OBRAS DE SAN AGUSTIN

XVI

LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A. APARTADO 466
MADRID • MCMLVIII

OBRAS DE SAN AGUSTIN

EDICION BILINGÜE

TOMO XVI

La Ciudad de Dios

EDICIÓN PREPARADA POR EL PADRE

FR. JOSE MORAN, O. S. A.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLVIII

Nihil obstat: Dr. Vicente Serrano, Censor.

Imprimi potest: Fr. Crescencio Fernández, Provincial.

Imprimatur: † José María, Ob. aux. y Vic. gen.
Madrid, 15 abril 1958.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION GENERAL

Págs.

LA CIUDAD DE DIOS

LIBROS :

B I B L I O G R A F I A[1]

Ediciones y traducciones

E. HOFFMANN: *Sancti Aurelii Augustini episcopi «De civitate Dei» libri XXII*, en «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», vol.40 (Viena 1898-1900).

B. DOMBART-A. KALB: *Sancti Aurelii Augustini episcopi «De civitate Dei» libri XXII, ex recensione, B. Dombart quartum recognovit A. Kalb*, 2 vols. (B. G. Teubner, Leipzig): I, l.1-13 (1928) XXXIV + 599 pp.; II, l.14-22 (1929) XXI + 635 pp. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana* 1104-1105. De esta misma edición hay tres recensiones anteriores, todas ellas en Leipzig, 1863, 1877 y 1905-1908. Refundición de la presente, como aseguran los editores, es la que citamos a continuación.

Sancti Aurelii Augustini «De civitate Dei» libri I-X, Corpus Christianorum, Series latina, XLVII, Aurelii Augustini Opera, pars XIV, 1. Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti, MCMLV, ad fidem quartae editionis Teubnerianae quam a. MCMXXVIII-MCMXXIX curaverunt Bernardus DOMBART et Alfonsus KALB, paucis emendatis, mutatis, additis.

L. RIBER-J. BASTARDAS: *San Agustín, la «Ciudad de Dios»* l.1-2, traducción de Lorenzo Riber, de la Real Academia Española, texto revisado por Juan Bastardas, profesor de la Universidad de Barcelona, vol.1. Ediciones «Alma Mater», Barcelona 1953, LXXVI + 123 pp.

G. GARCÍA DEL CASTILLO: *San Agustín, la «Ciudad de Dios»*. Se trata de una versión hecha, tras encargo de la reina doña María de Aragón, por Gómez ———, y dedicada a la misma señora, esposa de D. Juan II, el año 1434. Está incompleta en dos códices de El Escorial: el primero, «A. 8. 222», contiene los libros VIII-XVII, y el segundo, «A. 9. 149», va desde el libro XVIII al XXII.

A. DE ROYS Y ROZAS: *La «Ciudad de Dios», del glorioso doctor de la Iglesia San Agustín, obispo hiponense, en veynte y dos libros.* Contiene los principios y progresos desta Ciudad, con una defensa de la religión christiana contra los errores y calumnias de los gentiles. Traducidos del latín en romance por ———, natural de la villa de Vergara. Madrid 1614, 783 pp. Esta misma traducción se tornó a imprimir en Amberes, 1676, por el impresor Jerónimo Verdussen, 582 pp. Y últimamente ha sido reeditada en Valencia, 1871, tres tomos: I, l.1-10; II, l.11-17; III, l.18-22.

J.-C. DÍAZ DE BEYRAL Y BERMÚDEZ: *La «Ciudad de Dios», del gran Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín, dividida en veinte y dos libros,* traducidos del latín al castellano por el doctor D. ———, del gremio y claustro de la Real Universidad de Huesca, opositor a sus cátedras de Leyes y Cánones, individuo del Estado de

[1] Ante la imposibilidad de dar una bibliografía completa, nos reducimos a citar los trabajos, a nuestro juicio, más interesantes sobre el tema que nos ocupa. Para un conocimiento más detallado de esos estudios remitimos al lector a la obra del P. Eulogio Nebreda *Bibliographia Augustiniana seu operum collectio quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt* (Typ. Pol. «Cuore di Maria», Romae 1928) y al estudio del P. Juan-Manuel del Estal *Historiografía de la «Ciudad de Dios». De 1928 a 1954*, publicado en «La Ciudad de Dios», vol. 167 (1954), núm. extr., t.2 pp.647-774.

Caballeros Nobles de esta corte, etc. Madrid 1793. Comprende 12 tomos, el último de los cuales lleva las notas del traductor y un sumario por capítulos. La obra fué reimpresa en 1913, Madrid, 2 vols. Y en 1930, el Apostolado de la Prensa volvía a editarla, con 1100 pp.
M. SAISSET: *Saint Augustin, la «Cité de Dieu»*, trad. par ——— en «Oeuvres complètes de Saint Augustin», t.13 (Chartres 1869).
C. GIORGI: *Sant'Agostino, la «Città di Dio»*, traduzione con introduzione e note, Biblioteca Agostiniana, n.4-7 (Firenze 1927-1930) 4 vols.
C.-A. COSTA: *Sant'Aurelio Agostino, la «Città di Dio»*, testo, introduzione e note del profesore ———, en «Corona Patrum Salesiana», serie latina, vol.7-8 (Torino 1939). Hasta el presente sólo tiene traducidos los cinco primeros libros.
P. DE LABRIOLLE-J. PERRET: *Saint Augustin, la «Cité de Dieu»*, texte latin et traduction française, avec une introduction et des notes par Pierre de Labriolle, 2 vols. (París 1941-1946).
J. HEALEY: *Saint Augustine, «The City of God»*, with an introduction by Ernest Barker, 3 vols. en un tomo (London and Toronto 1931). Reeditada en 1945 y antes en el 1934.
M. DODS: *Saint Augustine, «The City of God»*, 2 vols. (New York 1948). En 1950 se reeditó esta traducción y se añadió una introducción debida a la pluma de Thomas Merton.
D. ZEMA-G. G. WALSH, G. MONAHAM-D. J. HONAN: *Saint Augustine, «The City of God»*, books I-VII, VIII-XVI, XVII-XXII. Traslated by D. B. Zema and G. G. Walsh, G. Monaham and D. J. Honan, with an introduction by E. Gilson, en 1950, 1952 y 1954, respectivamente.
C.-J. PERL: *Aurelius Augustinus, «Der Gottesstaat», in deutscher Sprache*, 3 vols. (Salzburg 1951-1953).
M. PATOPRSTY: *Sv. Aurelius Augustin. Bozi stát*, I sväzok. St. Dian. J. Kovác-Trnava, Spolok sv. Vojtecha, 1948. Tenemos noticia de la aparición del primer volumen, pero desconocemos qué libros comprende (J. M. del Estal).
Sven. LIDMAN: *Aurelius Augustinus, Om Gudsstaten* 5.ª ed. (1944). La primera edición tuvo lugar en 1921.
G. RIESCO: *San Agustín, la «Ciudad de Dios»*, traducción dirigida por el P. G. ——— (Buenos Aires 1947).

Estudios generales sobre la "Ciudad de Dios"

Th. WALLEIS seu VALENSIS: *In decem primos libros et XXII «De civitate Dei», S. Augustini expositio*. Ms. del año 1396, conservado en la Biblioteca Angélica de Roma (1163, S.4,32).
P. DE RUBEIS: *Commentaria in «Civitatem Dei»*.
L. VIVES: *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi «De civitate Dei», libri XXII, commentariis illustrati*, 2 vols. (Lugduni 1570).
L. COQUAEUS: *D. Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, «De civitate Dei», libri XXII, cum commentariis novis et perpetuis R. P. F.* ——— (Parisiis 1613).
H. SCHOLZ: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins «De civitate Dei»* (Leipzig 1911).
J. DEFERRARI ROY-M. J. KEELER: *St. Augustine's «City of God»: Ist plan and development*, en «American Journal of Philology», 50 (1929) pp.109-137.

A. DICKER: *De eenheid van Sant Augustinus «De civitate Dei»*, en «Studia Catholica», 6 (1929-1930) pp.110-126; 164-181.
C. BUTTI: *La mente di Sant'Agostino nella «Città di Dio»*, en Biblioteca Agostiniana, n.18 (Firenze 1930).
F. CAYRE: *La Cité de Dieu*, en «Revue Thomiste», 35 (1930) páginas 487-507.
A. KISS: *Szent Agoston «De civitate Dei», Müvének Méltatása, Azent Agoston halálának másfélezredes évfordulojára* (Presentación encomiástica de la obra con ocasión del XV centenario de la muerte de San Agustín. Análisis apreciativo), Szent istvantarsulat, Az Apostoli Szentszek Könyvkiadoja (Budapest 1930).
A. DICKER: *Karakter en Cultuur der romeinen in St. Augustinus «De civitate Dei»*, I-V, NV. Dekker e van De Vegt en J. W. van Leeuwen (Nijmegen-Utrecht 1931).
G. SIMARD: *Les quatre livres historiques de la seconde partie du «De civitate Dei» (livres XV-XVIII)*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 7, section spéciale VI (1937) pp.65-72.
F. CAYRE: *Le docteur des deux cités*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 19 (1949) pp.281-303.
G. BARDY: *Définition de la «Cité de Dieu»*, en «L'Année Théologique Augustinienne», 12 (1952) pp.113-129.
E. GILSON: *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»* (Univ. cath. de Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, Chaire Cardinal Mercier, 1952, J. Vrin, Louvain; E. Nauwelaert, París 1952).
I. GRANGE: *Le miracle d'après S. Augustin* (Brignai 1912).
K. L. BELLON: *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»*, en «Studia Catholica», 28 (1953) pp.130-136.
A. LAURAS-H. RONDET: *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*. Etudes Augustiniennes, Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, vol. 28 (Aubier, Editions Montaigne, París 1953) pp.99-160.
H. KLOESEL: *Augustinus «De civitate Dei», Erläuterungen*, Schöninghs Lateinische Klassiker 15 b (Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954).
E. CABO: *El cristianismo y la cristiandad según San Agustín* (Bilbao 1944).
VARIOS: *La Ciudad de Dios*, número extraordinario de la revista de este título, dedicado al estudio de «La Ciudad de Dios» con motivo del centenario del nacimiento de San Agustín, vol. 167, dos tomos (El Escorial 1954).

La "Ciudad de Dios", apología de la religión

H. LINDEMANN: *Die Sondergötter in der Apologetik der «Civitas Dei» Augustins* (München 1930). Tesis doctoral.
I. STOSZKO: *L'Apologétique de saint Augustin* (Sostralib, Strasbourg 1932).
P. DE LABRIOLLE: *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle* (París 1934).
P. DE VOOGHT: *La théologie du miracle selon saint Augustin*, en «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 10 (1938) pp.317-343; 11 (1939) pp.5-16.197-222.
R. PACIORKOWSKI: *Chrzescijanstwo w. apologetyeznej mysli sw. Augustyna* (El cristianismo en el pensamiento apologético de San Agustín) (Pallttinum, Poznan 1952).

A. QUACQUARELLI : *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Agostino* (Marzorat, Milano 1952).
E. STAKEMEIER : *«Civitas Dei», die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche* (F. Schöningh, Paderborn 1955).
P. B. PERGAMO : *De Sti. Augustini methodo apologetico*, en «Antonianum» (1931) pp.3-36.
M. D'HERBIGNY : *Les arguments apologétiques de S. Augustin*, en «Revue Pratique de Apologétique», 9 (1910) pp.575-589.
I. GRANGE : *Le miracle d'aprés S. Augustin* (Brignai 1912).
H. DELEHAYE : *S. Augustin et les miracles de S. Etienne*, en «Analecta Bollandiana», 43 (1823) pp.74-85.

Historia y filosofía de la historia

M. SOY : *La filosofía de la historia de San Agustín*, en «Criterio», 5 (1929) pp.56-75.205-212.
F. MEDA : *Sant-Agostino e la filosofia della storia*, en «Augustiniana» (Contesta, Napoli 1930) pp.21-24.
U. A. PADOVANI : *La «Città di Dio» di Sant-Agostino, teologia e non filosofia de la storia*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», supplemento speziale, 23 (1931), pp.220-263.
G. RUOTOLO : *La filosofia della storia e la «Città di Dio»*, en Biblioteca Agostiniana, 21 (Firenze 1932 ; 2.ª ed. Roma 1950).
P. M. VÉLEZ : *La «Ciudad de Dios» como filosofía de la historia*, en «Religión y Cultura», 21 (1933) pp.55-81.
G. SIMARD : *Philosophie et Théologie de l'histoire d'après la «Cité de Dieu»*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 7 (1937) pp.441-448.
K. NAWRATIL : *Die Geschichtsphilosophie der Aeneis*, en «Wiener Studien» (1939) pp.113-128.
A. DELP : *Der Mensch und die Geschichte* (Colmar 1943).
O. HERDING : *Augustin als Geschichtsdenker*, en «Universitas Schriften», 2 (1947) pp.651-662.
J. V. DE CARVALHO : *O sentido da historia na «Cidade de Deus»*, en «Brotéria», 47 (1948) pp.441-460.
G. CATALDO : *La filosofia della storia nel «De civitate Dei» di Sant'Agostino* (F. Rossi, Bari 1950).
G. AMARI : *Il concetto di storia in sant'Agostino* (Romae 1951).
J. DANIELOU : *Philosophie ou Théologie de l'histoire?*, en «Dieu vivant», 19 (1951) pp.127-136.
E. CASTELLI : *I presuposti di una teologia della storia* (Bocca, Milano 1952).
P. CHIOCCHETTA : *Teologia della storia*. Saggi di sintesi patristiche, Profili e sintesi 3 («Studium», Roma 1953).
U. A. PADOVANI : *Filosofia e Teologia della storia* (Brescia 1953).
M. F. SCIACCA : *Il concetto di storia in Sant'Agostino*. Primera comunicación de este ilustre agustinólogo al «Coloquio Agustiniano» tenido en Zaragoza durante los días 3-6 de octubre de 1954.
G. SOLERI : *Alla ricerca di una teologia della storia*, en «Città di Vita», 9 (1954) pp.19-37.
E. LOGOZ : *La Philosophie de l'histoire de S. Augustin*, en «Revue de Philosophie et Théologie», 7 (1919) pp.29-33.
M. DRAGAN : *O Filosofii dziejow sw. Augustyna*. Sobre la filosofía de la historia de San Agustín (Bochnia 1910).
G. J. SEYRICH : *Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De Civitate Dei*. Diss. (Leipzig 1891)

Doctrina social

J. MARTIN : *La doctrine social de Saint Augustin* (París 1912).
Br. SEIDEL : *Die Lehre vom Staat beim Hl. Augustinus*, en «Kirchengeschichliche Abhandl. hrsg. von M. Sdralek», Bd. IX, Heft. I (Breslau 1909).
V. STEGEMANN : *Augustinus Gottesstaat*, en «Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte», 15 (1928) pp.11-79 ; separata, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen.
L. ALVAREZ : *Doctrina social de San Agustín*, en «Religión y Cultura», 12 (1930) pp.190 - 207 ; 13 (1931) pp.348 - 366 ; 15 (1931) pp.197-214.
H.-X. ARQUILLIERE : *Observations sur l'augustinisme politique*, en «Revue de Philosophie» (1930) pp.539-556.
Y. DE LA BRIERE : *La conception de la paix et de la guerre chez saint Augustin*, en «Revue de Philosophie», 30 (1930), pp.557-572.
U. MARIANI : *Lo stato nella concezione agostiniana*, en «Vita e Pensiero» (1930) pp.546-552.
F. MONTANARI : *La «Città di Dio»*, en «Studium», 26 (1930) pp.633-638.
W. J. M. MULDER : *«Gottesstaat» und Christusreich*, en «Miscellanea Augustiniana» (Rotterdam 1930) pp.212-219.
O. SCHILLING : *Die Staatslehre des heiligen Augustinus nach «De civitate Dei»*, en «Grabmann M.-Mausbach J., Aurelius Augustinus», Die Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500 Todestage des hl. Augustinus (J. P. Bachen, Köln 1930) pp.301-313.
I. PASTUSZKA : *Ideal Panstwa chrzescijanskiego wedlug sw. Augustyna*, en «Przeglad R.», 20 (1931) pp.16-34.
A. BRUCCULERI : *Il pensiero sociale di Sant'Agostino* (Roma 1945). Hay traducción española (México 1952).
N. H. BAYNES : *The political ideas of Saint Augustine's «De civitate Dei»* (London 1936).
A. D'O. FERRAIOLO : *Il pensiero politico di Sant'Agostino e S. Tommaso*, con presentazione di Antonio Aliotta (Sant'Agata di Puglia [Foggia], 1950).
H. X. ARQUILLIERE : *L'essence de l'augustinisme politique*, en «Augustinus Magister», 2 (1954) pp.991-1001.

Las "Confesiones" y la "Ciudad de Dios"

J. VON BERNHART : *Augustinus Bekentnisse und «Gottesstaat»*, Sein Werk ausgewählt (Kröner, Leipzig 1930).
C.-I. BALMUS : *Étude sur le style de Saint Augustin dans les «Confessions» et la «Cité de Dieu»* (París 1930).
E. HENDRIKX : *Augustinus als religieuse persoonlijkheid*, en «Augustiniana», 2 (1952) pp.5-18.73-87.
B.-M. MELCHIOR : *Two Loves That Built Two Cities, The Teacher's Scrapbook*, en «Classical Journel», 48 (1953) pp.237-240.
J. CHAIX-RUY : *Le problème du temps dans les «Confessions» et dans la «Cité de Dieu»*, en «Giornale di Metafisica», 9 (1954), pp.464-477.
R. GILLET : *Temps et exemplarisme chez saint Augustin*, en «Augustinus Magister», 2 (1954) pp.933-941.

Influjo de la "Ciudad de Dios" en las ideas posteriores

H. EIBL : *Augustinus en der Wende von der Antike zum Mittelalter*, en «Miscellanea Augustiniana» (Gedenkboek, Rotterdam 1930) pp.450-462.

E. GÖLLER : *Die Staats-und Kirchenlehre Augustins und ihre fortwirkung im Mittelalter* (Herder, Freiburg i. Br. 1930).
M.-D. MADDEN : *Political Theory and Law in Medieval Spain* (New York 1930).
E. SPIESZ : *Die Geschichtsphilosophie Augustin und ihre Auswirkungen in Mittelalter*, en «Schweizerische Rundschau», 30 (1930-1931) pp.298-307.516-524.
C. CALCATERRA : *Sant'Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», suppl. spez., 23 (1931) pp.422-499.
C. RODRÍGUEZ : *El magisterio literario de San Agustín y la poesía de Virgilio en la Edad Media*, en «Religión y Cultura», 15 (1931) pp.110-138.
S. VISMARA : *La Storia in Sant'Agostino e in Gian Baltista Vico*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», suppl. spez., 23 (1931) pp.115-166.
U. MARIANI : *Le teorie politiche di Sant'Agostino e il loro influsso nella Scuola Agostiniana del secolo XIV* (Biblioteca Agostiniana, Firenze 1933).
H.-X. ARQUILLIÈRE : *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age* (París 1934).
P. BREZZI : *Ottone di Frisinga*, en «Bulletino dell'Instituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 54 (Roma 1939).
G.-C. FEDERICI : *Il principio animatori della filosofia Vichiana*, en «Analecta Gregoriana», 46 (1947) pp.247 (separata).
P. CHIOCCIONI : *L'Agostinismo nella «Divina Comedia»* (Olschki, Firenze 1952).
J. KOCH : *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 4 (1953) p.79.
P. BREZZI : *L'influenza di Sant'Agostino sulla storiografia e sulle dottrine politiche del Medio Evo*, en «Humanitas», 9 (1954) pp.977-989.
U.-A. PADOVANI : *Storicismo teologico-agostiniano e storicismo filosofico-hegeliano*, en «Humanitas», 9 (1954) pp.966-976.
E. BERNHEIN : *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung* (Tubinga 1918).
E. TROELTSCH : *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluss an die Schrift «De civitate Dei»*, en «Historische Bibliothek», 36 (Munich 1915).
G. BARDY : *Le «De civitate Dei», source principal du «Discours sur l'Histoire Universelle»* (París 1913).
J. SCHMIDLIN : *Die Geschichtsphilosophie und Kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freisings* (Freiburg i. Br. 1906).
J. HASHAGEN : *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker* (Leipzig 1900).
A. ARENA : *Santo Agostino e Dante* (Palermo 1899).
C. LANDI : *Ancora Dante e Santo Agostino*, en «Marzocco», 31 marzo 1929.
A. FAGGI : *Dante e Santo Agostino*, en «Marzocco», 17 marzo 1929.
P. GILARDI : *Un riflesso dell'anima di S. Agostino in Boccio, Dante e Petrarca* (Pavía 1913).
P. GEROSA : *L'Umanessimo agostiniano del Petrarca*. Parte I : *Influenza psicológica*, en «Didaskaleion», 3 (1925) pp.65-113. Parte II : *L'influenza dottrinale*, 7 (1929) pp.127-148.
V. GRIMALDI : *S. Agostino e Petrarca* (Napoli 1898).
A. GUIBBINI : *Il Divino: Agostino, Pascal, Manzoni* (Roma 1926).

INTRODUCCION GENERAL

I. ESTRUCTURA INTERNA DE «LA CIUDAD DE DIOS»

Un triste presentimiento

Agustín dejó Cartago con nostalgia. Buscaba el hilo de Ariadna para salir de su laberinto—laberinto del corazón y de la inteligencia—. Dios tejía y destejía, y su divina Providencia iba insinuando las veredas de aquel regio camino que conducía a la ciudad eterna (*Confess.* V 8,14-15). Roma fué un sueño y ahora podía ser una realidad. Agustín se hurtó dolosamente a su madre—la madre de las lágrimas—y se dió a la vela. «Sopló el viento, hinchó nuestras velas y desapareció de nuestra vista la playa, en la que mi madre, a la mañana siguiente, enloquecía de dolor, llenando de quejas y gemidos tus oídos, que no los atendían, antes bien me dejabas correr tras mis pasiones para dar fin a mis concupiscencias y castigar en ella con el justo azote del dolor su deseo carnal» (ibid.).

Agustín había arribado ya a Roma. Roma, llena de luces, contemplaba atónita aquella estrella que anhelaba brillar en su corona. Agustín paseaba por sus calles con la frente engallada, su porte grácil y ligero y, con todo, asombrado. La Roma de los Césares asilaba ahora a un fugitivo.

Los móviles que le guiaron hacia la gran ciudad son conocidos. El propio Agustín los expresa en estos términos: «Porque mi determinación de ir a Roma no fué por ganar más ni alcanzar mayor gloria, como me prometían los amigos que me aconsejaban tal cosa—aunque también estas cosas pesaban en mi ánimo entonces—, sino la causa máxima y casi única era haber oído que los jóvenes de Roma eran más sosegados en las clases merced a la rigurosa disciplina a que estaban sujetos, y según la cual no les era lícito entrar a menudo y turbulentamente en las aulas de los maestros que no eran los suyos, ni siquiera entrar en ellas sin su permiso...» (ibid.). Pero, lo sabemos, Agustín huía de su patria acosado por su conciencia; huía porque la huída, como él dirá, es el camino que el corazón encuentra en medio de sus angustias (ibid., IV 7-12).

La realidad fué muy otra de lo que el soñador se imaginaba. En Roma había disciplina, pero faltaba nobleza (ibid., V 12,22). Este hecho fué el *leit motiv* de su lamentación sobre la Urbe, como lo hicieran en otros días Cristo y Jeremías sobre la in-

grata Jerusalén. Roma caería, porque su nobleza—la de los romanos—era simplemente cultura.

A Agustín no se le ocultaba que la nobleza de los ciudadanos mantiene en pie la república, porque *civitas in civibus est, non in parietibus (De urbis excidio* 6,6). Y que ser noble no es ser gregario ni del montón. En la nobleza hay una realidad muy honda. Es la victoria de las sociedades. Franqueza, unión, nobleza, caballerosidad, todo, menos simulación.

En Roma se vivía de la tradición, pero, en teoría, la vivencia de esa tradición estaba desterrada. Disciplina, sí; salario, no. Y los estudiantes—los revolucionarios de las capitales—sabían aprovechar las revueltas. Agustín se resistía a creer, pero había de sucumbir ante la palmariedad de los hechos *(Confess.* V 12,22).

Su Roma—la Roma soñada—se había derrumbado. Roma era morada de todas las sectas. Allí se ocultaban los maniqueos (ibid., V 10,19), allí se profesaban mil y mil filosofías, entre ellas la académica (ibid.). Era un hervidero y un enjambre. Agustín, con visión certera, se dió cuenta de la trascendencia de estos hechos. Esta ciudad le brindará tema abundante para esta otra. *La experiencia viva brota siempre en el momento* preciso.

La ocasión, la Providencia

Se ha exagerado, quizá más de lo justo, la influencia, o mejor, el empuje del saqueo de Roma por Alarico como ocasión, como causa de la obra maestra de Agustín, la *Ciudad de Dios.* Es y ha sido un tópico para todos los historiadores y expositores [1]. Cierto que ha dado pie para ello el capítulo 43 del libro II de las *Retractaciones,* donde expone Agustín el tiempo de la composición de su obra. Pero se ha olvidado la doctrina general del Hiponense.

Es pretensión ambiciosa querer buscar un motivo ajeno a la mente de Agustín. Una pregunta surge al instante: ¿Sin el saqueo de Roma se hubiera escrito la *Ciudad de Dios?* No creemos acertada la brusca afirmación de Papini: «Quizá —dice—esos libros jamás hubiesen sido escritos sin las malévolas hazañas de Alarico» [2]. Me atrevería a decir que esta obra, si no sistemática, sí esquemáticamente, estaba escrita antes de escribirse. Tal vez los diez primeros libros, la apología de la religión, a que haremos luego referencia, no hubieran visto la luz pública de no haber sucedido ese hecho providencial.

[1] La opinión está muy extendida. Sería largo referir todos los autores y el lugar en que lo afirman. Pueden verse, por vía de ejemplo, Riber, Papini, Butti, Gilson, Rauschen, Poujulat, etc.

[2] Giovanni Papini, *San Agustín,* trad. de M. A. Ramos de Zárraga, 6.ª ed. (Madrid 1950) p.165.

La teoría de los dos amores como móviles de las potencias humanas es ya tema trillado en los escritos del Doctor de la Gracia [3]. Y éste es precisamente el tema central de la obra.

Sin querer ser más agustinistas que Agustín, diremos que el saqueo y asolamiento de Roma no fué más que una circunstancia histórica que providencialmente halló un intérprete. Creo bien fundado que esta coyuntura fué una estratagema de la Providencia para dar al mundo una obra del estilo de ésta. San Agustín, amigo siempre de buscar la Providencia como rectora de todo, hasta de «la alita del ave y de la florecilla de la hierba» *(De civ. Dei* V 11), no podía considerar su *magnum et arduum opus* (ibid., I pref.) como hechura de un acaso, sino como creación providencial. Y así fué. San Agustín coloca su obra a los pies de la Providencia, y toda ella es eso, un cántico a la Providencia.

«De urbis excidio», o la maqueta de la «Ciudad de Dios»

El lamento de Roma se oyó en Hipona. El mundo civilizado tembló un instante ante el grito desgarrador de la dominadora de pueblos. Alarico, con su hueste aguerrida, había sembrado el terror en las almas. También en Hipona el humilde Obispo escuchaba las zahirientes palabras lanzadas contra la religión cristiana. Agustín seguía al detalle el gran acontecimiento. Día tras día, cuando la ocasión se presentaba, subía a la cátedra sagrada para alentar a los afligidos y deshacer las angustias.

De todas partes se oían estos gritos. *Dicunt de Christo nostro*—dice Agustín con un acento de melancolía—*quod ipse Romam perdiderit (Serm.* 105,12). Se queja Agustín desde el púlpito. Quizá las lágrimas corrieron más de una vez por sus mejillas. *Ahí veis, dicen, que perece Roma en los tiempos cristianos (Serm.* 81,9). El Obispo en quien no había «fibra córnea»—como él mismo dirá en carta a Darío *(Epist.* 231,2)—no podía permanecer inactivo ante esta invectiva de los paganos. Ya otras veces había salido al paso a tales objeciones. «Muchos paganos nos objetan: ¿Para qué vino Cristo y qué provecho ha traído al género humano? ¿Acaso desde que vino Cristo no van las cosas de mal en peor que antes de venir El? Antes de su venida eran los hombres más felices que ahora... Han caído por tierra los teatros, los circos y los anfiteatros. Nada bueno ha traído Cristo; sólo calamidades ha traído Cristo.

»Y comienzas a explicarles a los que así objetan los bienes que ha traído Cristo, y no entienden. Les declaras los frutos de

[3] Cf. A. Lauras y H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin:* «Etudes Agustiniennes» (París 1953) p.97-160; también cf. A. Lauras, *Deux cités, Jérusalem et Babylone:* «La Ciudad de Dios», núm. extr., I vol.167 p.117-152.

la predicación del Evangelio, y no saben lo que dices. No percibes los bienes de Cristo; eres un ciego» *(En. in Ps.* 136,9).

Ahora asciende a la cátedra «abrumado del peso de una gran responsabilidad histórica» (Cabo). Pronuncia el sermón *De urbis excidio,* uno de los más patéticos y más emocionantes que han oído los siglos. En él se desborda el Agustín de la retórica y burbujea el Agustín del amor. *Horrenda nobis nuntiata sunt*—les dice a sus hiponenses—, *strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa* (ibid., 2,3). Fué tal la depresión que causó este acontecimiento en el Obispo, que determinó desarrollar este programa, ya trazado, en una obra. *De urbis excidio* es la *Ciudad de Dios* en pequeño; es, diríamos mejor, la maqueta de la *Ciudad de Dios;* es «un esbozo potente, colorido, dramático, de las respuestas de Agustín» [4]. En este célebre discurso se hallan en comprimidos las grandes ideas que se desarrollan a través de los 22 libros de la *Ciudad de Dios.* «En esta homilía *De urbis excidio*—escribe Lorenzo Riber—está en germen la *Ciudad de Dios,* como en el grano vigila y alienta el árbol en que se posarán y anidarán las aves del cielo» [5].

Los graves problemas que se abordan en esta famosísima homilía son los mismos que más tarde resonarán desde la tribuna de la Historia. Dios castiga con frecuencia a justos y a pecadores, a unos para probación y a otros para castigo; pero Dios siempre es justo. Recurre a las Escrituras. Analiza los ejemplos de Job, de Abrahán, de Daniel, de Noé. Hace otras mil y mil piruetas retóricas con argumentos piadosos y crudos en su mayor parte. Acude, por fin, al modelo, a Cristo, como recurso máximo del sufrimiento paciente. *Quod passa est universa illa civitas, passus est unus. Sed videte quis unus: Rex regum et Dominus dominantium, comprehensus, vinctus, flagellatus, contumeliis omnibus agitatus, ligno suspensus et fixus, occisus. Appende cum Christo Romam, appende cum Christo totam terram, appende cum Christo coelum et terram: nihil creatum cum Creatore pensatur, nullum opus artifici comparatur* (ibid., 8,9). Agustín lo concluye exhortando a la paciencia para conseguir la paz, la *omnium rerum tranquillitas ordinis (De civ. Dei* XIX 13), el reposo de eternidad, *donde descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos* (ibid., XXII 30).

[4] AGOSTINO QUEIROLO, *San Agustín* (Madrid 1945) p.224.
[5] L. RIBER, *Introducción* a la traducción de la *Ciudad de Dios* I (Barcelona 1953) p.LII.

PLAN DE LA OBRA Y SU REALIZACIÓN

Es incomprensible que una obra como esta de la *Ciudad de Dios* se realizara sin un plan predeterminado. ¿Sería suficiente para pensar esto las digresiones y el—en cierto modo—desorden? Éstos hechos son innegables. Pero esto no quiere decir que el plan no estuviera ya ideado; esto significaría que el plan queda por rellenar, en esqueleto, y que el recurso histórico vendría a cubrir las lagunas de la inteligencia.

Agustín tenía un plan de la obra [6]. Su preocupación incesante por ponerlo en evidencia nos autoriza para pensar en la raigambre espiritual que esta obra había adquirido en su ser más íntimo. Agustín resume este proyecto en las *Retractationes* (II c.43): Esta gran obra, por fin, quedó terminada en 22 libros. De éstos, los cinco primeros son la refutación de los que consideran necesario el culto de muchos dioses para la prosperidad de las cosas humanas. Los otros cinco van contra... los que sostienen que el culto que ofrecen de por vida a muchos dioses después de la muerte les reportará provecho. Mas reducir la obra a la parte negativa no sería construcción. Los doce libros que siguen son una corroboración de las afirmaciones propias. Los cuatro primeros tratan de los orígenes de las dos ciudades. Los cuatro segundos tocan su proceso o desarrollo, y los cuatro restantes, que son los últimos, las contornean y encierran en sus límites.

Sin embargo, Agustín advierte: «Donde hay necesidad, también en los diez primeros nos afirmamos en nuestra posición, y en los doce posteriores atacamos la contraria».

Es cierto que este plan estaba reconstruído *a posteriori,* es decir, sobre la base ya escrita de la obra. Bastaría esto para asegurarnos en nuestra posición. Sin embargo, se hace notar a lo largo de los escritos de Agustín.

Suponer que la obra fuera sistemática es imaginarse un absurdo, dado que esto queda fuera del margen de todo escrito con tendencia marcadamente histórica. Amén de que las preocupaciones y ocupaciones que embargaban el ánimo del Obispo durante los trece años que duró la composición eran asaz apremiantes para dirigir la mirada de su mente a este punto con exclusividad. Por otra parte, Agustín, siempre fiel y ordenado, no fué un rígido aferrado a las *quaestiones* y *quaestiunculae.*

El proyecto recogido en las *Retractationes* lo expresa en la

[6] P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París 1947) II p.615. Cf. también U. ALVAREZ DÍEZ, *La «Ciudad de Dios» y su arquitectura interna:* «La Ciudad de Dios», núm. extr., I vol.167 p.65-116.

Epistola ad Firmum casi en idénticos términos [7]. En ella habla de la división de los libros para darlos al público en códices manejables, y sigue la misma indicación que en las *Retractationes*.

Al presente nos interesa más resaltar el tema dentro de la misma obra. En el prólogo al libro primero nos da en síntesis el plan y el motivo: «Trataré de las dos ciudades, en cuanto el plan de la presente obra lo exija». Con esto habría suficiente para conjeturar y discurrir libremente, pero son muchos los pasajes en que recalca su propósito (cf. II 1; III 1; IV 1 y 2; VI 1; IX 1; X 32,4; XI 1; XVIII 1; XIX 1). San Agustín no quería ser infiel a aquel *suscepi*, que parece echar sobre sus hombros el peso enorme de una humanidad decadente. Siempre alude al *in quantum possum*, al *facultas datur* (cf. I pref.; II 9; III 4; V 26,2; VI 12; VII pref.; IX 4,2; 23,3; 27; X 32,4). Agustín se sentía inferior, inferior en tiempo, carecía de él, y no confiaba ni en las fuerzas físicas de su salud ni en sus fuerzas morales, como lo exigía una obra de tal empeño. La obra es su obra maestra y el *magnum et arduum opus*.

La realización del plan adquiere proporciones gigantescas. «La concepción—escribe Queirolo—es digna de Dante, y la ejecución, como para honrar a Benigno Bossuet» [8]. Son majestuosas las piedras de esta vieja sillería. Brilla en ellas el aspecto atrevido, trágico, imponente, del pensamiento profundo y tierno. El estilo es sencillo, humorístico a veces, realista y duro a ratos. Pero se acusa en la obra un orden que remata en desorden.

EL DESORDEN DE UN CIENTÍFICO

Es justo constatar aquí un hecho que no se oculta a ningún lector de la *Ciudad de Dios*. Es su aparente desorden [9].

Se lamentaba un intelectual, a la vista de esta obra colosal:

—¡Si se pudiera dar un orden nuevo a la *Ciudad de Dios!*

—Sería—le repliqué—desarticular la obra.

Así es. La *Ciudad de Dios* es *Ciudad de Dios* precisamente por ese pretendido defecto y con él; de lo contrario, sería una *Suma*, y las *Sumas* no son para muchos lectores.

Con todo, es necesario inquirir la causa de ello. Resulta paradójico que una obra con un programa bien definido, como es ésta, se ejecute sin orden. No vale conjeturar o hacer hipótesis. La facticidad es palmaria. Agustín emplea en su composición trece años. ¿Puede un hombre mantener su pensamiento fijo y estrechado por el marco implacable de una idea durante tanto tiempo, siendo tantísimos los quehaceres que le asedian y reclaman? Es el caso de San Agustín.

[7] Vid. C. LAMBOT, *Lettre inédite de Saint Augustin relative au «De civitate Dei»*: «Revue Benedictine», LI (1939) p.109-121.
[8] QUEIROLO, o.c., p.229.
[9] Cf. DE LABRIOLLE, o.c., p.614.

El Obispo de Hipona es el oráculo de la Cristiandad. Sus escritos se prodigan y la afirmación de las creencias se impone. Aquí y allá dirime las contiendas. Convoca sínodos, predica, ora, funda y trabaja, todo con una actividad estilo siglo XX. Donatistas, pelagianos, maniqueos, arrianos, todos eran cercenados por la aguda segur del Hiponense. Y, sin embargo, Agustín proseguía su magna empresa.

Aún tenía otra preocupación más concreta: llevar la paz a los espíritus. Y «como no se veía constreñido a rematar su obra y deseoso siempre y ante todo de dar la paz a los espíritus, él aborda de paso todas las cuestiones que sabía preocupaban a sus contemporáneos» [10]. No fué fiel a su empeño, porque no lo exigía su propósito.

Se dirá que pretendo justificar lo injustificable. No. Esta postura es sostenible por sí misma. Marrou [11], en un principio, extremó su sentencia. Aludiendo a los defectos de composición de la *Ciudad de Dios*, juzga el plan complejo y enredado, difícil de entender; le tacha de confundir los temas y de mezclar cuestiones y pone en evidencia sus muchas digresiones. Cierto que no puede entrarse en crítica de él, puesto que ya él mismo en su *Retractatio*, insertada al final de la obra, mitigó grandemente su sentencia. Más severo en cuanto a las digresiones y mezcla de problemas se muestra Rondet [12], refiriéndose a la retractación de Marrou. Sin embargo, hemos de decir que las digresiones tienen su interés, aunque a la larga resulten fatigosas. Dan a la obra ese colorido que traspasa los estrechos marcos de la pura historia.

Además, todo induce a creer que ese aparente desorden se desvanece al analizar los pasajes uno a uno. Tal vez no sea falta de Agustín, sino insuficiencia o incapacidad nuestra. Me fundo al decir esto en que él mismo reconoce «que es necesario abundar en palabras aun en las cosas claras, como si las propusiéramos no a los que tienen ojos para verlas, sino a los que andan a tientas y a ojos cerrados para que las toquen de algún modo» *(De civ. Dei* II 1). Unas líneas antes, dirigiéndose a Marcelino, a quien dedica la obra, expone y justifica su proceder: «El estragado sentido del hombre que osa oponerse a la verdad evidente hace necesario el emplear muchas razones».

[10] DE LABRIOLLE, l.c.
[11] MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París 1949) p.65ss.
[12] H. RONDET, en «Recherches des Science Religieuse», XXXVII (París 1950) p.619-621.

Agustín es consciente de todo ello. Sabe mejor que nosotros en qué circunstancias escribe y en qué ambiente se leen sus obras. El mismo advierte que, al dar al público los tres primeros libros, oyó que alguien preparaba una réplica contra ellos. «A éstos—dice—les aconsejo que no deseen lo que no les conviene. Es fácil que al que no quiere callar le parezca que ha respondido» (ibid., V 26,2). Es consciente también de que deja muchos puntos por tocar, pero su propósito no es solucionarlo todo. «Para dar solución, como lo exige la presente obra, a esta pregunta, que incluye otras muchas..., me detuve un poco, en especial para consolar a las santas y piadosamente castas mujeres, en las que el enemigo perpetró violencia, lastimando su pudor»... (ibid., II 2). Siempre salva su finalidad propia.

La obra en sí, su composición, no es acomodada al gusto moderno. No es el desaliño literario, como quiere De Labriolle, lo que da a la obra ese resabio antimodernista; es la profundidad de su pensamiento y la radicalidad en la solución de los problemas. «Los hombres de hoy—dice un gran escritor—ya no la leen, y se comprende por qué. Es un palacio del pensamiento construído con bloques de sillería, y los modernos prefieren las casas de cemento armado, ¡estilo 900!» [13] La *Ciudad de Dios* no se lee porque los hombres se han creído autosuficientes para la constitución del Estado. Con una agravante, que la Iglesia tiene que hacerse su vida entre los reinos, y los reinos no colaboran con ella para formar el gran reino.

Hoy se lee más y con mayor fruición las *Confesiones*. Es un libro que está más al alcance de nuestro tiempo. El individuo, concreto, hoy ha llegado a ser el «non plus ultra» del saber. Pero no se repara en que la divinización del individuo, digamos más concretamente, del *yo*, es una utopía. El individuo es algo en relación con los demás, con la sociedad. Es verdad que la sociedad, la comunidad, se compone de individuos; pero el individuo sin la sociedad es impotente, insuficiente, anémico.

El cristianismo se hizo cargo de esta verdad. Fué y sigue siendo un fenómeno esencialmente social [14]. El individuo, dentro de esta comunidad, *tiene que perder su alma para salvarse* (Mt. 10,39; Io. 12,25). A la vez, en esta nueva economía, el individuo pasa a ocupar un puesto de honor, en el sentido de que será todo lo que es esa sociedad, la Iglesia; será, como la Iglesia, «templo del Espíritu Santo». Se revaloriza, pero sólo secundariamente. Esto quiere decir que corre los riesgos de la

[13] QUEIROLO, o.c., p.230.

[14] L. BOUYER, *Christianisme et eschatologie:* «La Vie Intellectuelle», 16 (1948) 6-38; G. TULLIO, *Cristo e la storia* (Roma 1950); BUTTERFIELD, *Christianity and History* (London 1950), y otras publicaciones más recientes.

Ecclesia y que su valor pende del mayor o menor progreso de la Iglesia.

Desde este punto de vista diremos que la *Ciudad de Dios* es más cristiana, más católica, si cabe hablar así, que las *Confesiones*. Esta, la personificación del individuo, es una consecuencia del movimiento y de los eventos de aquélla. La *Ciudad de Dios* es la primera hermenéutica de la historia de la Iglesia, es el complemento de los *Hechos de los Apóstoles*. Este complemento abarca dos grandes épocas, la precristiana, israelítica y profana, y la postcristiana.

Ahora es fácil una mirada retrospectiva. El orden es maravilloso bajo la acción de la Providencia. Lo social es el centro de la obra. Mas, como los modernos tienden a invertir el orden de valores, de ahí que en la *Ciudad de Dios* sea, para ellos, flagrante el desorden. La razón es que lanza una pedrada a su rostro al ponerles ante los ojos la esencia vieja del cristianismo eterno. Por eso no la leen, no porque les estomague, sino porque no les interesa.

El libro-floresta

La *Ciudad de Dios*, desde su aparición, ha llamado la atención en el mundo de los estudiosos. Este ejemplar de la cultura antigua es el vehículo del saber pasado. Por ella conocemos libros de los que hoy no existe más que el nombre; en ella se condensa la ciencia antigua, la filosofía histórica; ella contiene un repertorio acabado de cantos poéticos y mitológicos, y ella es una biblioteca de historia. La *Ciudad de Dios* es el mejor museo para los anticuarios de la cultura. «La obra excede ciertamente a todas las otras por la variedad, por la multiplicidad y por la amplitud de los argumentos; por la erudición histórica y científica; por la magnificencia del estilo; por la robustez, agudeza y finura de los razonamientos; es el «*Capólavoro*», no para el vulgo, sino para los pensadores y buscadores de las más altas y más sublimes razones que tornan persuasiva y bella la fe cristiana» [15].

Nos maravilla frecuentemente el continuo despliegue de datos y de notas. Nos extraña la preparación tan detallada del compositor de esta gran obra. Agustín resumió en ella los puntos esenciales de su universalidad doctrinal. Sin tiempo, siempre agitado y siempre activo, dió al mundo la más sensacional de las sorpresas.

Se piensa muy poco en lo que una obra de esta envergadura significaba en aquellos días. Agustín no era el hombre de fichero de nuestro tiempo. Los libros se leían una vez y desapare-

[15] CAMILO BUTTI, *La mente di S. Agostino nella Città di Dio* (Firenze 1930) p.20.

cían. El coste de copiarlos no era sostenible por cualquiera. En una palabra, el único recurso de trabajo era la propia habilidad, el propio talento. San Agustín demostró una vez más que poseía todas estas cualidades, y en grado sumo, al legarnos y sintetizarnos en esta obra las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo suyo. Nosotros ahora desarticulamos la *Ciudad de Dios* y hallamos que es apología de la religión, enciclopedia de la cultura antigua, censo de herejías, «hermenéutica» de la historia e historia de la filosofía. Todo en ella con esa trabazón lógica, con ese sentido literario de la estética, con ese ritmo poético que hace de las obras del Divino Africano, como lo llama Lope de Vega, el recurso de nuestras inquietas inteligencias.

Estas ideas han pasado a ser ya tópicos y lugares comunes. Macedonio, en la carta 154, citada por los Maurinos, le escribe a Agustín luego de haber leído los libros de la *Ciudad de Dios:* «Estoy maravillado en grado superlativo de tu saber. Es tal la agudeza, la ciencia y santidad que encierran los libros que publicaste, que no hay quien los supere». Y añade más estupefacto aún: «Desplegué tus libros, les echaron mano y, dejando todas las otras preocupaciones, se implicaron en su lectura, de suerte que pido a Dios ayuda para salir de este aprieto, porque no sé qué admirar más en ellos, si la perfección del sacerdocio, o los dogmas de la filosofía, o los conocimientos históricos, o la jocundidad del lenguaje, que es capaz de agradar tanto a los indoctos que no desisten hasta haberlos explicado, y, una vez explicados, corren de nuevo a seguir buscando». Toda su época se hizo eco de estas admiraciones, Pablo Orosio, Casiodoro, etc.

La obra no ha perdido aún nada de su profundidad. «Difícilmente—escribe De Labriolle—se hallará una obra más amplia y más rica en ideas que la *Ciudad de Dios.* Desde el 412 al 426, este libro, que en su origen no era más que un escrito de circunstancias o de polémica, se ha desarrollado hasta ser una potente síntesis doctrinal en que tiene cabida toda la historia de la humanidad, todo el sistema de las creencias cristianas, todo el drama del gran espectáculo que nos pone ante la vista la lucha secular de la «Ciudad de Dios» contra la «Ciudad terrena» hasta la apoteosis final de la una y la entrada de la otra en los abismos infernales» [16]. La cita, aunque larga, nos patentiza la profunda impresión que causa la obra en el lector. Es un torbellino de ideas, al que se le arrima el foco de una inteligencia privilegiada. Otro agustinólogo del siglo pasado escribe: «La *Ciudad de Dios* es un monumento maravilloso por la novedad, la sublimidad y la extensión de la concepción, por la abundancia de hechos y de ideas. Antes de San Agustín,

[16] DE LABRIOLLE, l.c.

ningún genio había visto tan bien y tan sublimemente tantas cosas. La *Ciudad de Dios* es como la enciclopedia del siglo V; comprende todas las épocas y todas las cuestiones y responde a todas. Es el poema cristiano de nuestro destino en relación con nuestro origen y con nuestro último fin» [17]. Sería desvirtuar el valor de la obra hacer aquí un panegírico de la misma. Baste para concluir este apartado citar las palabras de un ardiente amante y conocedor de San Agustín. Dice así: «El libro es teología, filosofía, política, apologética e historia. Unas veces el autor es expositor, otras didáctico, otras lírico y siempre filósofo, que se remonta en el orden de las causas hasta encontrar la mano de Dios. Pero es, sobre todo, teólogo lleno de profundidad, por donde corre la vena caliente de su vida intensamente afectiva... La «Ciudad de Dios» es la primera tentativa humana por hacer filosofía de la Historia. Es apologética y es cántico dogmático» [18].

II. LA «CIUDAD DE DIOS», APOLOGIA DE LA RELIGION

AL FRENTE, UNA BANDERA: EL DIOS UNO

La polémica nació en los primeros siglos del cristianismo. Los paganos lanzaban sus diatribas contra la religión cristiana porque ésta se oponía a todo cuanto en ellos había de más valioso. El cristianismo fué un tornar las cosas al revés, fué un radicalismo místico, pero real; radicalismo que se reflejó en la cultura y, sobre todo, en la moral. Lo que el mundo, aquel mundo por el que Cristo no rogaba, ponía en primer plano, quedó postergado por la fuerza avasalladora de esta nueva realidad. Donde el mundo asentaba el pabellón de la soberbia y del poder, Cristo fijó la bandera de la humildad y de la servidumbre. Este era, para el mundo griego principalmente, una bofetada en el orgullo científico. La filosofía, el gnosticismo, salió a la palestra el primero para enfrentarse con esta nueva filosofía. Acusa al cristianismo de ateísmo: «Sólo creen en un Dios los cristianos»; de antropomorfismo: «Dios habitó entre nosotros, el Verbo se hizo carne» (Io. 1,14). Agustín dará luego cuenta de estas imposturas. Pero antes que él se encargaron de hacerlo el intrépido filósofo y apo-

[17] M. POUJULAT, *Histoire de Saint Augustin,* 5.ª ed. (Tours 1876) II p.286.

[18] ENRIQUE CABO, *El cristianismo y la cristiandad según San Agustín* (Bilbao 1944) p.105.

logeta San Justino [1], Atenágoras [2] y Teófilo de Antioquía [3].

La filosofía no tardó en convertirse en política. El cristianismo ahora se presentaba ya como enemigo del estado, de la república. La teología política, civil, con sus divinidades y mitologías, no se allanaba a la creencia de un solo Dios. Los dioses estatales se derrumbaban ante el único Dios de los cristianos. Tertuliano, en el 197, traslada la controversia del campo filosófico al jurídico. El argumento de prescripción, o sea, estamos en posesión de la verdad, probad vosotros, surge como necesidad de todo lo verdadero. Los opúsculos *Ad nationes* y el *Apologeticum* son una retorsión fogosa y violenta de los argumentos paganos.

Pero aun la controversia presenta una nueva fase. El mundo pagano siente el vértigo de su fin. La Roma decadente, el Imperio, se derrumba y crece de nuevo la agitación de las mentes contra los cristianos. Y ahora, ante esta perspectiva, sale otro nuevo paladín del nombre de Cristo: San Agustín. Las acusaciones, que se amontonaban, provenían tanto del sector intelectual como del vulgo. «Falta la lluvia, la causa es de los cristianos» *(De civ. Dei* II 3). Hasta aquí llegaba la insensatez de la plebe. Cristo es la causa de todos los males (ibid., I 3). Agustín, ante esta insistencia quejumbrosa, se lanza al campo de batalla. «Y lo que comenzó siendo una acusación lanzada a la frente del paganismo, llegó a ser una de las más acabadas apologías del cristianismo» [4].

San Agustín pisaba terreno firme. No eran comparables sus enemigos a su temperamento. El Dios uno es el arnés con que acomete a toda esa pléyade de falsas divinidades que asedian las mentes y cautivan los corazones de los romanos. Son incontables las veces que Agustín repite, a lo largo, sobre todo, de los diez primeros libros, la expresión *unus verus Deus*. Diríamos que ésta era su obsesión. Y se comprende. Ante el politeísmo degradante del mundo pagano no había otro camino de salvación que éste. Desde el primer momento, Agustín se sitúa en su puesto y, como niño travieso, comienza lanzando piedras al tejado ajeno, y, al fin, de una pedrada derroca los templos de los simulacros. Emplea a veces un lenguaje duro, fuerte, fustigante. Se nota en él la herida que le ha causado la profanación del nombre de Cristo.

En el libro primero reseña los bienes que los bárbaros prodigaron a los romanos por honor y respeto al nombre de Cristo. ¡Cuántas vidas perdonadas! ¡Cuántas consideraciones, contra todo estilo bélico, guardadas! ¡Cuántos que ahora ejer-

[1] *Apologías:* PG VI 230-470.
[2] *Súplica en favor de los cristianos:* PG VI 890-971.
[3] *Ad Autolycum:* PG 6,1023-1167.
[4] E. Cabo, l.c.

citan sus pérfidas lenguas contra el nombre de Cristo—dice Agustín—hallaron su vida en este refugio sagrado, en los sacros recintos de los templos! (ibid., I 1). Menciona todos los beneficios que los godos en el último saqueo de Roma hicieron, y luego añade: «Esto debe ser atribuído a los tiempos cristianos y al nombre de Cristo. Quien no ve esto, está ciego; el que lo ve y no lo alaba, es ingrato; y el que resiste al que lo alaba, es imbécil» (ibid., I 7). Os falta lógica—parece decirles—; los males los atribuís al nombre de Cristo, cuando en realidad debierais—si pensaseis con más cordura—atribuir los trabajos y durezas que os han infligido los enemigos a la divina Providencia, que suele corregir y acrisolar con las guerras las depravadas costumbres de los hombres» (ibid., I 1).

La historia se encarga ahora de rellenar las lagunas y las afirmaciones. La nulidad de los dioses, más aún, la nocividad, queda palmaria ante los hechos que evidencia la historia. Agustín se avergüenza de citar tantos testimonios, y se avergüenza por la prolijidad del discurso, no por la soberbia desfachatez de los mismos (ibid., VII 21). Unico es el Dios que debe ser adorado, al que se debe culto, tanto por los bienes de esta vida como por la vida feliz que ha de seguir a la muerte. San Agustín no aparta nunca la vista de esta finalidad que lleva la primera parte de apología de la religión. Uno y otro propósito lo recuerda en el último capítulo del libro V y del X. Y siempre concluirá con que el «premio de estas obras es la felicidad eterna, cuyo dador es el Dios uno, que la da a solos los piadosos» (ibid., V 26,1).

La lógica se impone

Es maravilloso asistir al derrocamiento de los valores paganos por la lógica implacable de Agustín. Ante su tribunal pasan las mitologías, la historia, las leyendas, la filosofía, todo. Y él, como juez imparcial, aprueba y reprueba, movido más por la verdad que por el capricho. Podríamos aplicarle lo que él dice de Porfirio cuando habla de lo que corrigió de las doctrinas de Platón: «Antepone al hombre la verdad» (ibid., X 30). Es cierto que en muchas ocasiones se deja llevar de su celo y ridiculiza, cuanto puede, todo lo que le viene a la recordación».

Veamos una de esas diatribas que Agustín propone tan frecuentemente. Habla Agustín sobre la erección del templo de la Concordia: «¿Qué razones alegan para que la Concordia sea diosa y no lo sea la Discordia, buena aquélla, según la distinción de Labeón, y mala ésta? Ni me parece guiado por otra razón que porque Roma tenía un templo a la dio-

sa Fiebre y otro a la Salud. Para ser consecuentes debieron dedicarlo no sólo a la Concordia, sino también a la Discordia. Fué un riesgo querer vivir los romanos bajo el enojo de una diosa tan mala, y no se acordaron que una ofensa hecha a ella dió origen a la destrucción de Troya... Con nuestras risas de tales vanidades se estomagan los doctos y sabios; sin embargo, los adoradores de las divinidades buenas y de las malas no dejan de entre las manos este dilema de la Concordia y de la Discordia: o se olvidaran del culto de estas diosas y antepusieran a ellas a Fiebre y a Belona, a las cuales construyeron los antiguos templos; o les rindieran culto cuando, retirándose la Concordia, los condujo la sañuda Discordia hasta las guerras civiles» (ibid., III 25). Querer edificar y hacer diosas a todas las potencias, es un absurdo. Pero, si esto lo es y si el deseo cunde por todo, se precisa lógica, y la lógica conducirá a consecuencias aún más absurdas.

El mismo problema presenta Agustín al hablar de la Felicidad, la Virtud, la Fe, diosas que los romanos no han creído dignas de ser colocadas entre los dioses selectos. ¿Por qué se la constituyó tan tarde diosa? ¿No bastaba ella sola?, pregunta el gran apologista. «¿Qué significa que el Imperio romano alcanzaba ya amplias dimensiones, cuando nadie aún adoraba la Felicidad? ¿Acaso fué por eso el imperio más vasto que feliz? Pero, aun después de admitida la Felicidad en el número de los dioses, siguió la grande infelicidad de las guerras civiles. ¿Acaso se indignó la Felicidad porque la invitaron tan tarde, y no para honor, sino para afrenta, adorando con ella a Príapo y a Cloacina, y a Pavor y a Palor, y a Fiebre, no divinidades a las que cumplía adorar, sino bellaquerías de los adoradores?» (ibid., IV 23,2). La lógica se impone. La Felicidad es la única que puede hacer felices, y, sin embargo, después de rendirle culto, siguió la infelicidad, infelicidad de guerras intestinas, fuera y dentro del Imperio.

El gran Obispo de Hipona prueba la impotencia de las divinidades por la distribución de oficios y deberes que les han confiado. Es curioso el detallado análisis que exhibe Agustín de los dioses que cooperan a la procreación de los hijos. Hace el recuento de todos ellos y la incumbencia de cada uno, y añade: «Presencian el acto conyugal la diosa Virginense, el dios padre Subigo, la diosa madre Prema, y la diosa Pertunda, y Venus y Príapo. ¿Qué significa esto? Si era menester al hombre que trabajaba en aquella empresa la ayuda de los dioses, ¿no bastara alguno o alguna de ellos?... Si hay vergüenza en los hombres, que no hay en los dioses, ¿por ventura a los casados, cuando advierten que presencian el acto tantos dioses de uno y otro sexo que los instigan al acto, no les saldrán los colores a la cara, de suerte que él se mueva menos y ella ofrezca más resistencia? Si se hallan allí todos los enumerados, ¿qué papel desarrolla la diosa Pertunda? Enrojezca de vergüenza y salga fuera. Haga también algo el marido» (ibid., VI 9,3). En realidad, cada capítulo de los diez primeros libros es un muestrario de la lógica de las conclusiones.

Agustín ofrece dos argumentos principales: el argumento que hoy llamaríamos *ad hominem* y el argumento *ad absurdum, ad ridiculum*. También Agustín es sarcástico, y ridiculiza cuando la gloria de Dios así lo exige. Usa de todos los medios a su alcance, porque, como dice ya al final del libro X, «a los que no creen sobre la rectitud de esta verdad a las Sagradas Letras, y, por tanto, no las entienden, puedo combatirlos, pero no puedo avasallarlos» (ibid., X 32,3). Una vez más, Agustín se siente paternalmente acongojado. Ha llegado a sus oídos que alguien está preparando una réplica contra los libros por él escritos. La vanidad es muy atrevida. Agustín se cree seguro de sí mismo y cree desbaratadas todas las razones que puedan oponérsele. «Ponderen—dice—todas las cosas con detención. Y si, quizá juzgando sin parcialidad, les pareciere que las cosas son tales que pueden ser más bien baratadas que desbaratadas con su desvergonzadísima charlatanería y con su ligereza casi satírica o mímica, pongan freno a sus frivolidades y escojan antes ser corregidos por los prudentes que ser alabados por los imprudentes» (ibid., V 26,2). Agustín siente su suficiencia ante la insuficiencia burlona del vulgo y de la alta sociedad, rebajada ya por todos los particulares. Ha quedado satisfecho de su obra, y no por soberbia, sino por gracia de Dios. Dios es invocado por él en los trances angustiosos. Y Dios es nuestro ayudador—dirá cuando al principio de la obra se siente desfallecer (ibid., I pref.).

No puede pasar en este apartado, como algo sin interés, el famoso argumento que Agustín esgrime cuando habla de los juegos escénicos y de los representantes o actores de los mismos. La cuestión se debate entre los griegos y los romanos. El «dialéctico de la inmanencia» resuelve la cuestión con una argumentación silogística fácil, sencilla, pero impresionante y avasalladora. «Los griegos piensan que hacen bien en honrar a los hombres de teatro, porque rinden culto a los dioses que piden juegos escénicos. Y los romanos, en cambio, no permiten que de la tropa histriónica padezca desdoro aun la tribu plebeya, cuanto menos la curia senatorial. En tal desavenencia resuelve la cuestión este argumento. Los griegos proponen: Si se ha de dar culto a tales dioses, sin duda han de ser honrados también tales hombres. Resumen los romanos: Es así que en modo alguno deben ser honrados tales hombres. Y los cristianos concluyen: Luego en manera alguna se ha de dar culto a tales dioses» (ibid., II 13). El silogismo no puede ser

más perfecto; por algo Agustín había estudiado en la escuela de Sócrates, vertida por Platón. La lógica se impone una vez más, y sale vencedor el más dialéctico, el más verdadero, el cristiano.

EL MARTIRIO COMO ARGUMENTO APOLOGÉTICO

El mártir es el verdadero seguidor del Maestro divino. Cristo se entregó a la muerte, y se entregó a ella con dulzura, porque tenía una misión divina que cumplir en ella. «Seguidme», parece alentar en el pecho del creyente. El hecho de la muerte y de la resurrección de Cristo ha sido el gran caballo de batalla de toda la crítica racionalista. Es la prueba máxima de la divinidad de la religión cristiana. Si Cristo no hubiera resucitado, nos dice San Pablo, vana es nuestra fe. El dar la vida por una causa es la máxima garantía de la veracidad de esa causa. El que desprecia los valores que el mundo le brinda, el que se hace sordo a la voz de la sirena diabólica y, cuando se le exige dar testimonio de sus creencias, se entrega con decisión y con confianza, fija su vista en la eternidad que le espera, ése es el más fiel a la doctrina que profesa. La Verdad lo exige todo de su criatura. *Totum exigit te qui fecit te (Serm.* 34,7). El martirio es la suprema prueba de fidelidad.

San Agustín asienta como verdad inconcusa que a ningún cristiano le es lícito inferirse la muerte a sí mismo *(De civ. Dei* I 22,2). Analiza escrupulosamente el caso de Lucrecia (ibid., I 19,1-2s.), el caso de Catón (ibid., I 23-24), y concluye que en ellos no se deja entrever grandeza de ánimo, sino debilidad, porque no pueden soportar, o la servidumbre de su cuerpo, o la necia opinión del vulgo (ibid., I 22,1). No debe esquivarse un pecado con otro; no es lícito a nadie darse muerte, sea cualquiera la causa que a ello le induzca (ibid., I 27). Así concluye este detallado estudio sobre la nocividad e ilicitud del suicidio: «Esto decimos, esto afirmamos, a esto damos de todos los puntos la aprobación: que nadie debe inferirse por su libre albedrío la muerte, no sea que, por huir de las angustias temporales, vaya a dar en las eternas. Nadie debe hacerlo tampoco por pecados ajenos, no sea que comience a tener uno gravísimo y personal quien no se veía mancillado por el ajeno; nadie por sus pecados pasados, por los cuales es más necesaria esta vida, para poder subsanarlos con penitencias; nadie por deseo de una vida mejor, que tras la muerte se espera, porque no se hacen acreedores, después de la muerte, de una vida mejor los culpables de su propia muerte» (ibid., I 26). Y por que la objeción no vaya flechada contra los ejemplos de suicidios que leemos en las Escrituras, Agustín responde luego (ibid., I 21). Y no es lícito al hombre darse

muerte, porque hay un precepto que dice: *No matarás*, se entiende a ningún hombre. Y el que se da muerte a sí mismo, da muerte a un hombre (ibid., I 20-21).

La objeción es inevitable: Si a nadie le es lícito matarse, a nadie le es lícito entregarse a la muerte. «Pero no mata aquel que debe servir a quien lo manda, como la espada obedece a quien la maneja» (ibid.).

El mártir debe servir a la verdad. «Vive con la verdad —dice Agustín— y muere por la verdad». Y la verdad le pone en un trance apurado. En el martirio siempre ha de haber una disyuntiva entre la verdad y el error, que puede presentarse de mil diversas maneras. El mártir en todo caso es el testigo, el testigo de una verdad para él verdadera, pero que a veces también puede ser falsa, pero sólo erróneamente para él. Los mártires de la religión cristiana son los testigos de la fe cristiana, los que dan testimonio de la resurrección de Cristo, de su vida gloriosa y pujante en los corazones de los fieles. Las persecuciones acrisolan y aumentan el número y el catálogo de los mártires (ibid., X 32,1). *Necesse est*—decía Agustín—*ut aspera sint tempora* (MA. Caillau et S. Ives, II 19). En estas estrecheces, el verdadero amante de Dios, el sufrido, el paciente, el mártir, el testigo de la verdad, muestra que los males corporales deben ser tolerados por la piedad de la fe que profesa y para encarecer más la verdad *(De civ. Dei* X 32,1). Este encarecimiento de la verdad es el valor apologético del martirio. El martirio, como apología de la verdad, es un germen de fecundidad.

Esta verdad que el mártir predica con su sangre es la fe en Cristo. «¿Qué testimonian—se pregunta Agustín—todos los milagros en que se predica la resurrección de Cristo y su ascensión? También los mártires fueron mártires de esta fe, es decir, fueron testigos de esta fe, y, dando testimonio de esa creencia, soportaron al mundo, el más enemigo y el más cruel, y le vencieron, no ofreciéndole resistencia, sino muriendo. Por esta fe murieron quienes pudieron pedir esto del Señor, por cuyo nombre fueron matados» (ibid., XXII 9). He aquí la clave del martirio: *morir por Cristo*. Y morir por Cristo implica heroicidad: «Si el uso eclesiástico lo admitiera, les llamáramos nuestros héroes» (ibid., X 21); implica una lucha hasta el derramamiento de la sangre (ibid.), implica un vencimiento de las potestades infernales, no por dones humildes, sino con virtudes divinas (ibid.).

Los paganos no tienen mártires; tienen, sí, hombres fuertes y valerosos. La ciudad de Cristo no lucha por la salud temporal contra los perseguidores, sino que no les opone resistencia por la salud eterna. Ellos, en cambio, eran ligados, encerrados, fustigados, atormentados, quemados, despedazados, pero *non*

erat eis pro salute pugnare, nisi salutem contemnere (ibid., XXII 6,1). Y, cuando habla de Sagunto, se lamenta de que todas aquellas torturas no las hubieran padecido por «la fe evangélica y con aquella esperanza con que se cree en Cristo, fundada no en el premio de un brevísimo tiempo, sino de una eternidad sin fin» (ibid., III 20). Agustín expresó esto mismo en términos más precisos al decir que al mártir no lo hace la pena, sino la causa: *Martyrem non facit poena, sed causa* (*Epist.* 204,4). Y aún más claramente en este otro lugar: *Tu ostendis poenam, ego quaero causam. Tu dicis sum passus, ego dico quare sis passus... Ergo homo Dei prius sibi eligat causam et securus accedat ad poenam* (*Serm.* 329,4). Y esta causa santa, tolerada con constancia, con paciencia, con mansedumbre y hasta con heroicidad (*De civ. Dei* XXII 6; 9) eleva al mártir al rango de ciudadano, el más destacado, de la ciudad de Dios. «A éstos (a los mártires), la ciudad de Dios los tiene por ciudadanos tanto más esclarecidos y honrosos cuanto con mayor fortaleza lucharon contra la impiedad hasta el derramamiento de su sangre» (ibid., X 21).

El martirio, como argumento apologético, es invocado por San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Los dioses paganos eran insuficientes. Se discute el punto de los dioses que no cedieron su lugar en el Capitolio a Júpiter, y la historia desmiente las vanas interpretaciones que se daban de ese hecho. Agustín agrega: «También los romanos, aunque sentían que eran vanidades, sin embargo pensaban que debía exhibirse el culto religioso que se debe a Dios, a las cosas constituídas bajo el régimen y el imperio del único y verdadero Dios... Era necesario el auxilio del Dios verdadero, que envía hombres santos y verdaderamente piadosos, que, muriendo por la verdadera religión, hacen desaparecer las falsas de entre los vivientes» (ibid., IV 29). Los mártires no son dioses, sino *hombres que lucharon por la verdad, para que brillara la verdadera religión, convencidas las falsas y fingidas* (ibid., VIII 27,1). Y porque no son dioses no les ofrecemos sacrificios ni sacerdocios, etc.; pero son incomparablemente superiores a los dioses de los paganos (ibid., 2).

El martirio entraña un valor personal y un valor social, como todas obras del cristiano. El valor personal se reduce a que el martirio es el bautismo de fuego, la caridad perfeccionada y extremada. «Tanto vale el martirio a los que mueren sin haber recibido el lavacro de la regeneración, el bautismo, cuanto les valiera el bautismo para perdonarles los pecados» (ibid., XIII 7). Agustín no duda en atribuirle tanto valor. Tal ha sido luego el sentir de la Iglesia universal. La caridad es el vínculo de la perfección y la victoria. Y si «el compendio de toda religión es imitar al que se adora» (ibid., XIII 17,2), el que muere por Cristo imita en sumo grado a su divino Maestro. Por eso reinará con El, limpio de toda inmundicia de pecado (ibid., XX 9,2). Con razón puede prorrumpirse con Agustín: «¿Hay muerte más preciosa que la que hace que se perdonen todos los pecados y se aumenten los méritos de una manera prodigiosa?» (ibid., XIII 7).

El martirio es la semilla de la nueva cristiandad. Dios ha dejado la recolección en manos de los hombres. Si el martirio es uno de los argumentos más fuertes para probar la divinidad de la religión, es precisamente por ese germen de eternidad que encierra. El mártir es el peregrino que arrastra tras sí para el amor de Cristo a los demás. Los hombres admiran sus ejemplos y reparan en ellos. Serían los más locos del mundo si su religión no fuera verdadera. De aquí que Agustín, con aquel énfasis que le es propio, escribiera: *Martyres occidit, semina sanguis sparsit, seges Ecclesiae pullulavit* (*En. in Ps.* 88 serm. 1,10). ¡Qué armonía tan suave es ésta cuando se considera en el admirable concierto del *Christus totus*, de la *Ecclesia universa!* La sangre de los mártires riega todos los miembros de Cristo, riega al Cristo total y da vitalidad a su cuerpo. *Sparsum est semen sanguinis*—dice en frase lapidaria—, *surrexit seges Ecclesiae* (*Serm.* 22,4). En la *Ciudad de Dios*, la obra por excelencia social, no podía faltar este valor del martirio. Y no faltó. La veneración de los mártires (*De civ. Dei* XXII 19) en la primitiva Iglesia es fruto de este valer. Los mártires lo son todo; por ellos obra Cristo todo; (véase, por vía de ejemplo, *De civ. Dei* VIII 6; XXII 9,10; XVIII 50; VIII 27). Y «dar la vida por el amado es la máxima prueba de amistad».

El milagro y su valor apologético

El hombre, con su soberbia radical, con ese grito desesperante de acercamiento hacia la Divinidad: *Eritis sicut dii*, no se allana a las creencias más que por la evidencia personal, real o fingida. La radicalidad humana en este sentido es absoluta. El hombre no se rinde ante la evidencia de los hechos, sino ante la admiración que le producen. Es un principio elemental de psicología. Lo impresionante, lo maravilloso, lo milagroso—digámoslo de una vez—, cautiva el interés, la admiración del hombre. Esta admiración da al ser humano ese sentido de penetración, de profundidad. Y he aquí la clave de que el misterio, ese que no se toca con la mano y que, sin embargo, avasalla y rinde la inteligencia y desmonta el corazón, contenga esa potencialidad de dominio. No sin razón se ha querido para explicar la propagación de las religiones bus-

car lo insólito, lo desconocido, lo inusitado. Y la religión católica no se ha desviado de este trámite ordinario.

El milagro—éste es el misterio y lo maravilloso—es ese inclinarse de la inteligencia ante la estupefacción de un hecho. Es que el milagro aboca al hombre a la impotencia de su razón y le muestra el camino para la comprensión de los ocultos secretos de la naturaleza. San Agustín—el mejor psicólogo que han conocido los siglos—no era ajeno a estas verdades. No es extraño que él, en el milagro, considere como un elemento de los más esenciales ese rasgo de admiración, ese salir fuera del curso natural, ese exceder el poder de nuestra limitada naturaleza. Pero—nótese bien—no es ésa «la nota exclusiva del milagro», como ha querido Van Hove [5]. Es cierto que Agustín, con insistencia, ha puesto esto de relieve en el milagro. «Llamo milagro a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla» *(De util. cred.* 16.34). «Cuando Dios obra algo contra el curso conocido y ordinario de la naturaleza, decimos que hay milagro» *(Contr. Faust.* XXVI 3). De igual modo, en el *De Trinitate,* cuando habla de los prodigios que se realizaron en el monte Sinaí, dice que son milagros, signos con alguna significación, porque *inusitato modo fiebant (De Trin.* III 5,11; 6,11).

El milagro entraña además otras dos realidades que lo completan y le dan propiamente su valor apologético. Son: ser un hecho divino y ser signo o confirmación de algo por lo cual se hace. La primera de estas dos realidades está expresada en las obras de Agustín con una claridad que deslumbra. Sin embargo, A. Michel ha escrito: «Para San Agustín no es absolutamente necesario que el milagro sea propiamente divino» [6]. No nos parece acertada la apreciación crítica que otro autor hace del citado. «No podemos comprender tal afirmación, si no suponemos en quien la escribió una imprecisión, debida a la lectura demasiado superficial de los escritos de San Agustín» [7]. Más tarde corrige la plana y alaba la labor realizada por la divulgación de San Agustín llevada a efecto por Michel [8].

Es comprensible una y otra postura desde el momento en que se distinga, dentro de la obra del Hiponense, lo que él discierne con tanta escrupulosidad. Para los hombres hay misterios, milagros, en toda la naturaleza creada, «porque hay muchos cambios cuya razón se nos oculta, y de ahí procede la selva de todos los milagros visibles» *(Epist.* 162,9). Y si no

[5] Cit. por A. Michel en DTC 10,1850s.
[6] DTC 10,1802.
[7] LEONARDO GONZÁLEZ, *Valor apologético del milagro en la «Ciudad de Dios»:* «La Ciudad de Dios», núm. extr., I vol.167 p.543-570.548.
[8] L. GONZÁLEZ, l.c., p.551.

nos detenemos a considerar los demás, es porque *assiduitate vilescunt (De civ. Dei* X 12); nos son ya tan comunes, que hemos perdido el concepto de su rareza. San Agustín distingue maravillosamente dos clases de milagros por los efectos producidos: «También entre estas obras distinguimos una dualidad: unas solamente producen admiración, otras suscitan gratitud y benevolencia» *(De util. cred.* 16,34). El milagro natural, cuando se lo considera con diligencia, es el mayor de los milagros, y, sin embargo, esto es lo más acomodado para los sentidos de los ignorantes (ibid.). En este sentido, en el sentido de causar admiración—es una especie de milagro—, no se requiere una potencialidad divina. Pone el ejemplo de un hombre volando, que causaría admiración, pero nada más (ibid.). «Absolutamente», como dice Michel, el milagro, entendido ampliamente según San Agustín, no precisa ser un hecho divino, porque, en sentido lato, milagro sería todo lo que causa admiración.

Con todo, el pensamiento agustiniano es mucho más hondo. El milagro es una obra de Dios, si no inmediata, sí mediatamente realizada por El. Esto lo afirma el Santo en muchos pasajes de sus obras (cf. *De civ. Dei* X 12; X 7 *et passim; De Gen. ad litt.* IX 18,35). Si el milagro es un ir contra las leyes de la naturaleza *(Contra Faust.* XXVI 3), un exceder el modo natural de las cosas y de las causas (ibid., XXIX 2), sólo el autor de la naturaleza puede obrarlo. Clara aparece también esta idea en cada uno de los comentarios a los milagros que San Juan narra en su Evangelio [9].

El segundo elemento del milagro era el ser signo o confirmación de algo. Esto le da ese carácter de apologético que desde la más remota antigüedad se atribuye a lo maravilloso. «Exceptuando, según principié a decir, todo esto, existen, sin embargo, otras cosas pertenecientes a la misma terrena materia que sirven para anunciar a nuestros sentidos algo divino, y con toda propiedad se denominan milagros o prodigios...» *(De Trin.* III 10,19). Este es el más cabal significado del milagro. El milagro, como signo de algo divino, es la máxima garantía de una religión. El fin discrimina los milagros, llevados a cabo por Dios o por sus santos, de los prodigios mágicos o teúrgicos de los demonios *(De civ. Dei* X 16,2). Todos los milagros del paganismo, tanto de los dioses como de los hombres, analizados por el Santo, le llevan a esta conclusión: «Son o falsos o tan inusitados, que hay razón más que suficiente para no creerlos» (ibid., XVIII 18). Y como ellos se han empeñado en hacer maravillas para embelesar a los flacos e infiltrarles su errónea y falsa religión (ibid., X 16,1), Dios ha querido

[9] *Tract. in Io.* 8,1-9; 9,1; 17,1. Cf. también *En. in Ps.* 93,8; 110,4; *Serm.* 126,3-4; 242,1; 247,2.

también probar la suya haciendo tales prodigios por medio de sus siervos, prodigios que, aunque son pequeños para Dios, sin embargo son aptos para infundir un temor saludable e instruir a los mortales (ibid.).

Cristo, como centro de la historia y de la humanidad, es el punto de referencia de todas las maravillas. San Agustín enumera todos los milagros obrados con el pueblo de Israel, como prenuncio y preludio del nuevo camino y del nuevo sacrificio de Cristo (ibid., X 17-19; 32,1-2). Los milagros son obra de Dios y prueban su religión (ibid., X 9,1; X 14-17). Los milagros obrados después de Cristo se enderezan a eso, a encarecer y dar a conocer y testimoniar su divinidad (ibid., XXII 5-9). Y sus instrumentos son los apóstoles, los mártires, los hombres de Dios, en una palabra, que por su intercesión y por sus súplicas consiguen tales gracias (ibid., XXII 9-10).

Porque el milagro es algo increíble, por eso la propagación y difusión del cristianismo es un milagro. Agustín propone una serie de puntos a creer, y al final concluye: «Si no creen que se han realizado estos milagros por medio de los apóstoles, para que se les creyese a ellos, que predicaban la resurrección y la ascensión de Cristo, nos basta este grande milagro: que el orbe de la tierra ha creído eso sin ningún milagro» (ibid., XXII 5. Pueden leerse también los capítulos 7-9).

A la luz de estos hechos ya es fácil hacernos a la idea de lo que la *Ciudad de Dios* contiene sobre la apología de la religión. No son exageradas las afirmaciones siguientes: «La *Ciudad de Dios* es la más grande apología de la antigüedad» [10]. Y otro autor: «Es una apología del cristianismo y la más potente de las que produjo la antigüedad» [11]. Así. Los argumentos que en ella se esgrimen son incontrovertibles. El autor tiene conciencia de su deber y se opone enérgicamente y enérgicamente remata esa madeja de lógica silogística, capaz de derrumbar las creencias más arraigadas.

III. LA «CIUDAD DE DIOS», ENCICLOPEDIA DE LA CULTURA ANTIGUA

El saber antiguo

La cultura griega cundió por todas las regiones del Imperio romano. Roma se tornó el emporio de la ciencia. En aquella ciudad donde anidaban todas las doctrinas, se fingían todas

[10] Cayré, *Patrologie et Histoire de la théologie* (París 1945) I p.634.
[11] Gustave Bardy, *Saint Augustin* 6.ª ed. (París 1940) p.362.

las mitologías. Los poetas, los historiadores, los filósofos, eran para unos lo destacado del pueblo; para otros, la hez de la sociedad. ¿A qué se reducía aquel saber? Se han multiplicado prodigiosamente los estudios en torno al contenido del mismo [1]. Marrou nos lo define en pocas palabras, fundado en las grandes autoridades que han estudiado el tema y en las fuentes propias. «Se puede definir en pocas palabras: era *una cultura esencialmente literaria, fundada sobre la gramática y la retórica, tendiendo a realizar el tipo ideal del orador*» [2]. Esto respondía a una larga y antigua tradición griega y romana. En realidad, todos los grandes personajes que se destacan en el pueblo romano acoplan perfectamente su saber a esta descripción. El orador era la cumbre de la cultura. La poesía llegó a responder a una necesidad artística, muelle y femenina, que ha caracterizado siempre al pueblo italiano. Decayó la poesía, surgió la historia como mero relato de hechos sin interpretación. El intelectual romano no era ni historiador, ni poeta, ni aun filósofo, aunque esto le tocara más de cerca; era sencillamente un gramático, un retórico con aspiraciones a orador.

Agustín nacía al Imperio romano. No era de familia distinguida ni noble. Su educación intelectual correspondía al hombre de clase media. Agustín estudiaba en la escuela y en los libros. Es un autodidacta. Marrou, en su *Retractatio*, se lamenta de no haber sacado de este hecho las valiosas consecuencias que encierra [3]. Es que el hombre cultivado por su cuenta con un valor y una capacidad de trabajo insuperable es un hombre, además de sabio, constante y una personalidad vigorosa. Si es verdad lo que señala el mismo autor—y que lo es dan fe de ello las obras de Agustín—, que «la ciencia en tiempo de Agustín se reducía a *la cultura general que la tradición clásica colocaba como base para la formación del orador*» [4], el estudiante de Cartago llenó plenamente su plan de intelectual. Su carrera de gramática fué brillante. El mismo nos lo atestigua en sus *Confesiones* (III 3,6). Tanto es así, que, cuando pasó a Roma el prefecto Símaco, le nombra profesor de retórica en Milán (ibid., V 13,23).

Sabido es lo que la gramática y la retórica como bases

[1] F. Baumgarten, F. Poland, R. Wagner, *Die Hellenistisch-Römisch Kultur* (Leipzip 1913); P. Girard, *L'éducation athénienne*, 2.ª ed. (París 1891); F. Lot, *La fin du monde antique et le début de moyen âge (L'évolution de l'humanité)* t.31 (París 1927); P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Nezie-hu-ng-en zu Judentum und Christentum, Handbuch zum Neuen Testament*, I 2, 2.ª-3.ª ed. (Tübingen 1912).
[2] H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París, VI, 1938) p.4.
[3] Marrou, *Retractatio*, insertada en la o.c., p.652.
[4] Marrou, o.c., p.107.

para el orador significaban [5]. La erudición, tanto de tipo histórico como mitológico, formaba parte del caudal que el orador había de tener. La vastedad de los conocimientos era profunda y ardua. Agustín supo sobreponerse a todo. Y consiguió su ideal. Fué otro momento cumbre para su vida de hombre cultivado su encuentro con la filosofía (ibid., III 4,7). La filosofía, como ayuda para el orador, era inapreciable. La filosofía, con su riqueza de ideas, le brinda un campo abierto tanto a su inteligencia como a su imaginación. Las *Categorías* de Aristóteles le abrieron los ojos a un nuevo mundo y le descubrieron las posibilidades de comprensión que él poseía. «Las entendí yo solo», dice entusiasmado el joven de Cartago *(Confess.* IV 16,28-30). Cuando más tarde toma en sus manos los libros de los platónicos, le deleitan con una sabrosidad comparable solamente a las dulzuras divinas (ibid., VII 9,13-15). Este fué un claro de luz que penetró en su espíritu y le dejó extasiado en aquella contemplación filosófica tan cara al neoplatónico (ibid., VII 10,16 *et passim)*. Agustín iba aumentando sus conocimientos. Su labor era la del investigador, la del orador: recoger datos para un futuro mejor. «Todos los teóricos latinos se han hecho una idea terrena, utilitaria, de la cultura general. De los dos aspectos de la «cultura preparatoria», han retenido sobre todo el aspecto «perfectivo» con detrimento del aspecto «activo». La cultura general es para ellos menos una formación del espíritu como función que el hecho de acumular conocimientos, materiales utilizables para el futuro orador» [6]. Agustín no se desvía de esta corriente.

Esta nota, que daría a Agustín tarjeta de ciudadano en la Roma decadente, viene contrarrestada por la conversión, por su cultura cristiana, si puede hablarse así. Agustín, con este nuevo cúmulo de conocimientos, no es ya un «hombre de la antigüedad», sino un «hombre de la Edad Media» [7]. En este sentido completa su haber intelectual y se transforma en el centro y cruce de dos edades, mejor diríamos de dos corrientes culturales, la romana en decadencia y la occidental [8]. La *Ciudad de Dios* es el paso de la una a la otra, significa sencillamente el entronque y el empalme de las dos corrientes, que han de dominar el pensamiento europeo durante varios siglos [9]. Vivimos de la cultura antigua que nos ha legado el

[5] Cf. A. GWYNN, *Roman education, from Cicero to Quintilian* (Oxford 1926); J. STROUX, *Römische Rhetorik*, ap. «Verhandlung der Versamlung deutscher Philologen», LV p.28.
[6] MARROU, o.c., p.118.
[7] MARROU, *Retractatio* p.691.
[8] S. A. TURIENZO, *La «Ciudad de Dios» en el cruce de dos edades:* «La Ciudad de Dios», núm. extr. I vol.167 p.23-63.
[9] Cf. CH. DAWSON, *Los orígenes de Europa*, trad. de F. Elías de Tejada (Madrid 1945) p.15ss.; CH. NORRIS COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. de José Carner, FCE (México 1949) p.40ss y 157ss.

autor de esta obra majestuosa, y de ella alimentamos nuestro pensamiento sociológico, filosófico y teológico. San Agustín, a esta altura, se presenta como *spätantiker Mensch* más que como *antiker und mittelalterlicher Mensch* [10]. Estas apreciaciones terminológicas de Reitzenstein tienen su verosimilitud. En realidad, San Agustín está en el cruce de las dos edades, y, absolutamente hablando, no podría decirse que sea un *tardío-antiguo,* un antiguo de la última época, sino el primer medioevalista.

Este cultivo de la ciencia eclesiástica le realza y valoriza mucho más. Su nivel intelectual adquiere una altura de gigante y es parangonable con cualquier sabio de aquellos tiempos. El cristianismo, informando aquel su saber, es lo que ha dado a la *Ciudad de Dios* ese sabor de eternidad, ese enciclopedismo que se muestra en cada una de sus páginas, porque cada página es eso, una reseña de un dato histórico, de una apreciación exegética y de un tono filosófico maduro y bien definido.

MITOLOGÍA, POESÍA E HISTORIA

Al abrir esta obra del Hiponense se halla el lector con un número considerable de citaciones, de nombres y de fechas. Es curioso constatar la comprensión extensiva de Agustín, sobre todo de las mitologías y de los misterios de las religiones paganas. ¿Dónde sorprendió el escolar de Madaura estas imágenes? Conocida y muy de su lectura ordinaria le era la *Eneida,* de Virgilio. Virgilio, para él, era el poeta encantador, el que atraía su curiosidad en aquellos tiernos años de su juventud, cuando todo su anhelo era «amar y ser amado» *(Confess.* II 2,2; III 1,1). Virgilio era aquel poeta que en medio de fábulas mitológicas le hacía llorar en su juventud, y en su niñez le deleitaba con un deleite muy semejante al verdadero (ibid., I 13,21-22). Virgilio era el poeta cuyos versos aprendían los niños desde su infancia *(De civ. Dei* I 3), y en un corazón como el de Agustín, tierno, sensible y delicado, no podía menos de encontrar un lugar seguro y bien acomodado. En él aprendió Agustín la mitología, en él aprendió muchas de las ceremonias empleadas en la consagración de los templos y de los hombres a los dioses, y en él aprendió, sobre todo, a ver las cosas remontando el sentido vulgar del pueblo, el amor a la patria y a las virtudes nobles.

[10] Cf. R.-M. REITZENSTEIN, *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch*, ap. «Vorträge der Bibliothek Warburg», I 1922-1923 (Leipzig 1934) p.24-65.

Virgilio es el poeta favorito de Agustín. «El autor esencial, el clásico por excelencia, el *summus poeta,* aquel en que se resume la cultura latina, aquel que Agustín cita con más frecuencia y más conscientemente, a quien siente siempre presente en su memoria y en su corazón, es, sin duda, Virgilio» [11]. Existen, además, entre los poetas, otros de segundo puesto en el corazón de Agustín; así tenemos a Terencio [12]. Sus versos sabrosos conservan en la obra de Agustín la frescura de la pluma del poeta. Y también es, si no familiarizado, sí conocedor de los versos de Horacio, Lucano, Perseo, Ovidio, Catulo, Juvenal. Todos se hallan citados en la obra del Obispo de Hipona [13]. La poesía fué siempre un campo abierto a su alma de místico y platónico en sus ratos de idilio y en sus ocios de oración. La poesía, como recreación y sensibilidad, es un ejercicio ascético de búsqueda del infinito. Y a Agustín le atraía esta grandiosidad de la creación, que expresará después tan maravillosamente en sus arranques contemplativos.

La mitología le ofrecía un terreno laborable y útil para la obra emprendida. Virgilio y el mismo Homero le habían colocado sobre la pista. No era ya poco el conocimiento que había adquirido sobre la materia con la lectura de las obras de estos autores. Su noticia era acabada, como lo prueba la exposición que hace a lo largo de toda la *Ciudad de Dios.* Además de estos autores, ¿tuvo otros a mano? En la antigüedad, afirma Marrou, hallamos un cierto número de profesores de mitologías donde los estudiantes podían adquirir grandes conocimientos sobre el asunto [14]. Pero la fuente más segura, en que Agustín ha adquirido su ciencia, es, sin duda, la obra, por otra parte histórica, de Varrón, tantas veces citda por él, *Antigüedades.* En ella halló pasto abundante para su inteligencia y para sus fines particulares de apologeta erudito. Las *Antigüedades* de Varrón, con su teología mítica o fabulosa, su teología civil y su teología natural, era una enciclopedia de la mitología. En ella se presentaban los dioses, los institutores de los mismos, los misterios, los hombres dedicados a los mismos; en fin, todo lo que refiere en ese análisis detallado que Agustín hace de la obra *(De civ. Dei* VI 2-4ss., explanado luego en los tres libros siguientes: VII, VIII, IX).

[11] MARROU, o.c., p.18; cf. también J. VASOLD, *Augustinus, quae hauserit ex Virgilio* 2 part. (Munich 1907-1908); H.-C. COFFIN, *The influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine,* ap. «Classical Weekly», 17 (1924) p.170-175; D. BASSI, *Sant'Agostino e Virgilio,* ap. «Annalii dell'Istruzione Media», 6 (1930) p.420-431; y demás citados también por Marrou.
[12] MARROU, l.c.
[13] MARROU, l.c.
[14] MARROU, o.c., p.129 nota 5.ª

También en alguna ocasión cita a Evemero (ibid., VI 7,1 27) e interpreta algunas cosas—por ejemplo, la cronología de la ciudad celeste y terrestre—en sentido evemerístico (cf. *Ciudad de Dios* XVIII).

Otro punto cuestionable es la cultura histórica de Agustín. Para hacernos una idea aproximada de los autores frecuentados por Agustín para la composición de su obra, y de los cuales nos señala algunos, hemos de tener presente la siguiente distinción: hay una historia profana, pagana, y otra historia sagrada, eclesiástica. San Agustín hace uso de una y de otra, y una y otra están perfectamente delineadas. Seguimos en esto a todos los tratadistas. El informador de la historia profana, en lo tocante a las instituciones y mitologías, es el viejo historiador ya mencionado, Varrón. Cita, además, a Salustio, a Tito Livio, a Floro y Eutropio [15]. Se halla también alguna reminiscencia de Tácito y aun de Suetonio [16]. Los diez primeros libros se escribieron teniendo a la vista a todos o a la mayor parte de ellos [17].

La historia sagrada, mejor la historia del pueblo de Israel, de la humanidad, desde Abrahán hasta el nacimiento de Cristo, está sintetizada en la *Ciudad de Dios.* Y se hace solamente alusión a la historia crónica o cronológica *(De civ. Dei* VIII 11; XVIII 27). Suponemos que ésta sea la de Eusebio, al que se cita expresamente en *De civ. Dei* (XVIII 25). Tal vez le fuera accesible en la traducción de San Jerónimo. Sin embargo, él nos dice que para informarse sobre las herejías ha leído atentamente la *Historia eclesiástica* de Eusebio, traducida y completada por Rufino *(De haer.* 83). Conoce, además, los catálogos de herejías de Filastro y de Epifanio *(Epist.* 222,2). Todo ello nos induce a creer que haya podido hacer uso, en la composición de esta obra, de esos materiales.

No hemos de pasar por alto otros dos autores tan dignos de loa y tan caros para el Obispo de Hipona. Nos referimos a Cicerón [18] y a Séneca. Recordemos por un momento la impresión que causó en el joven, ávido de sabiduría, la lectura del eximio maestro de la elocuencia *(Confess.* III 4,7). «Mudó —dice él con emoción—hacia ti mis súplicas e hizo que mis

[15] Las citas son fáciles de recoger, principalmente en los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios.*
[16] MARROU, o.c., p.418.
[17] MARROU, l.c.
[18] P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin.* I. *Du Manicheisme au neo-platonisme* (París 1918) p.37-38 y 264-267; G. COMBÉS, *Saint Augustin et la culture classique* (París 1927) p.22-23ss. y 69-71.

votos y deseos fueran otros». Y no era—nos advierte él—el estilo lo que deleitaba, sino lo que decía. A Agustín le eran perfectamente aplicables aquellos versos de Homero:

El olor que se pega una vez a una vasija,
le dura después mucho tiempo.

Versos que él aplicaba a la lectura de Virgilio, que se imponía a los niños. Y esto también a él le duró toda la vida. Siempre que cita a Cicerón, lo hace con veneración, se descubre, son palabras—dice—del *eloquentissimus vir*, del moderador de la república.

No menor es la fruición con que alega a Ennio Séneca. Le cree tan cercano a nosotros, que a veces se deleita en sus versos como en oráculo sagrado. ¡Cuánta admiración para el ilustre español romano! Junto a éste, y haciéndole eco, se halla Apuleyo, aquel platónico tan traído y llevado, tan citado por Agustín, porque también le había tomado afecto desde su niñez.

Por las páginas de la *Ciudad de Dios* vemos desfilar la flor y nata de la cultura antigua. No es de extrañar que ella nos sitúe, más que ninguna otra obra, en el corazón de la antigüedad. Pero es más de maravillar que ella también, con su sabor arcaico, nos brinde un regusto de modernidad, de actualidad, a lo menos en sus ideas, en sus certeras apreciaciones. Esta vasta enciclopedia del pasado es una biblioteca para todo investigador de las antigüedades clásicas. Mas aún encierra otro valor enciclopédico, que es ser

Historia de la filosofía

«El libro VIII es un compendio de filosofía, que muestra la grandiosidad del platonismo y su proximidad a las ideas cristianas» [19]. Esta es la idea más delineada que puede justificar este apartado. La *Ciudad de Dios*, como obra enciclopédica, no podía dejar de resumir a grandes trazos esta rama tan importante en la cultura de la antigüedad. La filosofía, que se despertó en Agustín al contacto con el *Hortensio*, de Cicerón, le acompañaría en todas sus avanzadas en el campo de la religión. Ya en su primera obra, en el libro *Contra academicos*, se barruntan sus pretensiones y sus aficiones. Platón le atrae, y con él los platónicos. En el libro VIII de la presente obra nos hace una historia pormenorizada de la filosofía anterior a Platón. En este análisis destaca a Sócrates, el maestro de Platón *(De civ. Dei* VIII 2-3). El platonismo le ofrece un terreno

[19] G.-P. Baker, *Carlomagno y los estados unidos de Europa*, trad. de J. G. de Luaces (Barcelona 1944) p.122. Cf. también F. Cayré, *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin* (París, VI-VII, 1947) p.141.

laborable para sus investigaciones cristianas y prueba su acercamiento a la verdad de nuestra religión [20].

San Agustín conoce algunas obras de Platón. Cita el *Timeo* nueve veces, una vez según la traducción de Cicerón (ibid., XIII 16,2) y ocho conforme a la traducción de Calcidio [21]. Cita, además, cuatro veces el *Fedón*. En general cree Combés [22] que todas las demás citaciones del mismo son de segunda mano, tomadas de Cicerón. No compartimos la opinión de Marrou cuando escribe: «Si Agustín cita el Περί κόσμου (que él cree de Platón), es según la traducción de Apuleyo» [23]. San Agustín no atribuye, como Marrou encarece de nuevo en nota, el *De mundo* a Platón. Y pensamos así, en primer lugar, porque los pasajes que el citado autor francés menciona no lo ponen de manifiesto. Las palabras de la *Ciudad de Dios: quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libro qui de Mundo scripsit* (IV 2) no implican que esta obra se la atribuya a Platón, pues del filósofo griego no dice una sola palabra en este lugar. Además, el otro pasaje que cita, tomado del sermón 242,8, no hace al caso. En él se habla simplemente de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y éter, llamado también cielo y fuego. Alude al *Timeo*, como se ve por el capítulo 11 del libro VIII de la *Ciudad de Dios*. Quizá este confusionismo le haya nacido a Marrou de que en este mismo lugar pone por subtítulo del *Timeo De Mundi constitutione*. Pero, cotejando, en realidad, bien todos los pasajes paralelos, caemos en la cuenta de que éste es el mismo *Timeo*. Así, por ejemplo, escribe: *Quanquam et de mundo et de his quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato* (ibid., X 31). Evidentemente alude al *Timeo*. Por consiguiente, el error no es de Agustín. Por otra parte, si este libro que cita escrito por Apuleyo fuera una traducción del platónico de Madaura, San Agustín, sin duda, como en otros casos, lo hubiera notado.

El Obispo de Hipona conoce, además, las *Categorías* de Aristóteles, tal vez también por la traducción debida a Mario Victorino [24]. No nos allanamos tampoco a creer que no conociera más obras, cuando también de Aristóteles panegiriza y hasta a veces señala algunos puntos de su doctrina (ibid., VIII 12).

Las *Enéadas*, de Plotino, son, sin duda, aquellos libros que, según su expresión, cayeron en sus manos en los años de su

[20] Cayré, l.c.
[21] Véanse las referencias acumuladas por Combés en o.c., p.14 n.5.
[22] Combés, p.14 n.6.
[23] Marrou, o.c., p.34 y nota 10.
[24] Marrou, l.c. Creemos en este punto de Aristóteles más aceptable el sentir de Combés (p.14 n.11), que ve en Agustín alusiones a algunas otras obras de Aristóteles.

conversión *(Confess.* VIII 2,3) [25]. Más tarde, antes de la composición de la *Ciudad de Dios,* las releyó y se apropió de su saber hasta el punto de cristianizarlo en muchos puntos. Otro platónico tan discutido y tan controvertido en la *Ciudad de Dios* es Porfirio, a quien bate y rebate en el libro X. A su lado milita también su paisano el filósofo de Madaura, Apuleyo.

En el libro VIII de la obra se dan cita todos los viejos maestros de las dos grandes escuelas; en él «trata *ex professo* de la filosofía griega» [26]. Pitágoras, Zenón, Crisipo, Espeusipo, Epicuro, estoicos, epicúreos y pitagóricos, todos en una concatenación maravillosa, hacen acto de presencia ante el implacable juez, justo y severo, encarnado en la persona de Agustín.

UNA IDEA FLOTANTE: EL MANIQUEÍSMO

Agustín vivía la problemática de su vida con un cúmulo enorme de sentimientos. El hombre en su madurez se torna un poco niño. Aquellas doctrinas que en su juventud había aprendido de los maniqueos no podían ahora vagar sueltas en su cabeza. Muchas de ellas eran aprovechables, y de hecho Agustín no las desecha, antes las depura y cristianiza. Era ecléctico, porque la verdad así lo exige. No vamos a detenernos a estudiar las etapas del maniqueísmo en Agustín. El P. Lope Cilleruelo lo ha hecho ya en un artículo interesante [27]. A nadie se le ocultan los relatos de las *Confesiones* y las controversias antimaniqueas del gran convertido de Tagaste. Queremos fijar nuestra atención en la «presencia oculta del maniqueísmo en la *Ciudad de Dios*».

A la verdad, hemos de decir que Agustín se da cuenta de que está luchando contra una realidad, y a veces los denigra con un argumento *ad absurdum.* Explica el precepto de *No matarás. Unde et quidam hoc praeceptum etiam in bestias ac pecora conantur extendere, ut ex hoc nullum etiam illorum liceat occidere. Cur non ergo et herbas et quidquid humo radicitus alitur ac figitur? nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere; ac per hoc potest et mori; proinde etiam, cum vis adhibetur, occidi» (De civ. Dei* I 20). Agustín no desprecia ocasión. Cuando su pluma se va deslizando, flota siempre en su imaginación aquel error que le hizo permanecer alejado de la verdad por largo tiempo. Y esta idea, que desde su más tierna edad abrigó en su mente, no le abandonará nunca.

El maniqueísmo, con su concepto de mal, con su dualismo, dejó en el autor de la gran obra una huella imborrable. También aquí, pensaba él, era posible la cristianización. El Apocalipsis y las Epístolas de San Pablo le enseñaban algo parecido. Y con la Biblia y el maniqueísmo se trabaría la nueva función. «Más tarde, Agustín—escribe Combés—lloró sus errores, pero las lágrimas no pueden borrarlo todo. Las ideas de la juventud, por mucho que uno quiera librarse de ellas, dejan siempre una huella en el fondo del alma; y tanto más durable es esa huella cuanto el alma luchó más para defenderla y sufrió más al abandonarla. Pues bien, esta huella nos parece marcada con claridad en el concepto que se forma San Agustín en la *Ciudad de Dios.* La opone a la ciudad de Satán, y corresponde a la idea maniquea de las dos potencias que se disputan el mundo. Agustín la corrige, no concediendo al Mal ni la eternidad ni la influencia del Bien, y sobre todo afirmando que el hombre es libre para resistir. Pero esta corrección no le impide ver en la vida, bajo todas sus formas, moral, social y política, un combate perpetuo entre los principios enemigos. Esa visión será el fondo y, por decirlo así, el alma de su doctrina» [28]. Gilson se opuso a este punto de vista de Combés y adujo varias razones contra esta tesis [29]. «En caso de escoger—dice el P. Lope—, confieso que la tesis de Combés se acerca más a la verdad, a mi juicio, que la de Gilson» [30]. El P. Lope, en el mismo artículo, va desbaratando una a una todas las razones aducidas por Gilson. Nos creemos dispensados de hacer este estudio. Sin embargo, es interesante reseñar aquí la posible filiación de la idea agustiniana de Filón o de Ticonio. La de Filón queda positivamente descartada desde el momento que no se prueba que San Agustín tuviera un conocimiento de su obra. Aunque, en realidad, las coincidencias ideológicas son numerosas, sin embargo, mientras no se pruebe la influencia, hemos de achacarlas a la fuentes comunes usadas por uno y otro; Filón, judío-helenistas, y Agustín, maniqueo-cristianas. En cuanto a Ticonio, donatista, si bien es verdad que Agustín conoce sus *Reglas (De doctr. christ.* III 31,44), con todo, la doctrina que en ellas se enseña dista mucho de ser la agustiniana. Es un problema exegético.

«En una palabra—concluiremos con el ilustre agustinólogo agustino—, tenemos que excluir también cualquiera filiación

[25] En torno a Plotino en relación con San Agustín ha habido una larga controversia en la que han tomado parte Grandgeorge, Bouillet, Alfaric, a quien intentó rebatir Theiler, que últimamente ha visto su tesis inconsistente ante la crítica sólida y bien documentada de P. Henry.

[26] CAYRÉ, l.c.

[27] L. CILLERUELO, *La oculta presencia del maniqueísmo en la «Ciudad de Dios»:* «La Ciudad de Dios», núm. extr. I vol.167 p.475-509.

[28] G. COMBÉS, *La doctrine politique de Saint Augustin* (París 1927) p.36, cit. por el P. Lope, p.492.

[29] E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París 1943) p.241.

[30] CILLERUELO, l.c.

fundada en una comunicación literaria. La única filiación admisible, la que da forma concreta y perfecta al afán dualista que observábamos en el joven Agustín, es la Sagrada Escritura, y especialmente San Pablo»[31].

Así, la obra de San Agustín se nos presenta «como una enciclopedia del conocimiento»[32]. En él, especialmente en la *Ciudad de Dios*, se personan todas las enseñanzas de la antigüedad, todos los errores, todas las herejías; todo el mundo antiguo, diríamos, se asoma por el balcón abierto a la modernidad, balcón que identificamos con la *Ciudad de Dios*.

IV. LA CIUDAD DE DIOS, HERMENEUTICA DE LA HISTORIA

¿Filosofía, teología o hermenéutica?

Como preámbulo a este estudio es preciso adelantar el concepto agustiniano de historia. Sintetizando y recogiendo los valiosísimos estudios preparados sobre este punto, nos reduciremos a presentar las conclusiones de Amari sobre el objeto de la historia, conforme a la doctrina agustiniana: «La determinación del objeto histórico—dice—comprende un triple orden de hechos.

El primero comprende los acontecimientos en el sentido genérico de *res gestae*. En él encontramos las locuciones *spatia temporum, volumina temporum, contextus ordo saeculorum, series saeculorum, ordo temporum*, que indican el orden temporal y el desarrollo ordenado en él de los hechos.

El segundo orden determina la naturaleza de estos hechos, refiriéndolos a los hombres y a la acción de Dios en el tiempo: *gesta divina et humana*.

El tercer orden especifica el ámbito de los hechos humanos, poniendo como objeto propio de la *historia* el género humano como colectividad.

Se forma el objeto de la historia por un conocimiento exclusivamente humano, por la *scientia*. Pero un conocimiento histórico más elevado, la *sapientia*, manifestará otro orden de hechos como objeto de la historia: tal es el de la lucha interna del individuo, que se transporta a la historia de los ángeles y al género humano»[1].

En estos breves esquemas puede resumirse todo el concepto

[31] Cilleruelo, a.c., p.505.
[32] G. P. Baker, l.c.
[1] G. Amari, *Il Concetto di Storia in Sant'Agostino* (Roma 1950) p.28-29. Cf. también M. F. Sciacca, *Il concetto di storia in S. Agostino:* en «La Ciudad de Dios», núm. extr. p.187-206.

agustiniano de historia. Este concepto implica toda la problemática agustiniana, tanto de orden metafísico como teológico. El dualismo maniqueo y la lucha antipelagiana tienen cabida en esta concepción excepcional del proceso histórico. En el capítulo siguiente haremos unas someras consideraciones sobre el hombre en las *Confesiones* y el hombre en la *Ciudad de Dios*, considerado como ese eje en torno al cual gira la historia de la humanidad entera, con su destino eterno y ultraterreno. La historia, para San Agustín, no es, como para Bernheim, «la ciencia que relata y expone en su nexo causal los hechos del desarrollo del hombre en sus manifestaciones como ser social»[2], sino que es la ciencia que, sobre ciertos principios de interpretación, da sentido eterno a los hechos humanos. Tal vez sea una definición con prejuicios, pero en realidad así lo creemos. En la historia agustiniana entran como constitutivos tres elementos esenciales: el hombre, Dios y los hechos. Sobre este fundamento intentaremos exponer con brevedad la controversia tan acalorada en nuestros días.

En los dos últimos decenios principalmente se ha agitado entre los estudiosos la cuestión sobre el sentido de la historia. La historia, como problema, ha acuciado la mente de todos los intelectuales, precisamente porque el hombre va construyendo su historia y porque se ha llegado a decir que el hombre es historia. La discusión versa sobre el mismo título de esta ciencia. La filosofía de la historia es el gran caballo de batalla. Contra la filosofía de la historia se han aducido razones de todo género. A partir de 1947, Rahner, para quien la historia es una «divina comedia»[3], volvió a poner la cuestión sobre el tapete. Y, desde esta fecha, los estudios se han multiplicado[4]. La teología de la historia, en oposición a la filosofía, ha ido ganando terreno. Se objeta a la filosofía de la historia que: 1.° La historia se ocupa de hechos concretos y contingentes, mientras que la filosofía tiende más bien a un conocimiento de universales, de razones «madre». 2.° Que el suceder humano se desarrolla en un campo sobrenatural, en una atmósfera edénica y redimida, mientras que la filosofía no se remonta a esas alturas[5]. A pesar de que estas razones hayan sido

[2] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichts Philosophie*, trad. ital. (Milano 1907) p.12-13, cit. por Amari, p.26.
[3] H. Rahner, *Grundzüge katolischer Geschichtstheologie:* «Stimmen der Zeit», CXL (1947) p.408-428.
[4] Vid. M. Flick, Z. Alszeghy, *Theologia della storia:* «Gregorianum», XXXV (1954) p.256-298. También G. Thils, *La théologie de l'histoire. Note bibliographique:* «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XXIV (1950) p.89-95. En este artículo se hace referencia a un centenar de publicaciones, que a partir de esta fecha ha ido en aumento.
[5] Cf. R. Ceñal, *Filosofía y teología de la historia:* «El problema

o quieran ser desbaratadas por los defensores de la filosofía de la historia, con todo, la filosofía, en un sentido estricto, no es aplicable a la historia. La historia, vista desde la otra orilla, es decir, vista desde el punto de mira divino, tiene un sentido universal, pormenorizado, sí, pero general y determinado. Sin embargo, una determinante de este sentido es el hombre mismo, el hombre que toma parte en estas gestas. Para el hombre, la historia es eso, un fluir de acontecimientos, un correr de años, de obras y de sucesos, con un origen y un fin determinados y concretos. La trascendencia de los hechos no va entrañada en los hechos mismos. Los hechos en sí, en cuanto acciones de tal hombre, no llevan esa mira trascendental. El hombre no investiga la causa de tales hechos; sabe que fué tal hombre el que los hizo; busca, sobre todo, el motivo de esas acciones, y ese motivo es ya interpretativo, hermenéutico, no intrínseco al hecho mismo. El papel de la filosofía, aplicada a un hecho, es sencillamente el de inquirir la causa eficiente, el autor de tal hazaña; quizá se extienda también a los motivos, pero no pasa de ahí.

La teología de la historia, como ciencia histórica, viene también rebajada y objetada por los que propugnan la filosofía de la historia. Unos y otros pretenden ser exclusivos. La teología no abarca todo lo que se refiere a Dios. «Las valoraciones históricas emanadas de cara a lo trascendente, contra el pensar de algún autor, no son teología por necesidad» [6]. Cierto que hay una teodicea—invención de Leibnitz—que es de cuño esencialmente filosófico. La teología, como tratado de Dios—ése es el concepto puro y genuino—, no abraza los aconteceres humanos sino en cuanto que todo lo que se sucede viene regido y gobernado por la Providencia. Además, si es verdad que el mundo, la humanidad después de la caída, restaurada por Cristo, tiene un destino sobrenatural, eterno, no lo es menos que por la luz de la razón puede seguirse ese desenvolvimiento lento de años, de fechas y de hazañas. La teología, aplicada a la historia, se reduciría a una mística de la humanidad, en cuanto que se emplearía en buscar a Dios en cada uno de los acontecimientos y en inquirir su influjo en cada una de las obras realizadas.

Esta divergencia entre filosofía y teología de la historia ha sido la ocasión de que otros autores hayan ensayado una tercera vía. Se debatían Padovani y Ottaviani, los dos representantes de la cultura italiana. La polémica versaba sobre la existencia de leyes reguladoras de los acontecimientos. Ottaviani proponía una nueva ciencia con el nombre de *praxiología*, o ciencia de la práctica, no en el aspecto deontológico, o de lo que deben hacer los hombres, sino de lo que hacen. A este fin formulaba una serie de leyes praxiológicas: *Leyes de los deseos y de las necesidades; leyes de interés y leyes de la fenomenología del sentimiento* [7]. Este formalismo en la historia tiene perfecta cabida dentro del margen de la *Ciudad de Dios*, sin prejuzgar polémica alguna. Estas leyes son leyes que rigen y vigen en las páginas de esta gran obra. La ley eudemonológica expresada por Ottaviani en estos términos: *Todo hombre tiende a la conservación indefinida y a su total felicidad*, se formula y se menciona frecuentemente en la *Ciudad de Dios*.

Sin embargo, estas leyes no surten el efecto esperado, porque simplemente nos proporcionan un ángulo del triángulo antes propuesto para una solución verdadera de los problemas históricos. Séanos permitido adelantar aquí un término que, sin prejuzgar esta problemática, nos conducirá al fin. El término empleado por nosotros es el de «hermenéutica de la historia». La hermenéutica—hoy tan manoseada, justamente porque el hombre es el centro de las cosas—implica una interpretación, un elemento subjetivo, en el que radicará la objeción contra ella. San Agustín explica la palabra ἑρμηνεία. Significa interpretación *(De civ. Dei* VII 14). Los hechos en sí no encierran ninguna significación concreta y determinada. Los hechos son tales en relación con este o con el otro que los considera. Aislados, independientemente de un sujeto que les dé una significación, mejor, una interpretación, no son más que meros efectos producidos por una causa, que a veces será racional, el hombre; a veces natural, diríamos irracional, animales o elementos. Se objetará que en este sentido convertimos la historia en puro subjetivismo, en conciencia fáctica, pero ideal, de realidades. La objeción sería digna de aprecio en caso de que simplemente se redujera a esto nuestra hermenéutica. Hay aún otros elementos que la integran y contornean soslayando esta dificultad. Resulta que el hombre que interpreta estos hechos ha de hacerlo, indudablemente, con criterios personales; pero a la vez hay otros criterios estables, fijos y generales, para todos los acontecimientos. Estos serán los criterios o formas de la hermenéutica. Así, pues, no hay ni filosofía ni teología de la historia; existe una hermenéutica de la historia, una interpretación filosófica o teológica de la historia. Los hechos no son filosofía ni teología; solamente el que los analiza puede darles un sentido filosófico o teológico en conformidad con ciertas leyes o formas de hermenéutica.

della storia», p.60-64, cit. por el P. G. del Estal en *La «Ciudad de Dios» ante el curso de los tiempos:* «La Ciudad de Dios», número extr. I vol.167 p.207-283; p.2-39.

[6] G. DEL ESTAL, l.c., p.241.

[7] Cit. por V. CAPÁNAGA, *Introducción general:* BAC, *Obras de San Agustín* I (Madrid 1946) p.248.

A la luz de estas consideraciones es fácil ya la solución de este otro problema: La *Ciudad de Dios*, ¿qué es, filosofía, teología o hermenéutica? Ante todo, hemos de hacer notar que San Agustín no se contenta con ser un mero expositor o narrador de hechos; quiere algo más. Habla de los males de las guerras púnicas y escribe: *Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae (De civ. Dei* I II 18,1). Su papel será el de dar sentido a la historia, interpretar los hechos, como hace en cada uno de los capítulos de esta gran obra.

A tenor de sus conclusiones, los defensores de cada una de las apreciaciones apuntadas resuelven la cuestión a su favor. A raíz del centenario de la muerte del «gran Africano a la antigua»—como le llama Unamuno—, la controversia se acentuó. Padovani [8] se decidió resueltamente por estudiar la *Ciudad de Dios* como teología de la historia, al paso que otros, Ruotolo [9], por ejemplo, seguían considerándola en el viejo sentido de filosofía. Más modernamente se han dividido las partes: unos la llamarían metafísica de la historia [10]; otros, *filosofía cristiana de la historia* [11]. Empero, nos afirmamos y nos inclinamos a nuestra apreciación. La *Ciudad de Dios* es una hermenéutica de la historia, cuyos principios de interpretación son los siguientes, son lo que podíamos llamar las constantes para la recta interpretación de la historia, independientes y añadidas a los criterios personales, individuales del hermeneuta, que podrán ser leyes del interés, del sentimiento, de las necesidades o de los deseos.

1.º La Providencia

La Providencia en el pensamiento agustiniano es la clave de la solución para todos los conflictos y para todos los enigmas. Agustín, que sintió sobre su ser la mano cariñosa y paternal del gran Padre en aquel su peregrinar por los arrabales del placer, no podía desligar al mundo de su corriente vivificadora. Sobre mí—diría Agustín si viviera entre nosotros—, la mano de Dios tendió su palma. Su providencia me guió, y su auxilio poderoso dirigió mis pasos por los asendereados caminos de la vida. Las *Confesiones* son un canto a la Providencia desde su primera página, aquel pórtico divino que

[8] U. Padovani, *La «Città di Dio» di S. Agostino, teologia e non filosofia della storia*: «S. Agostino. Rivista di filosofia neo-scolastica», supplemento speziale, XXIII (1931) p.220-263 (reproducido en *Filosofia e teologia della storia* [Brescia 1953] p.29-75).

[9] G. Ruotolo, *La filosofia della storia e la «Città di Dio»* (Firenze 1932).

[10] Cf. E. Cabo, o.c., p.12-138.

[11] Cf. Del Estal, l.c., p.245.

nos abre el *sancta sanctorum: Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Confess.* I 1,1), hasta el augusto colofón: *A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur; sic, sic accipietur, sic invenietur, sic aperietur* (ibid., XIII 38,53). Y el mundo —la humanidad es como el hombre *(Serm.* 81,9)—, por consiguiente, no puede ser ajeno a la mano de la Providencia.

El providencialismo es la tesis desarrollada a lo largo de la *Ciudad de Dios*. «La historia, antes de realizarse en el tiempo, ha florecido en la eternidad, en el consejo de los pensamientos divinos o de la presciencia del Creador» [12]. La historia realizada no es otra cosa que la ampliación de la imagen divina, forjada en los talleres de la eternidad. Esta tesis es la culminación de toda la creación. Todo lo abarca la Providencia, *ab angelo ad vermiculum*, desde el más encumbrado serafín hasta el más vil gusanillo de la tierra *(De div. quaest. 83* q.53,2), desde el ángel y el hombre hasta las florecillas de la tierra *(De civ. Dei* V 11). Desde esta cumbre, la historia aparece como *un poema inefable*, lleno de encanto y de poesía (ibid., XI 18; *Epist.* 138,1,5; 166,5,13). Los males, los contratiempos, las adversidades, son las antítesis que embellecen los poemas. Todo bajo el régimen de la Providencia se torna dulce, agradable y bueno: *Deus, per quem universitas, etiam cum sinistra parte perfecta est (Sol.* I 1,2). El problema del mal, que tanto acuciaba a la antigüedad y que tanto agitó a Agustín en su juventud, quedaba así maravillosamente soslayado. El mal es necesario para la hermosura del universo, como los fondos negros en la pintura. Pero, si San Agustín no olvidó nunca este aspecto, profundizando más en las Escrituras, lo completó y subordinó a otro aspecto superior. «El acento cargado antes *sobre la necesidad del mal* para el esplendor de la hermosura del universo *pasa a la bondad del fin* por el cual es permitido; el optimismo sucedió al pesimismo» [13]. La *Ciudad de Dios* es la apoteosis de la Providencia en su gobierno del mundo. El mal queda reducido a la mínima expresión, porque el fin de la Providencia, al permitirlo, es la bondad, la belleza del universo. Así, la Providencia integra el punto esencial para la interpretación de los males acaecidos a lo largo de la historia.

Sin embargo, la Providencia parece estar en contradicción con la libertad humana. A San Agustín no se le ocultó esta objeción. Cuando trata de rebatir el hado *(fatum)*, lo hace con una energía inigualable. Se enfrenta con el dilema propuesto por Cicerón y lo soslaya de modo sorprendente. Cicerón objeta: «Si son sabidas todas las cosas futuras, sucederán en el

[12] V. Capánaga, l.c., p.229.

[13] A. Rascol, *La Providence selon S. Augustin*: «Dict. de Th. Cath.», fasc.106-107 III cols.982-983.

mismo orden en que se presupo que sucederían; si sucederán en este orden, es cierto el orden de las cosas para Dios, que las presabe; si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de las causas, porque no puede hacerse algo a lo cual no haya precedido causa eficiente alguna; si es cierto el orden de las causas, por el que se hace cuanto se hace, todo lo que se hace es obra del hado. Si esto es así, nada hay en nuestra potestad y no hay albedrío de nuestra voluntad» *(De civ. Dei* V 9,2). El mismo argumento, con retruécano, propone para negar la presciencia. «Aprisiona—dice Agustín—al espíritu religioso en tales estrecheces, que le hace elegir en la disyuntiva: o pende algo de nuestra voluntad o hay presciencia de los futuros» (ibid.). Cicerón prefirió el hombre a Dios, y conservó en el hombre la libertad, negando a Dios el ser presciente del futuro. En cambio, «contra todos estos sacrílegos e impíos atrevimientos, nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan y que nosotros hacemos por libre voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. Pero no decimos que el hado haga todas las cosas; decimos más, que el hado no hace ninguna. El orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni designamos con el nombre de hado. Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las causas no se sigue que no penda nada del arbitrio de nuestra voluntad, porque también nuestras voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que las voluntades de los hombres son causas de las acciones humanas» (ibid., 3). Así quedaba solucionado el dilema y rebatido Cicerón. No hay, por consiguiente, oposición entre la presciencia divina y la libertad humana. Es indudable que el problema no es de poca trascendencia y que es difícil de resolver. Agustín lo veía con claridad. Quizá no para todos fueran claros sus argumentos. Pero, ante todo, campea la idea de la Providencia tomando parte en todos los acaeceres, hasta de los humanos, que es de donde nuestra voluntad parece excluirla.

Esto que Agustín señala, como una verdad inconcusa, en el hombre, lo plasma con mayor claridad al dar significado providencial a la historia. Dios castiga por igual a justos y a pecadores, a malos y a buenos, ¿por qué? Porque plugo a la divina Providencia invitar a penitencia a los malos con ese flagelo y enseñar la paciencia a los buenos. A este tenor, ha preparado bienes eternos para los buenos y justos, y bienes temporales, con males eternos, para los malos y pecadores (ibid., I 8,1). La Providencia es el recurso máximo para los conflictos. Cuando los móviles humanos no basten y cuando sean suficientes, la Providencia ha de imperar siempre, para

que los destinos de la humanidad sigan el curso que tienen prefijado. La Providencia es la razón de que muchos cuerpos, aun de los justos y santos, queden sin sepultura, y de que otros la hayan recibido y de que los patriarcas mandaran que se los sepultara (ibid., I 13). La Providencia corrigió y allanó la soberbia de los filósofos (ibid., II 7) y ordenó para fines buenos las desastrosas muertes de los reyes de Roma (ibid., III 15,1-2; 16). La Providencia concedió al Imperio romano tan vastas latitudes (ibid., IV 3; 15) y da a los buenos y a los malos el reino (ibid., IV 33), y la divina Providencia constituye los reinos humanos, y de su voluntad penden su dilatación y su duración (ibid., V 1; 21). En manos de ella están todos los devenires, y todos los acontecimientos de la historia y de ella y a ella debe atribuirse todo (ibid., I 1; V 2; 19; VII 30).

La Providencia, por consiguiente, no puede separarse de la historia y de su desenvolvimiento y ha de considerarse como un elemento para la interpretación de los aconteceres. Pláceme dar fin a este apartado con las brillantes palabras de un conferencista: «San Agustín no fué pesimista, porque escribió contra los maniqueos; no fué optimista, porque luchó contra Pelagio; no fué escéptico, porque se rebeló contra los académicos; no fué fatalista, porque rechazó el *fatum* de los romanos; fué sencillamente providencialista [14].

2.º Cristo en el centro de la historia

Cristo, en la concepción agustiniana de la humanidad, lo es todo. El es el nuevo Adán que da vida al género humano, El el Redentor que nos libró de nuestra caída, El el único y el verdadero Mediador. En Adán cayó toda la humanidad, y desde entonces, desde los albores de nuestra existencia, desde los primeros vagidos del paraíso, la vida del hombre fué un suspiro, un anhelo, un ansia de redención y, por tanto, de Redentor. Cristo era visto desde aquellas lejanías como el futuro Dominador, el que había de librar a la humanidad, rota y desgarrada, del profundo abismo en que yacía. La historia así viró hacia Cristo. Y Cristo, al aceptar su encarnación, aceptó el más trascendental de los deberes: dar un nuevo ser a las cosas, a los hombres y a la humanidad. Se diría que aceptó el ser Creador del hombre nuevo.

Hay una expresión en la *Ciudad de Dios* que sintetiza este pensamiento de expectación y de viraje hacia Cristo. *Prophetica historia* llama San Agustín a la narración en que se refieren primordialmente las cosas que llevan algún significado fu-

[14] E. Cabo, o.c., p.44.

turo y secundariamente las que van tan unidas a éstas, que, aunque no signifiquen nada, sin embargo no impiden a aquéllas su significación y la completan *(De civ. Dei.* XVI 2,3). Esta es historia, porque narra los hechos pasados, y es profética, porque los narra de tal forma que prenuncia los futuros (ibid., XII 10,2; X 32,3). Esta es la mente del profeta y ésta su intención: hacer historia con significación mesiánica[15]. Es cierto que quien desea interpretar la historia de Israel con ojos puramente racionales, sin tener para nada en cuenta este hecho, la venida que se espera de Cristo, no la interpretará como es, porque Cristo es uno de los ejes para la recta hermenéutica. Sin Cristo, la historia es ininteligible. Precisamente el significado profundo de los hechos narrados, como pretéritos, en las historias anteriores a Cristo, está vuelto hacia esa imagen. En torno a Cristo se desarrolla la historia antigua. Frente a Cristo se desenvuelve la contemporánea a El y sobre Cristo gira la posterior. Cristo es la conjunción de dos edades; Cristo es el lazo de unión, la intersección de dos coordenadas: la providencia de Dios y la libertad humana.

Sin Cristo, la historia es un caos, porque El es la luz que la ilumina. San Agustín es cristocéntrico; todo lo hace girar en torno a Cristo. El mundo antiguo es preludio de Cristo: los antiguos ritos, los antiguos sacrificios (ibid., X 4-6), los milagros, las profecías, con sus fondos de trascendencia (ibid., X 8-17), todo. En los libros XV, XVI y XVII discurre largamente sobre la revelación de Cristo desde los orígenes del género humano. Cristo es el fundador de la Ciudad de Dios (XVIII 1). Cristo mantiene así la corriente divina que circula por los hombres, pero la conserva, porque es el Mediador.

Cristo Mediador es otra realidad que se concatena con ésta, y sin la cual el hombre se siente aprisionado. Hay un capítulo en el libro X de la *Ciudad de Dios* que nos da en síntesis la obra redentora de Cristo por medio de la mediación; es el capítulo 20. Cristo es mediador, porque se hizo hombre sin dejar de ser Dios, y para salvar a todo el hombre, vistió todo el hombre, se echó sobre sus hombros todo su ser mancillado y enfermo (ibid., X 27). Las artes teúrgicas de Porfirio y de los griegos eran insuficientes para la total purificación. Cristo llenó esta laguna y la anegó con la sobreabundancia de su gracia. Este camino de purificación, de renovación, no faltó a

[15] Cf. J. Obersteiner, *Augustins «Civitas Dei» und die Geschichts theologie der Bibel:* «La Ciudad de Dios», núm. extr., I vol.167 p.313-352; y la numerosa bibliografía por él citada para la teología bíblica de la historia. Para el cristocentrismo en el pensamiento agustiniano, principalmente en la *Ciudad de Dios,* véase E. Scano, *Il cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino* (Torino 1951).

los hombres de la antigua ley ni a los anteriores a la promulgación de la misma (ibid., X 25). De esta suerte, Cristo se asume la soberanía de la justificación y se torna en *purgator et remunerator* para las dos ciudades y es *veracissimus potentissimusque mundator atque salvator.* Individualmente, fuera de El nadie se libra, nadie se ha librado y nadie se librará: *nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur* (ibid., X 32). El es el camino universal para la liberación y salvación de las almas. El es el principio para el mismo efecto (ibid., X 24). El es el Mediador que alargó la mano a los caídos y sumidos en lo profundo de la miseria (ibid., X 31).

En lo social, Cristo, fundando su Iglesia, la religión cristiana, nos proveyó de un medio de salvación. La liberación y purificación del alma queda supeditada a la religión cristiana. Esta institución de Cristo, institución en pro de la comunidad, de la sociedad de los fieles, es el único camino verdadero, real, seguro con firmeza de eternidad (ibid., X 32,1-3). El cristianismo así toma un realce y una pujanza no igualados. Su crecimiento se opera por la virtud divina: *Gratia Dei desuper veniente, per lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto misso de caelo subinde cives eius accrescunt* (ibid., XX 17). A partir de este hecho, de la encarnación de Cristo, la historia no puede comprenderse sin Cristo. De aquí nace que el cristocentrismo, Cristo, sea un criterio para la recta inteligencia e interpretación de los aconteceres históricos.

3.º Los dos amores

Agustín pensaba así: En mi ser hubo una lucha, lucha a muerte, entre dos seres que anhelaban sorprenderme. ¿Por qué, pues, no podré deducir que esto es la historia? Desde este momento comenzó a ser original Agustín. La historia comenzaba bajo esta visión de dualidad de amores. Agustín trasladó el drama de su vida a los acontecimientos de la historia. De esta manera, el hombre se engranaba en la corriente vital de los acaeceres históricos y brindaba un nuevo título a la hermenéutica. Con esta grandiosa concepción se explicarían todas las luchas, todas las guerras, porque todas ellas serían eso, una lucha entre dos amores: el egoísmo y la caridad.

Esta contrariedad de quereres la halló Agustín en el fondo más abisal de su alma. «Hay en el alma dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra parte lo que le falta a ésta... De este modo, las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y, discordando, destrozaban mi alma» *(Confess.* VIII 5,10). En la arena del corazón de Agustín se peleaba la más despiadada de las batallas, *de meipso*—dice él—adversus meipsum (ibid.,

VIII 11,27). De esta contradicción personal sacó Agustín una triste experiencia, pero a la vez contagiosa y vivificadora: el cristianismo como lucha. Esta concepción, en el terreno de lo social, es la base de la Ciudad de Dios.

Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui (De civ. Dei XIV 28). He aquí definido el origen inmanente de las dos ciudades. En este pasaje se resume todo el gran despliegue de comparaciones y semejanzas que San Agustín emplea a través de sus diversos escritos. La explicación de esto viene dada en los libros que integran la segunda parte de la *Ciudad de Dios.* Pero, sobre todo, un pasaje del *De Genesi ad litteram* nos exhibe todos los caracteres de estos dos amores en que vemos abunda el mundo. Dice así: «Estos dos amores, santo el uno e inmundo el otro; social el uno, y el otro, individual; uno que mira por el bien común por la sociedad celestial, y el otro que busca en el bien común la propia utilidad, por su arrogante deseo de mandar; el uno, obediente a Dios; el otro, su émulo; uno tranquilo, turbulento el otro; pacífico uno y sedicioso el otro; prefiriendo uno la verdad a las alabanzas de los que yerran, y ávido el otro de alabanzas; uno amistoso, envidioso el otro, queriendo uno para el prójimo lo que quiere para sí, y anhelante el otro de someter el prójimo a sí; uno, rigiendo al prójimo para utilidad de éste, y el otro para la suya propia. Estos dos amores precedieron en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y *distinguieron las dos ciudades, fundadas en el género humano bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que administra y ordena todo lo creado» (De Gen. ad litt.* XI 15,20). He aquí en pocas palabras el carácter específico de los dos amores. Este es uno de los hallazgos máximos en la historia: la especificación del ser por el amor. *Cada uno es lo que ama (Serm.* 121,1). Si la operación sigue al ser, el ser sigue al amor y en el amor se completa. Precisamente en esto radica la genialidad de la concepción. Todas las obras históricas son productos del amor, del amor santo, social, o del amor perverso, privado, egoísta. Partiendo de este supuesto, es fácil explicarlo todo. Las guerras civiles, un ejemplo en la de Sila y Mario, fueron y son obra de la pasión de dominio, de alabanza, de amor propio *(De civ. Dei* II 23,1-2; 14,1-2). El amor propio, la propia honra y la propia gloria fué el motivo de que Régulo volviese, después de arengar en el Senado contra Cartago, a sus enemigos (ibid., I 15,1-2); de que Lucrecia se diera muerte por haberse visto violada (ibid., I 19-1-3); de que Catón se quitara la vida por no soportar la victoria de César (ibid., I 23-24); y esta misma pasión fué la causa de que se infligiera la muerte al hermano de Rómulo (ibid., III 6). A esta

misma causa han de revocarse todos los reinados desastrosos de los reyes romanos y la corta regencia de los cónsules, porque dice Virgilio hablando de Tarquinio: «Siempre ha triunfado en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria» (cf. *De civ. Dei* III 16). La gloria es el único móvil de todos los actos puramente humanos, y Agustín así interpreta todas las acciones de la antigua historia romana, que expone con profusión de datos y de citas.

En cambio, la historia de la ciudad de Dios florece en el campo del amor santo, de la caridad perfecta, de ese amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo. Buena prueba de ello son los libros XV, XVI, XVII. Lo es también el galardón que se les da, el descanso eterno, la estabilidad de las moradas eternales.

Con este nuevo punto de vista se completa la hermenéutica de la historia en lo que tiene de historia humana, de libertad del hombre. No es sólo la Providencia la actora en este drama de lo histórico; no es sólo Cristo el fin exclusivo de esta epopeya de la humanidad. Toma también parte en ella, y como protagonista hasta cierto punto, el hombre, este hombre concreto, con su destinación eterna y su cristocentrismo radical. Este hombre que, mientras viaja en esta peregrinación, lleva el signo de la trascendencia, el del *uti* agustiniano, que significa viaje; no el de *frui*, que indica reposo, gozo, disfrute. Este hombre da a la historia una directiva según su amor; por eso el amor es el quicio de lo histórico, porque el hombre es la parte activa de la misma, porque, como el ser del hombre se concreta por lo que ama, el ser de la historia bajo la Providencia y en dirección a Cristo se centraliza por el amor del que va tejiendo esta historia. Así, la visión exacta de la historia para San Agustín es una hermenéutica de los hechos históricos, fundada sobre ciertos criterios de interpretación, que él emplea en la *Ciudad de Dios* y que son los personales y constantes, y éstos son los tres apuntados: la Providencia, Cristo y los dos amores, que se identifican con el hombre.

V. LA «CIUDAD DE DIOS» Y LAS «CONFESIONES»

LA APTITUD DE AGUSTÍN

Se ha presentado un problema en torno a las dos obras cumbres del Obispo de Hipona. El problema consiste en esta pregunta: ¿Para qué estaba dotado naturalmente San Agustín, para componer las *Confesiones* o para escribir la *Ciudad de*

Dios? Para dar respuesta adecuada a esta pregunta es preciso tener en cuenta algunas observaciones. En San Agustín, en su personalidad, encontramos una paradoja, paradoja profunda y fecunda. La paradoja se apoya precisamente en esto. Toda la vida de Agustín se redujo a aquello que él expresaba ya en sus *Confesiones,* si bien luego «sublimado»—sin que la palabra encierre un sentido freudiano—: «Y ¿qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado?» (II 2,2). Y también: «Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante» (III 1,1). Y amar, como define Agustín, es un apetito *(De div. quaest. 83* q.53,2); el amor es un ímpetu que no puede permanecer inactivo, es un ímpetu que empuja por necesidad *(En. in Ps.* 121,1). El amor es un movimiento hacia algo, hacia fuera; es una emigración del corazón. Si, pues, amar es vivir en el amado, a lo menos intencionalmente, síguese que el hombre no piensa en sí. Y he aquí lo paradójico en Agustín. Rodeado y enfrascado toda su vida en mil amores con signo negativo en su primera etapa y positivo después, nunca descuidó su interior. Aquí brilla una paradoja fecunda: amar, que es igual a vivir fuera de sí y preocuparse de sí en sí.

Esta paradoja explica toda la vida de Agustín. Su vida, entregada, diríamos modernamente, al apostolado, al exterior, y su interioridad. Y el problema culmina en esto: ¿Qué nota dominaba más en su vida? Porque justamente en la respuesta a este interrogante se hallará la clave para la solución del problema anterior. Es cierto que es difícil delinear y delimitar estas dos cualidades que adornaban y equilibraban el ser del gran Africano. A juzgar por su abundante cosecha literaria, debe pensarse en que Agustín estaba hecho para entregarse, para comunicarse, y sobre esta comunicación, sobre la comunidad funda sus monjes. Según esto, su aptitud nativa sería para lo social, para lo comunitario, para el cristianismo. Y ésta es la labor que brilla y resplandece en cada uno de los capítulos de la *Ciudad de Dios.* Lo social—ya hemos hecho mención de ello—es el punto básico del cristianismo. Primero la sociedad, la Iglesia, y luego, mediante su valoración, se valora el individuo. En este sentido, la *Ciudad de Dios* es una obra esencialmente cristiana, sin que esto quiera decir que las demás no lo son. Simplemente queremos decir que el argumento, la composición y el desarrollo de esta gran obra es de tipo puramente cristiano, es el primer ensayo sobre la esencia del cristianismo, como algo social. Las *Confesiones,* desde este punto de vista, es una obra sencillamente enfocada hacia una visión del cristianismo, la interioridad, la intimidad, tan recomendada en los Evangelios y en todos los libros sagrados; pero no pasa de ser una visión parcial. Psicológicamente es la obra

del valer imperecedero por la penetración y profundización de los grandes enigmas y de las grandes deformidades que encierra el ser humano. Sin embargo, el cristianismo no es simplemente inferioridad; si así fuera, nos podrían tachar un poco de protestantes. Los dos factores, el interno y el externo, el interior y el exterior, se expresan con profusión y convencimiento en los escritos sagrados.

«San Agustín—ha escrito alguien—no «nació» para escribir su obra *De civitate Dei.* Como nacer, seguramente nació para no escribirla. El que en realidad la escribiera, más que a una propensión nativa, ha de atribuirse a una madurez conquistada. Dicho en forma más concreta: «Nativamente», San Agustín vino dotado para escribir las *Confesiones;* por eso mismo no lo estuvo para escribir la *Ciudad de Dios.* Las *Confesiones* toman su motivación de un *pathos* de intimidad, mientras que la *Ciudad de Dios supone temple público*» [1]. No estamos del todo conformes con estas tan valiosas apreciaciones. A decir verdad, hablando así—conste que no parece manera acertada de hablar—, San Agustín no «nació» para escribir ninguna obra; nació para seguir los impulsos de su amor. Y el amor le arrastró a todo esto. Es innegable que su ansia de interioridad, de intimidad, le capacita para escribir las *Confesiones;* pero esto no le resta en nada la capacidad para escribir la *Ciudad de Dios.* Hago esta afirmación porque en la *Ciudad de Dios* se conjugan los dos términos de la paradoja a que antes aludíamos, mientras que las *Confesiones* es sólo un buceo por el mundo de los incomprensibles misterios del ser del hombre. No sería arriesgado decir que San Agustín escribió la *Ciudad de Dios* porque, sin escribirla, su ser, en lo que tenía y valía, que era su amor, no quedaría completado. Yo prefiero decir que nació para escribir la *Ciudad de Dios,* intuyendo la propia vida, no escribiéndola.

Así es perfectamente inteligible aquello de que antes se entendía la *Ciudad de Dios* por las *Confesiones;* en adelante se entenderán las *Confesiones* por la *Ciudad de Dios.* Esta última es la obra del Agustín completo y total, del Agustín erudito y psicólogo, mientras que las *Confesiones* es la obra del psicólogo en actitud orante ante el Dios personal, buscado por mí y encontrado para mí. Las *Confesiones,* en este sentido, pueden concebirse como una introducción a la *Ciudad de Dios* [2], porque es una visión parcial del ser humano, en cuanto relacionado con Dios y desligado de la sociedad, es decir, solitario, aislado.

[1] TURIENZO, S. A., *La «Ciudad de Dios» en el cruce de dos edades:* «La Ciudad de Dios», núm. extr., I vol.167 p.23-63.
[2] G. AMARI, o.c., p.143.

El hombre y su concepción

El problema, en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*, es único. Sólo con una diferencia: que en la *Ciudad de Dios* se integra, mientras que en las *Confesiones* se esboza. El enigma del hombre en una y otra obra es la cumbre de la más brillante exposición. «Esta concepción integral que abarca todo lo creado, desde la más alta «luz espiritual» hasta la «materia informe», constituye el fondo de esas dos grandes obras, las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, en las que el Santo Doctor se propone resolver el más íntimo problema de la vida espiritual e inmortal, tanto en los hombres como en los ángeles» [3]. Este es el centro de las dos obras.

En las *Confesiones* toma conciencia de sí mismo por primera vez el hombre; en la *Ciudad de Dios* la toma la humanidad. Por eso esta obra ha sido llamada «las *Confesiones* del mundo antiguo» [4]. El hombre frente a Dios es el tema que ocupa la atención de Agustín en estas grandes avenidas de su pensamiento. Dejando a un lado de momento la imagen, tan trillada, del hombre diluído en el tiempo y con tendencias de eternidad, tan bellamente expuesta en las *Confesiones*, queremos fijarnos un poco en aquella otra imagen del *homo peregrinus*, que entraña en sí todo un mundo de significación metafísica y trascendente. Desde la primera página de la *Ciudad de Dios* hasta la última se ve flotar a este hombre, que, en tendencia de lo eterno, se pierde entre las cosas temporales. La Ciudad de Dios, la compañía de la región celestial peregrina entre la maldad del mundo, sin pensar que es precisamente en esta refriega donde se completa y se perfecciona. La Ciudad de Dios, peregrina entre la ciudad terrena, es el símbolo más acabado del hombre, distendido en el tiempo, según la imagen tan conocida de las *Confesiones*.

Si Agustín desarrolla esta imagen del hombre en torno a la humanidad, es por una idea vieja ya en su concepción, es porque considera la humanidad como un hombre y a ella le atribuye todos los devenires de la vida peregrina del hombre. Su vida está reflejada en el relato de la *Ciudad de Dios*. «No tiene la felicidad de una fuente la ciudad y de otra el hombre, puesto que la ciudad no es otra cosa que una multitud concorde de hombres» *(De civ. Dei* I 15,2). La misma imagen emplea en el capítulo 3 del libro IV. Se propone probar que es más feliz el hombre que, con ser pobre, está contento con su escasa fortuna que aquel otro que, siendo rico caudalosísimo, siempre está asaltado por los temores y por las preocupaciones. Así, las ciudades, con el ruido de las guerras y con la pólvora de su armamento, siempre están inseguras y nunca gozan de plena paz y seguridad, porque el hombre es en la ciudad lo que una palabra en un discurso. «El mundo—diría en un sermón—es como el hombre: nace, envejece y muere» *(Serm.* 81,9). A la verdad que el mundo no es la mole corporal, sino los moradores. El mismo lo expresa en estos términos: «Mundo se llama no solamente a esta fábrica que Dios hizo, cielo y tierra, mar, las cosas visibles y las invisibles, sino también a los habitantes del mundo se llama mundo, como se dice casa a las paredes y a los que la habitan» *(In Epist. Io.* tr.2,12; *In Io. Evang.* tr.2,11; *In Epist. Io.* tr.4,4; la idea está muy esparcida por las obras del gran Doctor).

El hombre agustiniano así está enraizado en el mundo, vive en el mundo y gira hacia la eternidad. De entre estos hombres hay unos que, abandonando todas las cosas, tienden, sin declinar, hacia la altura, hacia su verdadera patria. Y el amor los hace ciudadanos de esta patria. En cambio, hay otros que, errantes y vagando por el mundo, con el amor puesto en las criaturas, se derraman al exterior y pierden sus posibilidades para la patria celestial. Son lo que Agustín llama en un cierto sentido el mundo. «¿Quién es el mundo? Los habitadores del mundo, como se dice casa a sus moradores. Esto ya está dicho muchas veces y no os lo repetimos con fastidio. Al oír mundo en mala acepción, no entendáis sino los amadores del mundo, porque lo habitan por el amor, y porque lo habitan merecieron tal nombre» *(In Epist. Io.* tr.4,4; también tr.2,12; *En. in Ps.* 105,5). He aquí el origen y la procedencia de las dos ciudades, de la concepción existencialista del hombre. El hombre, como «ser en el mundo», en el auténtico sentido agustiniano, es el morador del mundo, que lo habita por el amor. El hombre tiene que estar en el mundo, pero puede no habitar en él. En otras palabras, diríamos: tiene que ser en el mundo, pero no tiene necesariamente que amarlo, porque habitar es eso, vivir con el amor sobre una cosa.

Las *Confesiones* son una explicación de este pensamiento en torno al hombre. No necesitamos extendernos mucho para hacer ver las grandes corrientes del pensamiento de San Agustín que circula en uniformidad de pulsaciones por estas dos obras maestras. El hombre, como peregrino de eternidad y cruce de dos amores, es el tema de ambos escritos. Pero en la *Ciudad de Dios* hay algo más profundo y de mayor raigambre, porque es la obra social por excelencia del gran escritor africano. Esa corriente se ha hecho savia común para todo el pensamiento posterior. Por esa idea, extendida hasta la humanidad entera

[3] P. Muñoz, *Psicología de la conversión en San Agustín: I. Introducción al problema de la gracia y los dos amores:* «Gregorianum», fasc.1 (1941) vol.22 p.9-21 p.12.

[4] E. Gilson, *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin* (Montreal 1947) p.49-50. Cf. también Ruotolo, o.c., p.13-14.

en un entronque largo y seguro, desde la autoridad suprema hasta el más ínfimo de los vasallos, todo en armonía perfecta, se han guiado todas las sociedades desde hace quince siglos. Y hoy la política no tiene otra salida que tornar a las obras cumbres, a buscar el modo de asegurar la paz, eso que no se encuentra, porque se busca descartando a Cristo, a su Iglesia, que es la suprema autoridad para esta causa. Se ha olvidado que la sociedad no es para los hombres, aunque también lo sea, sino—y esto es lo principal—los hombres son para la sociedad. La paz no es fruto de una reunión, sino de la buena conciencia y de la comunión con la auténtica depositaria de la paz que Cristo vino a traer con la espada a la tierra. Esa paz venía para los hombres de buena voluntad. Lean y relean una vez más el libro XIX de la *Ciudad de Dios*, que es «el mejor tratado que se ha escrito de sociología», y en el encontrarán los grandes de hoy las gigantescas proporciones que alcanzan los pilares de la paz radicada en la Iglesia, custodia fiel de la palabra de Cristo, «por el que reinan los príncipes y los jueces ejercen la justicia».

La «Ciudad de Dios» y la posteridad

No nos es permitido pasar en silencio un punto referente a la repercusión de la *Ciudad de Dios* en la posteridad, tanto en el orden social como en el orden cultural e intelectual. Ya desde un principio, Pablo Orosio tomó como método de construcción histórico el seguido por el Obispo de Hipona en esta obra [5]. Luego, Genadio de Marsella, el gran enemigo de San Agustín, le censura por sus muchos escritos y le aplica aquellas palabras de la Escritura: *In vaniloquio non deest peccatum* [6]. Sin embargo, esta censura del marsellés no rebajó en nada la gran autoridad que adquirieron los escritos del santo Obispo.

En lo político, mejor, en lo social, su influencia comenzó a notarse a partir del período carolingio. Los grandes principios sentados en la obra sobre el régimen de los reinos y sobre su sumisión a la Iglesia comenzaron a ser puestos en vigor por Carlomagno. El nuevo emperador era el más asiduo lector de la magna obra del Doctor de la Gracia [7]. Ya su primer biógrafo, Eginardo, lo hacía notar en estos términos: *Delectabatur libris S. Augustini, praecipueque his qui «De civitate Dei» praetitulati sunt*. La importancia que a esta obra se daba, puede colegirse de las grandes traducciones que por mandato de los

[5] P. Orosio, *Historiarum libri septem*: PL 31,635-1374.
[6] Genadio de Marsella, *De scriptoribus ecclesiasticis*: PL 58, 1079s.
[7] Eginardo, *Vita Caroli Magni*. Cf. G. P. Baker, o.c., p.115-122; E. Cabo, o.c., p.57. Y en general todos los tratadistas.

emperadores se hicieron. Durante el pontificado de Bonifacio VIII tornaron a vigir los principios agustinianos, si bien un poco excesivos y con aditamentos que superan el pensamiento de San Agustín. La bula *Unam sanctam*, donde se expone la teoría de las dos espadas, que gobernó el Medioevo, quizá de cuño egidiano, tal vez tendencioso, quería ser la expresión más genuina de aquel principio: La Iglesia y el Estado son dos poderes soberanos, pero la Iglesia está encargada del régimen de los mismos imperios (Mager). El atentado de Anagni fué el momento más peligroso del ataque que el cesarismo imperial emprendió contra la Iglesia. «Fué aquel—diremos con el doctor Cabo—en que Felipe el Hermoso enviaba a Nogaret a Anagni para que escupiera la dignidad de Bonifacio VIII, cuando aún restallaban como un látigo sobre la carne impura del despotismo cesáreo las palabras de la bula *Unam sanctam*». Cuando moría el Pontífice, Dante podía escribir: «He visto a las flores de lis entrar en Anagni y dar vinagre y hiel a Cristo» [8]. Se estaban cumpliendo entonces aquellas palabras del gran sociólogo Agustín: «Cuando la ciudad terrena dictó leyes tocantes a la religión, le fué preciso a la Iglesia disentir y no conformarse con ellas y ser aborrecida de los que opinaban lo contrario, sufrir sus odios, sus enojos y el ímpetu de sus crueles persecuciones» (*De civ. Dei* XIX 17). Pero las grandes ideas de Agustín vieron, por fin, una acogida venturosa. En lo social, la influencia de la *Ciudad de Dios* ha sido avasalladora. En realidad, en términos más o menos precisos, siempre los Estados se han guiado por las directivas trazadas por el gran Africano.

Queremos, sobre todo, fijarnos en su influjo en el mundo intelectual, en el mundo de las ideas. Desde que la filosofía de la historia se consideró como ciencia, todos los tratadistas han vuelto sus ojos a esta gran obra. Se la ha estudiado en sus diversos aspectos de filosofía y de teología de la historia. Se la ha considerado en sus relaciones con la *scientia nova* o *teoria scientifica* de Juan Bautista Vico, a quien se ha creído fundador de la filosofía de la historia [9]. Otón de Freising (*De duabus civitatibus* 1158), Dante (*De monarchia* 132,1), Ruperto de Deutz (1135) y Joaquín de Fiore (1202), en el Medioevo, fueron los representantes del legado especulativo del gran Obispo de Hipona. Joaquín de Fiore, con su división de edades en edad del Padre, edad del Hijo y edad del Espíritu Santo, intentó acercarse en lo posible a la distinción de épocas de la *Ciudad de Dios*.

Modernamente hay dos hombres principales, además de

[8] E. Cabo, o.c., p.63.
[9] Cf. P. Billeri, *S. Agostino e Giambattista Vico* (Pisa 1887); también C. Butti, o.c., p.76-94.

otro, que no han podido desligarse de San Agustín, que merecen especial mención en esta rama del saber que brota del frondoso tronco de las obras del Hiponense. Me refiero a Benigno Bossuet y al conde de Maistre. Más modernamente, podían citarse a F. Schlegel, Soloviev y Vito Fornari, que han seguido la inspiración y el espíritu agustiniano. Es indispensable y en todo punto aparecen los dos, los primeros citados de la época moderna. Bossuet desarrolla en su obra *Discurso sobre la Historia universal* toda la ideología agustiniana. El subtítulo de la misma dice así: *Para explicar la continuación perpetua de la religión y de las varias mutaciones de los imperios* [10]. El sentido providencialista que en ella se emplea nos recuerda los grandes esfuerzos realizados por Agustín para demostrar al pueblo romano el influjo del Dios uno y verdadero, que aun en medio de las persecuciones ejerce sobre sus fieles, mejor, sobre sus criaturas. Pudiéramos añadir que la continuación de este escrito histórico—providencialista—es la obra del conde de Maistre titulada *Las veladas de San Petersburgo*, que lleva por subtítulo lo siguiente: *Coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia* [11]. El propósito aparece claro en este sobrenombre y la realización a través de toda la obra. Prueba de que las obras no son más que una glosa a la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, es el prefacio de la obra de este último, en la que cita y encomia la concepción agustiniana.

En nuestro tiempo se ha virado de nuevo hacia ese monumento de la cultura y de la ciencia universal, y los grandes devenires de la historia, que humanamente no encuentran solución, se encajan perfectamente en la concepción llevada a cabo en la *Ciudad de Dios* por Agustín. Se ha proclamado la «vuelta a San Agustín» como remedio último a los grandes pecados de nuestros días. La separación creciente, en algunos países abiertamente y en otros con más clandestinidad, entre la Iglesia y el Estado, ha llamado una vez más a San Agustín a la hora presente. Sería ésta la mejor lección que el mundo debió haber aprendido en el décimosexto centenario de su nacimiento. Así, la ciudad celestial, que va reuniendo de entre los mortales ciudadanos para sus moradas, llegaría a abrigar en su seno a todos los peregrinos de la eternidad que viajan sobre el vacío del tiempo. Se podría hacer hoy la invitación que Agustín dirigía a aquella Roma rota y disoluta, quebrantada por la profanación de sus dioses y desgarrada por la angustia intensa de la desventura sufrida. «Arrebata ya, ¡oh Roma!, la patria celestial, por la cual trabajarás muy poco y en la cual reinarás

[10] B. BOSSUET, *Discurso sobre la Historia universal*, para ... trad. de Miguel Joseph Fernández (Madrid 1769).
[11] J. DE MAISTRE, *Las veladas de San Petersburgo*, trad. Apostolado de la Prensa (Madrid 1909).

siempre y de verdad. Allí no hay para ti el fuego vestal ni la piedra del Capitolio, sino el único y verdadero Dios, que no señalará límites a tu poder ni a la duración de tu imperio. Sin comparación más gloriosa es la ciudad soberana, donde la victoria es la verdad, donde la dignidad es la santidad, donde la paz es la felicidad y donde la vida es la eternidad» *(De civ. Dei* II 29,1-2). Y, una vez en esta patria, después de la vida —porque la vida es lucha (ibid., XIX 5)—, el hombre hallará el consuelo a su mortal desconsuelo, porque *ibi vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine* (ibid., XXII 30), sin olvidar que *la vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal* *(En. in Ps.* 103,4,17).

VI. LA «CIUDAD DE DIOS» Y SUS EDICIONES

LOS MANUSCRITOS Y EDICIONES LATINAS

La fijación del texto de la *Ciudad de Dios* no está aún bien definida a pesar de la gran cantidad de manuscritos que han llegado a nosotros, índice de la gran difusión que alcanzó en la Edad Media. En un primer inventario de los manuscritos llegaron al número de 250 los ejemplares completos y de 60 los parciales [1]. Más tarde, Wilmart ha registrado más de 350 [2]. De aquí la gran confusión entre familias y la gran dificultad para fijar el texto definitivo. Es verdad que, después de la edición de Dombart-Karlb, los diez primeros libros quedaron prácticamente fijados y sin necesidad de nueva añadidura y nueva aportación. Con todo, a partir de 1929, en que se publicó la última edición, no se ha vuelto a hacer una edición tipo y modelo a seguir. Esperamos que un día pueda algún estudioso de las bellezas literarias y de las antigüedades clásicas darnos el texto íntegro y auténtico. En el entretanto, esperemos y sea la esperanza nuestra salvación.

Esta indecisión e imprecisión en la fijación del texto nos ha guiado a aceptar como texto para esta nueva edición el de Migne. No es mucho lo que los investigadores han aportado después de él para este propósito, si exceptuamos el manuscrito de Corbie. Lo creemos hasta que la crítica en este caso pruebe con sus valiosas investigaciones su falta de autoridad. No

[1] A. DE LABORDE, *Les manuscrits a peintures de la Cité de Dieu de St. Augustin* I (París 1900) p.73-129.
[2] A. WILMART, *La Tradition des grandes ouvrages de Saint Augutin:* «Miscellanea Agostiniana», II (Roma 1931) p.257-315.

hemos añadido ni introducido en él variación alguna. Migne, accesible para el público, es ya suficiente para los lectores a los que, en general, se dirige la Biblioteca de Autores Cristianos.

Nuestra versión

El estilo literario, dulce y sabroso, rico en ritmo y melodía y cargado de períodos, que se aprecia en la *Ciudad de Dios*, hace difícil la labor al traductor. En realidad, en San Agustín se distinguen perfectamente dos estilos, si no del todo diversos, sí en su estructuración. Uno es el estilo retórico, pulido y de gusto ciceroniano, en el que la frase se alarga y se prolonga indefinidamente en períodos simétricos y asimétricos, con ritmo y poesía, pero que para la traducción es con frecuencia difícil, porque en ocasiones no pueden reducirse las frases, viéndose el traductor en la precisión de añadir de su cosecha algo, para que, al dividir la frase, no quede sin sentido. El lector podrá apreciarlo, y sabrá disculpar, por razón de la inteligibilidad.

Hay otro género de estilo, que es el espontáneo, el del corazón, diríamos. El corazón, cuando habla, no tiene palabras para expresarse; le basta lo que anhela. Así relampaguea en chispazos palpitantes de vida, en frase corta, limada, sí, pero siempre inteligible y siempre profunda, como son profundas las ideas del corazón, porque también el corazón las tiene. Y Agustín en este género es un genio. Las *Confesiones*, las *Cartas*, los *Sermones*, todas las obras íntimas y circunstanciales son de este género, porque, cuando Agustín hablaba, hablaba con el corazón y privaba a la lengua de sus palabras. Los períodos aquí son cortos y de fácil comprensión, porque las razones del corazón puede otro corazón entenderlas con facilidad, no así las de la inteligencia, que es lo que ocurre en la *Ciudad de Dios* y en los *Diálogos* de Casiciaco.

Precisamente toda la dificultad para una traducción accesible de esta gran obra radica en esto, en que la *Ciudad de Dios* es una obra de períodos largos, de oraciones subordinadas, que adquieren una extensión desmesurada y dificultan en sumo grado la labor. Ante esta dificultad, hemos procurado e intentado principalmente dos cosas: inteligibilidad y literalidad, pero no excesiva. Lo primero, porque en muchos pasajes el lector quiere resolver algunas dudas, y, si falta la inteligibilidad, quedan tan oscuras como antes. Lo segundo, porque usar un sentido abiertamente libre es deshacer el texto de su verdadero y típico contenido. Creemos que la traducción debe ser lo más fiel posible, sin excederse por una parte ni por otra, ni por una literalidad minuciosa ni por una libertad indebida. Hemos procurado que

la lectura de San Agustín corra suelta, para lo cual hemos dividido, en cuanto es posible, los períodos en frase corta, tan del gusto del día. Es dificultosa esta división de períodos, por lo que en muchas ocasiones no queda otro recurso que establecer como criterio único la letra y atenerse a ella, si no con literalidad rabiosa, sí sin distanciarse mucho. Esperamos que la presente traducción sea benignamente aceptada por el público de habla española, al que está dirigida.

A U T O C R I T I C A

(*Retractationes* 2,43: PL 32,647s.)

CAPITULO XLIII

Los veintidós libros de la «Ciudad de Dios»

1. En el entretanto, Roma fué destruída por la invasión e ímpetu arrollador de los godos, acaudillados por Alarico. Los adoradores de muchos dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya, es el de paganos, empeñados en hacer responsable de dicho asolamiento a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargor desusado hasta entonces. Por lo cual, yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé por mi cuenta escribir estos libros de la *Ciudad de Dios* contra sus blasfemias o errores. La obra me tuvo ocupado algunos años, porque se me interponían otros mil asuntos que no podía diferir, y cuya solución me preocupaba primordialmente. Esta gran obra de la *Ciudad de Dios*, por fin, quedó concluída en veintidós libros. Los cinco primeros van dirigidos contra aquellos que pretenden una prosperidad tal para las cosas humanas, que estiman necesario para ello el culto de los innumerables dioses que suelen adorar los paganos. Y sostienen que estos males surgen y abundan porque se les prohibe tal culto. Los cinco siguientes son una réplica a aquellos que defienden que estos males no han faltado ni faltarán nunca a los

mortales, y que varían entre grandes y pequeños, según los lugares, los tiempos y las personas. Mas añaden que el culto politeísta es útil y provechoso por la vida que ha de seguir a la muerte. Estos diez libros refutan esas dos vanas opiniones, contrarias a la religión cristiana.

2. Mas, a fin de que nadie nos reproche que desbaratamos la postura ajena y no afirmamos la propia, la segunda parte de esta obra, que comprende doce libros, va encaminada a eso. Si bien es cierto que, cuando la necesidad lo exige, también en los diez primeros afirmamos nuestra postura y en los doce últimos rebatimos la contraria. Los cuatro primeros libros de esta segunda parte versan sobre los orígenes de las dos ciudades, de la Ciudad de Dios y de la ciudad del mundo. Los cuatro siguientes, sobre su proceso o desarrollo, y los cuatro últimos, sobre sus fines propios y merecidos. Así, los veintidós libros, que se ocupan de las dos ciudades, han recibido el título de la mejor, y se intitulan de la *Ciudad de Dios*. En el libro décimo no debió señalarse como milagro, en el sacrificio de Abrahán, la llama de fuego del cielo que discurrió entre las víctimas divididas, porque esto se le mostró en visión. En el libro décimoséptimo, aquellas palabras que se dijeron de Samuel: *No era de los hijos de Aarón*, debieron más bien expresarse así: «No era hijo del sacerdote». Costumbre más legítima fué que los hijos de los sacerdotes sucedieran a los sacerdotes difuntos. Entre los hijos de Aarón, en efecto, se cuenta el padre de Samuel; pero no fué sacerdote, ni tampoco de sus hijos, como si le hubiera engendrado el propio Aarón, sino como todos los de aquel pueblo se dicen hijos de Israel. Esta obra comienza así: *Gloriosissimam civitatem Dei.*

CAPUT XLIII

1. Interea Roma Gothorum irruptione, agentium sub rege Alarico, atque impetu magnae cladis eversa est; cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine Paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo Domus Dei, adversus eorum blasphemias vel errores, libros *de Civitate Dei* scribere institui. Quod opus per aliquot annos me tenuit, eo quod alia multa intercurrebant, quae differre non oporteret, et me prius ad solvendum occupabant. Hoc autem *de Civitate Dei* grande opus tandem viginti duobus libris est terminatum. Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperare volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum quos Pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur; et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. Sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui fatentur haec mala nec defuisse unquam, nec defutura mortalibus, et ea nunc magna, nunc parva, locis, temporibus, personisque variari: sed deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant. His ergo decem libris duae istae vanae opiniones christianae religioni adversariae refelluntur.

2. Sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderet; id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur. Quamquam ubi opus est, et in prioribus decem quae nostra sunt asseramus, et in duodecim posterioribus redarguamus adversa. Duodecim ergo librorum sequentium primi quatuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi. Secundi quatuor, excursum earum sive procursum. Tertii vero, qui et postremi, debitos fines. Ita omnes viginti et duo libri, cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut *de Civitate Dei* potius vocarentur. In quorum decimo libro non debuit pro miraculo poni in Abrahae sacrificio, flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisse (c.8); quoniam hoc illi in visione monstratum est. In septimo decimo libro, quod dictum est de Samuele: *Non erat de filiis Aaron* (c.5 n.2); dicendum potius fuit: «Non erat filius sacerdotis». Filios quippe sacerdotum defunctis sacerdotibus succedere magis legitimi moris fuit, nec ita in filiis Aaron reperitur pater Samuelis; sed sacerdos non fuit nec ita in filiis ut eum ipse genuerit Aaron, sed sicut omnes illius populi dicuntur filii Israel. Hoc opus sic incipit: *Gloriosissimam civitatem Dei.*

LA CIUDAD DE DIOS

(CONTRA LOS PAGANOS)

LIBRO I

Increpa a los paganos, que imputaban a la religión cristiana, que prohibe el culto de los dioses, las calamidades del orbe, en especial el reciente asolamiento de Roma por los godos. Trata de las gracias y desgracias que en esta ocasión, como suele suceder, fueron comunes a los buenos y a los malos. Por fin, refrena la procacidad de los que impugnaban el pudor de las doncellas cristianas, violado por la soldadesca.

PROLOGO

Motivo y plan de la presente obra

He tomado por mi cuenta, carísimo hijo Marcelino, en esta obra a instancia tuya preparada y a ti debida con promesa mía [1], contra aquellos que anteponen sus dioses a su Fundador, la defensa de la gloriosísima Ciudad de Dios, ora en

---

LIBER I

Paganos reprehendit, qui orbis calamitates, maximeque Romanae urbis recentem a Gothis vastationem christianae religioni qua deorum cultus prohibetur, tribuebant. Agit de commodis et incommodis, quae tunc bonis et malis, ut solet, fuerunt communia. Illorum denique retundit procacitatem, qui christianarum feminarum violatum a militibus pudorem obiectabant.

PRAEFATIO

De suscepti operis consilio et argumento

Gloriosissimam civitatem Dei, sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens [1], sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam [2], quoadusque iustitia convertatur in iudicium [3], deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace

[1] Para esta clase de notas entre corchetes véase *Notas complementarias* al final de cada libro.
[1] Hab. 2,4.
[2] Rom. 8,25.
[3] Psal. 93,15

el actual discurso de los tiempos, ora en aquella estabilidad del descanso eterno, que ahora espera por la paciencia, hasta que *la justicia se convierta en juicio,* y luego ha de alcanzar por la perfección con la victoria final y la paz perfecta. Empresa grande y ardua; pero *Dios es nuestro ayudador.* Sé muy bien el caudal que es menester para intimar a los soberbios la excelencia de la humildad, con la cual la alteza, no la que es hurto de la arrogancia humana, sino la que es don de la divina gracia, trasciende todas las cumbres terrenas, que se bambolean al compás de los tiempos. El Rey y Fundador de esta Ciudad, de la que me he propuesto hablar, declaró a su pueblo en la Escritura el sentido de aquel divino oráculo que dice: *Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia.* Mas esto, que es privativo de Dios, también lo pretende para su alma soberbia el espíritu hinchado, que se complace en que se diga en su alabanza:

> Perdonar a los vencidos y abatir a los soberbios.

Por lo cual no hemos de pasar en silencio decir de la ciudad terrena (que, en su afán de dominar, aunque le estén sujetos los pueblos, ella es dominada por su libídine [2]) cuanto el plan de la presente obra exija y nuestras posibilidades permitan [3].

---

perfecta, hoc opere a te instituto, et mea promissione debito, defendere adversus eos qui Conditori eius deos suos praeferunt, fili charissime Marcelline, suscepi. Magnum opus et arduum: sed Deus adiutor noster est [4]. Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina, temporali mobilitate nutantia, non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat. Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populis suis sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* [5]. Hoc vero quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus affectat, amatque sibi in laudibus dici,

> Parcere subiectis, et debellare superbos [6].

Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat, et facultas datur.

[4] Ps. 61,9.
[5] Iac. 4,6; et 1 Petr. 5,5.
[6] VIRGIL., *Aeneid.* I.6 v.854

CAPITULO I

DE LOS ADVERSARIOS DEL NOMBRE DE CRISTO, A QUIENES EN EL ASOLAMIENTO DE LA URBE LOS BÁRBAROS PERDONARON POR REVERENCIA A CRISTO

Y esto precisamente porque de esta ciudad proceden los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios. De entre los cuales, unos, enmendando el yerro de su impiedad, llegan a ser buenos ciudadanos en ésta; otros, empero, arden en odios tan fogosos contra ella y son tan ingratos a los evidentes beneficios de su Redentor, que hoy en día no podrían pronunciar palabra contra ella, si, cuando huían del hierro hostil, no hubiesen hallado su vida, de la que tanto se ufanan, en sus sagrados templos. ¿O es que no son enemigos de Cristo aquellos mismos romanos a quienes los bárbaros, por respeto a Cristo, perdonaron la vida? Testigos son de esto las capillas de los mártires [4] y las basílicas de los apóstoles que en aquella destrucción de la Urbe acogieron a cuantos en ellas se refugiaron, tanto suyos como ajenos. Hasta allí llegaba la furia encarnizada del enemigo; allí ponía fin el exterminador a su saña; allí llevaban los misericordiosos enemigos a quienes habían perdonado la vida fuera de aquellos lugares, para que no cayesen en mano de los que no tenían tal misericordia. Aun estos mismos, que en las demás partes eran inhumanos y causaban estragos a fuer de enemigo, en llegando a aquellos lugares, donde les estaba vedado lo que por derecho de guerra les estaba permitido en otras partes, refrenaban toda la furia

---

CAPUT I

DE ADVERSARIIS NOMINIS CHRISTI, QUIBUS IN VASTATIONE URBIS PROPTER CHRISTUM BARBARI PEPERCERUNT

Ex hac namque existunt inimici, adversus quos defendenda est Dei civitas: quorum tamen multi, correcto impietatis errore, cives in ea fiunt satis idonei: multi vero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum, tamque manifestis beneficiis Redemptoris eius ingrati sunt, ut hodie contra eam linguas non moverent, nisi ferrum hostile fugientes, in sacratis eius locis vitam, de qua superbiunt, invenirent. Annon etiam illi Romani Christi nomini infesti sunt, quibus propter Christum Barbari pepercerunt? Testantur hoc martyrum loca et basilicae Apostolorum, quae in illa vastatione Urbis ad se confugientes suos alienosque receperunt. Hucusque cruentus saeviebat inimicus; ibi accipiebat limitem trucidatoris furor: illo ducebantur a miserantibus hostibus quibus etiam extra ipsa loca pepercerant, ne in eos incurrerent, qui similem misericordiam non habebant. Qui tamen etiam ipsi alibi truces atque hostili more saevientes, posteaquam ad loca illa veniebant, ubi fuerat interdictum, quod alibi iure belli

de su espada y se deshacía su cupididad [5] de cautivar. De esta manera escaparon muchos que ahora infaman los tiempos cristianos e imputan a Cristo los males que sufrió aquella ciudad. Empero, el beneficio de perdonarles la vida por reverencia a Cristo no se lo atribuyen a nuestro Cristo, sino a su hado, cuando en realidad debieran, si pensasen con cordura, atribuir los trabajos y durezas que les han infligido los enemigos a la divina Providencia, que suele corregir y acrisolar con las guerras las depravadas costumbres de los hombres. Además, suele ejercitar la vida justa y loable de los mortales con tales tribulaciones, para, una vez probada, o llevarla a mejor vida o dejarla aún en la tierra para otros fines. Y el haberles perdonado la vida los fieros bárbaros, contra el estilo de la guerra, por el nombre de Cristo, dondequiera que los hallaron, o por lo menos en los lugares dedicados a Cristo, muy espaciosos y escogidos por eso para refugio de la muchedumbre, mostrando así una misericordia más generosa aún, esto debieran atribuirlo a los tiempos cristianos. De este hecho debían tomar ocasión para dar gracias a Dios y acudir sin fingimiento a su nombre, para huir de las penas del fuego eterno. Porque, aun entre esos mismos que ves con petulancia y desvergüenza burlarse de los siervos de Cristo, hay muchos que no se hubiesen escapado de aquella matanza y ruina sin haber fingido ser siervos de Cristo. Y ahora, ¡oh soberbia desagradecida y sacrílega locura!, se oponen con corazón perverso a su nombre, haciéndose reos de las tinieblas eternas, nombre al cual se habían acogido de palabra o con dolo para gozar de la vida temporal.

---

licuisset, tota feriendi refrenabatur immanitas, et captivandi cupiditas frangebatur. Sic evaserunt multi, qui nunc christianis temporibus detrahunt, et mala quae illa civitas pertulit, Christo imputant: bona vero quae in eos, ut viverent, propter Christi honorem facta sunt, non imputant Christo nostro, sed fato suo: cum potius deberent, si quid recti saperent, illa, quae ab hostibus aspera et dura perpessi sunt, illi divinae providentiae tribuere, quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere; itemque vitam mortalium iustam atque laudabilem talibus afflictionibus exercere, probatamque vel in meliora transferre, vel in his adhuc terris propter usus alios detinere: illud vero, quod eis vel ubicumque, propter Christi nomen, vel in locis Christi nomini dedicatissimis et amplissimis, ac pro largiore misericordia ad capacitatem multitudinis electis, praeter bellorum morem truculenti Barbari pepercerunt, hoc tribuere temporibus christianis: hinc Deo gratias agere, hinc ad eius nomen veraciter currere, ut effugiant poenas ignis aeterni; quod nomen multi eorum mendaciter usurparunt, ut effugerent poenas praesentis exitii. Nam quos vides petulanter et procaciter insultare servis Christi, sunt in eis plurimi qui illum interitum cladem que non evasissent, nisi servos Christi se esse finxissent. Et nunc ingrata superbia atque impiissima insania eius nomini resistunt corde perverso, ut sempiternis tenebris puniantur, ad quod nomen ore vel subdolo confugerunt, ut temporali luce fruerentur.

CAPITULO II

QUE EN NINGÚN TIEMPO SE HICIERON GUERRAS EN LAS QUE LOS VENCEDORES PERDONASEN A LOS VENCIDOS POR REVERENCIA A LOS DIOSES DE LOS VENCIDOS

Lean la relación de tantas guerras acaecidas, ora antes de la fundación de Roma, ora desde su nacimiento e imperio, y cítennos la toma de alguna ciudad por los gentiles en que los vencedores perdonasen a aquellos que se habían refugiado en los templos de sus dioses; o el mandato de algún general bárbaro en el que se dijese que, asaltada la ciudad, no se hiriera a nadie de los que se hallaban en este o aquel templo. Por ventura, ¿no vió Eneas a Príamo

> donde la sangre profanaba los fuegos sagrados que el mismo encendiera?

Y Diómedes y Ulises,

> luego de degollar a la guardia de la ciudadela, ¿no se apiadaron de la imagen, tocando con sus manos ensangrentadas las manos virginales de la diosa?

Sin ser, empero, verdad lo que sigue:

> Empezó a desvanecerse la esperanza de los griegos.

Porque después vencieron y destruyeron a Troya a sangre y

CAPUT II

QUOD NULLA UNQUAM BELLA ITA GESTA SUNT, UT VICTORES, PROPTER DEOS EORUM QUOS VICERANT, PARCERENT VICTIS

Tot bella gesta conscripta sunt, vel ante conditam Romam, vel ab eius exortu et imperio: legant, et proferant sic ab alienigenis aliquam captam esse civitatem, ut hostes qui ceperant, parcerent eis, quos ad deorum suorum templa confugisse compererant; aut aliquem ducem Barbarorum praecepisse, ut irrupto oppido nullus feriretur, qui in illo vel illo templo fuisset inventus. Nonne vidit Aeneas Priamum

> Sanguine foedantem quos ipse sacraverat ignes? [7]

Nonne Diomedes et Ulysses,

> caesis summae custodibus arcis,
> Corripuere sacram effigiem, manibusque cruentis
> Virgineas ausi divae contingere vittas?

Nec tamen quod sequitur verum est:

> Ex illo fluere, ac retro sublapsa referri
> Spes Danaûm [8].

Postea quippe vicerunt, postea Troiam ferro ignibusque deleverunt, postea confugientem ad aras Priamum obtruncaverunt. Nec ideo Troia

[7] VIRGIL., *Aeneid.* l.2 v.501-502.
[8] Ibid., v.166-170.

fuego y degollaron a Príamo, que se había acogido a sus aras. No pereció Troya por perder a Minerva, no; porque ¿qué había perdido primero Minerva para perecer? ¿Por ventura a sus guardas? Esta es la verdad: degollados aquéllos, pudo ésta ser tomada, ya que no era la imagen guarda de los hombres, sino los hombres guardas de la imagen. ¿Cómo, pues, se la adoraba para que guardase a la patria y a los ciudadanos, cuando no fué capaz ni de guardar a sus guardas?

CAPITULO III

Imprudencia grande de los romanos en creer que los dioses penates que no pudieron guardar a Troya les habían de ser útiles a ellos

¡Y aun los romanos se glorían de haber confiado la guarda de la ciudad a tales dioses! ¡Oh error sobremanera lastimoso! Y se encolerizan con nosotros por decir tales cosas de sus dioses, y no lo hacen contra sus autores, a quienes tuvieron que pagar, para entenderlos, teniendo a los mismos maestros por muy dignos de salario público y de honores. Es precisamente en Virgilio, al que estudian los niños [6] a fin de que, embebidos desde esos tiernos años en el mayor, más famoso y mejor poeta, no se les olvide fácilmente, según el dicho de Horacio:

> El olor que se pega una vez a una vasija, le dura después mucho tiempo.

---

periit, quia Minervam perdidit. Quid enim prius ipsa Minerva perdiderat, tu periret? an forte custodes suos? Hoc sane verum est: illis quippe interemptis potuit auferri. Neque enim homines a simulacro, sed simulacrum ab hominibus servabatur. Quomodo ergo colebatur, ut patriam custodiret et cives, quae suos non valuit custodire custodes?

CAPUT III

Quam imprudenter Romani deos penates, qui Troiam custodire non poterant, sibi crediderunt profuturos

Ecce qualibus diis Urbem Romani servandam se commendasse gaudebant. O nimium miserabilem errorem! Et nobis succensent, cum de diis eorum talia dicimus, nec succensent auctoribus suis, quos ut ediscerent, mercedem dederunt; doctoresque ipsos insuper et salario publico et honoribus dignissimos habuerunt. Nempe apud Virgilium, quem propterea parvuli legunt, ut videlicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris ebibitus animis non facile oblivione possit aboleri; secundum illud Horatii,

> Quo semel est imbuta recens servabit odorem
> Testa diu.[9]

[9] *Epist.* l.1 ep.2 v.69-70.

En este Virgilio, digo, se introduce Juno, enemiga de los troyanos, que dice a Eolo, rey de los vientos, enviscándole contra ellos:

> Se halla ahora navegando por el mar Tirréno una flota; son hombres de una raza que es mi enemiga. Troyanos que se proponen trasladar a Italia sus penates vencidos.

¿Debieron confiar Roma, siendo cuerdos, a estos penates vencidos, para que no fuese vencida? Pero Juno decía esto ignorando qué decir, al estilo de una mujer airada. Mas qué, ¿no es el mismo Eneas, tantas veces llamado piadoso, el que esto narra?

> Panteo era hijo de Otrys y sacerdote de Apolo en el templo de la ciudadela, y venía presuroso a nuestra casa, cargado con los objetos sagrados y los dioses vencidos, arrastrando a un niño de la mano, hijo suyo.

¿O es que no muestra que estos dioses vencidos, no duda en llamarlos así, le fueron confiados a él y no él a ellos, cuando dice:

> Troya te confía ahora sus objetos de culto y sus penates?

Si, pues, Virgilio dice que tales dioses fueron vencidos y que fueron confiados a un hombre para que, aun vencidos, escapasen de algún modo, ¿puede concebirse mayor locura que pensar que Roma fué sabiamente encomendada a tales tutores y que, si no los hubiese perdido, no hubiese podido ser destruída? Más aún, dar culto a dioses vencidos como a tutores y a defensores, ¿qué es sino tener no buenos tutores, sino

---

apud hunc ergo Virgilium nempe Iuno inducitur infesta Troianis, Aeolo ventorum regi adversus eos irritando dicere:

> Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor,
> Ilium in Italiam portans, victosque penates[10].

Itane istis penatibus victis Romam, ne vinceretur, prudentes commendare debuerunt? Sed haec Iuno dicebat, velut irata mulier, quid loqueretur ignorans. Quid Aeneas ipse pius toties appellatus? nonne ita narrat:

> Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos,
> Sacra manu, victosque deos, parvumque nepotem
> Ipse trahit, cursuque amens ad limina tendit?[11]

Nonne deos ipsos, quos victos non dubitat dicere, sibi potius quam se illis perhibet commendatos, cum ei dicitur,

> Sacra suosque tibi commendat Troia penates?[12]

Si igitur Virgilius tales deos et victos dicit, et, ut vel victi quoquo modo evaderent, homini commendatos; quae dementia est existimare his tutoribus Romam sapienter fuisse commissam, et nisi eos amisisset, non potuisse vastari? Imo vero victos deos tanquam praesides ac defensores colere, quid est aliud quam tenere non numina bona, sed omina mala? Quanto enim sapientius creditur, non Romam ad istam cladem non fuisse

[10] *Aeneid.* l.1 v.71-72.
[11] *Aeneid.* l.2 v.319-321
[12] Ibid., v.293.

malos defensores? ¡Con cuánta mayor cordura es de creer no que Roma no hubiese llegado a tal estrago, sino que éstos mucho antes hubieran perecido si Roma, con su poder, no los hubiese conservado! Porque ¿quién hay que, en advirtiéndolo, no vea cuán vana presunción sea no poder ser vencidos al amparo de defensores vencidos y perecer por perder a sus dioses, siendo única la causa de la ruina querer tener guardas perecederos? No era el placer de mentir el que obligaba a los poetas a escribir y cantar tales cosas de los dioses vencidos, sino la verdad los constreñía a confesar a los hombres cuerdos. Mas de esto trataremos en otro lugar más oportuna, diligente y extensamente. Ahora trataré de explicar un poco, según mis posibilidades, lo que me había propuesto decir de los hombres ingratos, que imputan a Cristo, blasfemando, los males que padecieron justamente por sus depravadas costumbres. Ni se dignan prestar atención a que se les perdonó por amor a Cristo. Ejercitan contra su nombre, con locura llena de desvergüenza, esas mismas lenguas que usurparon mendazmente su nombre para vivir, o mejor, esas lenguas frenadas en los lugares sagrados por temor, para estar allí seguros y amparados. Y allí por El los enemigos los han respetado y desde allí ellos habían de disparar maldiciones hostiles contra El.

venturam, nisi prius illi perissent; sed illos potius olim fuisse perituros, nisi eos, quantum potuisset, Roma servasset? Nam quis non, cum adverterit, videat, quanta sit vanitate praesumptum, non posse vinci sub defensoribus victis, et ideo perisse, quia custodes perdidit deos; cum vel sola potuerit esse causa pereundi, custodes habere voluisse perituros? Non itaque, cum de diis victis illa conscriberentur atque canerentur, poetas libebat mentiri, sed cordatos homines cogebat veritas confiteri. Verum ista opportunius alio loco diligenter copioseque tractanda sunt: nunc quod institueram de ingratis hominibus dicere, parumper explicem, ut possum: qui ea mala, quae pro suorum morum perversitate merito patiuntur, blasphemantes Christo imputant; quod autem illis etiam talibus propter Christum parcitur, nec dignantur attendere, et eas linguas adversus eius nomen dementia sacrilegae protervitatis exercent, quibus linguis usurpaverunt mendaciter ipsum nomen, ut viverent; vel quas linguas in locis ei sacratis metuendo presserunt, ut illic tuti atque muniti, ubi propter eum illaesi ab hostibus fuerunt, inde in eum maledictis hostilibus prosilirent.

CAPITULO IV

EL ASILO DE JUNO EN TROYA NO LIBRÓ DE LOS GRIEGOS A NADIE. EN CAMBIO, LAS BASÍLICAS DE LOS APÓSTOLES AMPARARON DEL FUROR DE LOS BÁRBAROS A TODOS LOS QUE SE ACOGIERON A ELLAS

Troya misma, madre, como he dicho, del pueblo romano, no pudo defender en los templos sagrados a sus ciudadanos del fuego y de la espada de los griegos, que daban culto a esos mismos dioses; antes,

> en el templo asilo de Juno, Fénix y el execrable Ulises, señalados para la guarda del botín, vigilaban su presa. Estaban allí en confuso montón todos los tesoros de Troya, arrancados del incendio a los santuarios, y cuanto el pillaje había reunido en telas preciosas, en mesas de los dioses y en objetos de oro macizo. Y alrededor de esto, en pie, una larga hilera de niños y mujeres atemorizadas.

En efecto, eligieron un lugar consagrado a tan excelente diosa, no para poder sacar de él a los cautivos, sino para encerrarlos allí [7]. Coteja ahora aquel asilo, no de una diosa del montón o vulgar, sino de la hermana y esposa del mismo Júpiter y reina de todos los dioses, con las basílicas de nuestros Apóstoles. Allí incendiados los templos y los dioses, llevaban los despojos no para devolverlos a los vencidos, sino para repartirlos entre los vencedores; aquí, en cambio, era

CAPUT IV

DE ASYLO IUNONIS IN TROIA, QUOD NEMINEM LIBERAVIT A GRAECIS, ET BASILICIS APOSTOLORUM, QUAE OMNES AD SE CONFUGIENTES A BARBARIS DEFENDERUNT

Ipsa, ut dixi, Troia, mater populi Romani, sacratis in locis deorum suorum munire non potuit cives suos ab ignibus ferroque Graecorum, eosdem ipsos deos colentium: quin etiam,

> Iunonis asylo
> Custodes lecti, Phoenix et dirus Ulysses
> Praedam asservabant; huc undique Troia gaza
> Incensis erepta adytis, mensaeque deorum,
> Crateresque auro solidi, captivaque vestis
> Congeritur: pueri et pavidae longo ordine matres
> Stant circum [13].

Electus est videlicet locus tantae deae sacratus, non unde captivos non liceret educere, sed ubi captivos liberet includere. Compara nunc asylum illud, non cuiuslibet dei gregalis, vel de turba plebis, sed Iovis ipsius sororis et coniugis et reginae omnium deorum, cum memoriis nostrorum Apostolorum. Illuc incensis templis et diis erepta spolia portabantur, non reddenda victis, sed dividenda victoribus; huc autem, et quod alibi ad ea loca compertum est pertinere, cum honore et obsequio religiosissimo re-

[13] VIRGIL., *Aeneid.* l.2 v.761-767

traído con honor y religiosa veneración aun lo que encontraban en otras partes perteneciente a estos lugares. Allí estaba perdida la libertad, aquí conservada; allí estaba permitida la cautividad, aquí prohibida; allí eran encerrados para presa de los enemigos dominadores, aquí eran traídos para recibir la libertad de los misericordiosos enemigos. Finalmente, aquel templo de Juno había sido elegido por la avaricia y soberbia de los inconstantes griegos; en cambio, estas basílicas de Cristo, por la misericordia y humildad de estos mismos inhumanos bárbaros. A no ser que quizás los griegos perdonasen en su victoria los templos de los dioses comunes y no osaran herir o cautivar a los miserables y vencidos troyanos allí refugiados, mintiendo, por consiguiente, Virgilio al estilo de los poetas. Mas no es así, porque él mismo nos describe la costumbre de los enemigos que asolan las ciudades.

CAPITULO V

Sentencia de César sobre el común estilo de los enemigos destructores de las ciudades vencidas

Esta costumbre no dejó de apuntarla César (como escribe Salustio, amante de la verdad histórica) en su parecer dado en el Senado acerca de los conjurados: «Es costumbre robar a las vírgenes, arrancar a los niños de los brazos de los padres, padecer las madres de familia cuanto place a los vencedores, despojar los lugares sagrados y las casas, matar e incendiar. Y completar, por último, todo con armas, cadáveres, sangre y llanto.» Si aquí se silenciasen los lugares sagrados, habría

---

portatum est. Ibi amissa, hic servata libertas; ibi clausa, hic interdicta captivitas; ibi possidendi a dominantibus hostibus premebantur, huc liberandi a miserantibus ducebantur: postremo illud Iunonis templum sibi elegerat avaritia et superbia levium Graecorum; istas Christi basilicas misericordia et humilitas etiam immanium Barbarorum. Nisi forte Graeci quidem in illa sua victoria templis deorum communium pepercerunt, atque illo confugientes miseros victosque Troianos ferire vel captivare non ausi sunt; sed Virgilius, poetarum more, illa mentitus est. Imo vero morem hostium civitates evertentium ille descripsit.

CAPUT V

De generali consuetudine hostium victas civitates evertentium, quid Caesar senserit

Quem morem etiam Caesar (sicut scribit Sallustius, nobilitatae veritatis historicus) sententia sua, quam de coniuratis in senatu habuit, commemorare non praetermittit: «Rapi virgines, pueros; divelli liberos a parentum complexu, matres familiarum pati quae victoribus collibuisset, fana atque domos spoliari, caedem, incendia fieri; postremo armis, cadaveribus,

fundamento para pensar que los enemigos solían perdonar las moradas de los dioses. Y esto no lo temían los templos de Roma de los enemigos extranjeros, sino de Catilina y sus aliados, de los nobilísimos senadores y de los ciudadanos romanos, que en realidad eran gente pervertida y parricidas de su patria.

CAPITULO VI

Que ni los mismos romanos tomaron ciudad alguna donde perdonaran a los vencidos refugiados en los templos

¿Qué necesidad tenemos, pues, de discurrir por muchas naciones que, luchando entre sí, nunca perdonaron a los vencidos, refugiados en las moradas de sus dioses? Paremos mientes en los mismos romanos. Traigamos a la memoria a los romanos, digo, y fijemos nuestra vista en aquellos en cuya especial alabanza se dijo: «Perdonar a los vencidos y dominar a los soberbios», y que, injuriados, prefirieron perdonar a vengarse. Dígasenos qué templos solían exceptuar para que quedasen en libertad quienes en ellos se refugiaban, cuando saquearon tantas y tan grandes ciudades despojadas y capturadas para extender sus dominios. ¿Es que ellos lo hacían y los historiadores lo silenciaban? Mas ¿es creíble que quienes buscaban ante todo qué alabar en ellos silenciaran muestras tan au-

---

cruore atque luctu omnia repleri» [14]. Hic si fana tacuisset, deorum sedibus solere hostes parcere putaremus. Et haec non ab alienigenis hostibus, sed a Catilina et sociis eius, nobilissimis senatoribus et Romanis civibus, Romana templa metuebant. Sed hi videlicet perditi et patriae parricidae.

CAPUT VI

Quod nec Romani quidem ita ullas ceperint civitates, ut in templis earum parcerent victis

Quid ergo per multas gentes, quae inter se bella gesserunt et nusquam victis in deorum suorum sedibus pepercerunt, noster sermo discurrat? Romanos ipsos videamus: ipsos, inquam, recolamus respiciamusque Romanos. de quorum praecipua laude dictum est,

Parcere subiectis, et debellare superbos

et quod accepta iniuria ignoscere, quam persequi malebant [15]: quando tot tantasque urbes, ut late dominarentur, expugnatas captasque everterunt, legatur nobis quae templa excipere solebant, ut ad ea quisquis confugisset, liberaretur. An illi faciebant, et scriptores earumdem rerum gestarum ista reticebant? Itane vero, qui ea quae laudarent maxime requirebant, ista praeclarissima secundum ipsos pietatis indicia praeterirent? Egregius Romani nominis Marcus Marcellus, qui Syracusas, urbem ornatissimam, cepit, refertur eam prius flevisse ruituram, et ante eius sanguinem suas illi la-

[14] Sallust., *De coniuratione Catilinae* c.51.
[15] Sallust., *De coniuratione Catilinae* c.9 in fine.

ténticas de piedad? Del famoso Marco Marcelo [8], de estirpe romana, que tomó la insigne ciudad de Siracusa, se cuenta que, habiéndola de derruir, la lloró, y que, antes de derramar ella su sangre, derramó él sus lágrimas sobre ella. Cuidó también de conservar la honestidad aun en el enemigo. Y antes de mandar invadir la ciudad, publicó un decreto en el que se prohibía violar la libertad. Sin embargo, la ciudad fué destruída, y nunca se lee un decreto dado por un emperador casto y clemente en el que se diga que el que se refugie en tal o cual templo saldrá ileso. Y nos da pie para creer que esto no lo hubiese pasado en silencio el hecho de no haber silenciado el llanto del emperador ni el edicto en pro de la honestidad. Fabio [9], destructor de la ciudad de Tarento, es celebrado por no haber saqueado las estatuas. Pues, habiéndole preguntado el secretario qué debía hacerse con las estatuas de los dioses, de las cuales habían saqueado muchas, añadió aún chistes a su continencia. Preguntó cómo eran, y habiéndosele respondido que no sólo eran grandes, sino que además estaban armados, contestó: «Dejemos a los tarentinos sus dioses airados». ¿Es comprensible, pues, que los historiadores de los hechos de Roma pasasen en silencio el perdonar a algunos hombres por honor a sus dioses, prohibiendo matar o hacer cautivos en cualquier templo, de haberlo hecho, cuando no pudieron dejar en el tintero ni el llanto de aquél ni la risa de éste, ni la casta misericordia de aquél ni la graciosa continencia de éste?

---

crymas effudisse. Gessit et curam pudicitiae, etiam in hoste servandae. Nam priusquam oppidum victor iussisset invadi, constituit edicto. ne quis corpus liberum violaret. Eversa est tamen civitas more bellorum, nec uspiam legitur ab imperatore tam casto atque clementi fuisse praeceptum, ut quisquis ad illud vel illud templum fugisset, abiret illaesus. Quod utique nullo modo praeteriretur, quando nec eius fletus, nec quod edixerat pro pudicitia minime violanda, potuit taceri. Fabius, Tarentinae urbis eversor, a simulacrorum depraedatione se abstinuisse laudatur. Nam cum ei scriba suggessisset quid de signis deorum, quae multa capta fuerant, fieri iuberet, continentiam suam etiam iocando condivit. Quaesivit enim, cuiusmodi essent: et cum ei non solum multa grandia, verum etiam renuntiarentur armata, *Relinquamus*, inquit, *Tarentinis deos iratos*. Cum igitur nec illius fletum, nec huius risum, nec illius castam misericordiam, nec huius facetam continentiam, Romanarum rerum gestarum scriptores tacere potuerint; quando praetermitteretur, si aliquibus hominibus in honorem cuiuspiam deorum suorum sic pepercissent, ut in quoquam templo caedem vel captivitatem fieri prohiberent?

CAPITULO VII

Lo que tuvo de crudeza la destrucción de Roma aconteció según usanza de las guerras, y lo que tuvo de clemencia procedió de la potencia del nombre de Cristo

Por consiguiente, todo lo que tuvo lugar en el último saco de Roma—ruina, sangre, robo, fuego y aflicción—es obra del estilo bélico. Empero, lo que se realizó con un estilo nuevo, como el elegir y determinar las espaciosísimas basílicas que había de llenar el público agraciado con el perdón, donde no se matase a nadie ni a nadie se robase, adonde eran conducidos muchos por los piadosos enemigos para librarse y de donde no era sacado ninguno para verse en manos de los enemigos crueles, esto debe ser atribuído al nombre de Cristo y a los tiempos cristianos. Quien no ve esto, está ciego; el que lo ve y no lo alaba, es ingrato; y el que resiste al que lo alaba, imbécil. ¿Quién que se tenga por cuerdo osará imputar esto a la ferocidad de los bárbaros? Aquel que tanto tiempo antes había predicho por su profeta: *Visitaré con vara sus maldades y con azotes sus pecados, mas no esparciré de ellos mi misericordia,* ese mismo fué el que hizo temblar sus truculentas y bravísimas mentes, el que las frenó y el que milagrosamente las templó.

CAPUT VII

Quod in eversione Urbis quae aspere gesta sunt, de consuetudine acciderint belli; quae vero clementer, de potentia provenerint nominis Christi

Quidquid ergo vastationis, trucidationis, depraedationis, concremationis, afflictionis, in ista recentissima Romana clade commissum est, fecit hoc consuetudo bellorum. Quod autem more novo factum est, quod inusitata rerum facie immanitas barbara tam mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae populo cui parceretur, eligerentur et decernerentur, ubi nemo feriretur, unde nemo raperetur, quo liberandi multi a miserantibus hostibus ducerentur, unde captivandi ulli nec a crudelibus hostibus abducerentur; hoc Christi nomini, hoc christiano tempori tribuendum quisquis non videt, caecus; quisquis videt, nec laudat, ingratus; quisquis laudanti reluctatur, insanus est. Absit ut prudens quisquam hoc feritati imputet Barbarorum. Truculentissimas et saevissimas mentes ille terruit, ille frenavit, ille mirabiliter temperavit, qui per prophetam tanto ante praedixit: *Visitabo in virga iniquitates eorum, et in flagellis peccata eorum; misericordiam autem meam non dispergam ab eis* [16].

[16] Ps. 88,33-34.

CAPITULO VIII

GRACIAS Y DESGRACIAS COMUNES POR LA MAYOR PARTE A LOS BUENOS Y A LOS MALOS

1. Tal vez se le ocurra a alguien: ¿Por qué ha alcanzado esta divina misericordia también a los impíos e ingratos? ¿Por qué pensamos sino porque es dádiva de aquel que *hace salir el sol sobre buenos y malos y llueve sobre justos y pecadores?* Aunque unos, creyéndolo así, se corrijan de su impiedad haciendo penitencia, y otros, empero, como dice el Apóstol, *menospreciando las riquezas de la bondad y longanimidad de Dios, por la dureza de su corazón, y corazón impenitente, atesoren para sí ira en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual retribuirá a cada uno según sus obras.* Sin embargo, la paciencia de Dios invita a los malos a penitencia, del mismo modo que su azote instruye a los buenos en la paciencia, la misericordia de Dios ama a los buenos para favorecerlos, al igual que su severidad corrige a los malos para castigarlos. Plugo a la divina Providencia disponer para la otra vida bienes para los buenos, de los que no gozaran los pecadores, y males para los impíos, con los que no fueran atormentados los buenos. Quiso, además, que tanto los bienes temporales como los males fuesen comunes a entrambos, con el fin de que ni los bienes, de los que vemos gozar también a los malos, sean apetecidos con más cupididad, ni los males, que afectan muchas veces a los buenos, se evitasen torpemente.

CAPUT VIII

DE COMMODIS ATQUE INCOMMODIS, QUAE BONIS AC MALIS PLERUMQUE COMMUNIA SUNT

1. Dicet aliquis: Cur ergo ista divina misericordia etiam ad impios ingratosque pervenit? Cur, putamus, nisi quia eam ille praebuit, qui quotidie *facit oriri solem suum super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos?*[17] Quamvis enim quidam eorum ista cogitantes, poenitendo ab impietate se corrigant; quidam vero, sicut Apostolus dicit, *divitias bonitatis et longanimitatis* Dei contemnentes, *secundum duritiam cordis sui et cor impoenitens* thesaurizent *sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius*[18]: tamen patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos. Itemque misericordia Dei fovendos amplectitur bonos, sicut severitas Dei puniendos corripit malos. Placuit quippe divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti; et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia: ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur; nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur.

[17] Mt. 5,45.
[18] Rom. 2,4.6

2. Importa mucho en esto la cualidad del uso, tanto de las cosas prósperas como de las adversas. Porque el bueno ni se engríe con los bienes temporales ni se abate con los males; en cambio, el malo es castigado con tal infelicidad precisamente porque se estraga con la felicidad. Con todo, Dios muestra frecuentemente su manera de obrar con más claridad en la distribución de estas cosas. Ya que, si ahora castigase cualquier pecado con penas manifiestas, se creería que no reservaba nada para el último juicio; al contrario, si ahora Dios no castigase manifiestamente algún pecado, se creería que no existe la Providencia divina. De igual suerte acaece en las cosas prósperas. Si Dios no las concediese con mano liberal a alguno de cuantos se las piden, diríamos que no le pertenecían; y, asimismo, si las concediese a cuantos se las pidiesen, pensaríamos que sólo se le debe servir por semejantes premios. Tal servidumbre no nos haría más piadosos, sino más ambiciosos y avaros. Siendo esto así, no porque los buenos y los malos hayan sufrido lo mismo, hemos de negar la distinción entre ellos. Porque bien se compagina la desemejanza de los atribulados con la semejanza de las tribulaciones [10]. Y, aunque estén bajo un mismo tormento, no por eso es lo mismo la virtud y el vicio. Como con un mismo fuego brilla el oro y la paja humea, y bajo un mismo trillo se tritura la paja y se limpia el grano, ni se confunde el alpechín con el aceite por prensarse en el mismo peso, así también una y misma adversidad prueba, purifica y afina a los buenos y reprueba, destruye y deshace a los malos.

2. Interest autem plurimum, qualis sit usus vel earum rerum quae prosperae, vel earum quae dicuntur adversae. Nam bonus temporalibus nec bonis extollitur, nec malis frangitur; malus autem ideo huiuscemodi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur. Ostendit tamen Deus saepe etiam in his distribuendis evidentius operationem suam. Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteret poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur: rursus, si nullum peccatum nunc puniret aperte Divinitas, nulla esse providentia divina crederetur. Similiter in rebus secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus evidentissima largitate concederet, non ad eum ista pertinere diceremus: itemque si omnibus eas petentibus daret, nonnisi propter talia praemia serviendum illi esse arbitraremur; nec pios nos faceret talis servitus, sed potius cupidos et avaros. Haec cum ita sint, quicumque boni et mali pariter afflicti sunt, non ideo ipsi distincti non sunt, quia distinctum non est quod utrique perpessi sunt. Manet enim dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum; et licet sub eodem tormento, non est idem virtus et vitium. Nam sicut sub uno igne aurum rutilat, palea fumat; et sub eadem tribula stipulae comminuuntur, frumenta purgantur; nec ideo cum oleo amurca confunditur, quia eodem preli pondere exprimitur: ita una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat; malos damnat, vastat, exterminat. Unde in eadem af-

Así, en un mismo trabajo abominan y blasfeman de Dios los malos, y los buenos le suplican y alaban. He aquí la importancia de la cualidad, no de los tormentos, sino de los atormentados. Agitados con igual movimiento, el cieno despide un olor repelente, y el ungüento, una suave fragancia.

CAPITULO IX

Causas de las correcciones que azotan por un igual a los buenos y a los malos

1. ¿Qué padecieron, pues, los cristianos en aquella catástrofe que, considerando con cordura las cosas, no les sirviese para su propio aprovechamiento? Lo primero, porque, ponderando con humildad los pecados por los que Dios indignado envió al mundo tantas calamidades, aunque ellos estén muy lejos de ser facinerosos, flagiciosos e impíos, con todo, no se creen tan ajenos de culpa que no se juzguen por ello merecedores de padecer trabajos temporales. Porque, excepción hecha de que cada uno, por más loablemente que viva, cede en algunas cosas a la concupiscencia carnal, aunque no hasta la monstruosidad de la maldad ni la sima de la lujuria y a la abominación de la impiedad, sí a ciertos pecados, raros o tanto más frecuentes cuanto más leves. Excepción hecha de esto, ¿dónde se halla fácilmente quien a estos mismos, por cuya horrenda soberbia, lujuria y avaricia y execrables iniquidades e impiedades Dios,

flictione mali Deum detestantur atque blasphemant; boni autem precantur et laudant. Tantum interest, non qualia, sed qualis quisque patiatur. Nam pari motu exagitatum et exhalat horribiliter coenum, et suaviter fragrat unguentum.

CAPUT IX

De causis correptionum, propter quas et boni et mali pariter flagellantur

1. Quid igitur in illa rerum vastitate Christiani passi sunt, quod non eis magis fideliter ista considerantibus ad profectum valeret? Primo, quod ipsa peccata, quibus Deus indignatus implevit tantis calamitatibus mundum, humiliter cogitantes, quamvis longe absint a facinorosis, flagitiosis atque impiis, tamen non usque adeo se a delictis deputant alienos, ut nec temporalia pro eis mala perpeti se iudicent dignos. Excepto enim quod unusquisque, quamlibet laudabiliter vivens, cedit in quibusdam carnali concupiscentiae, etsi non ad facinorum immanitatem et gurgitem flagitiorum atque impietatis abominationem, ad aliqua tamen peccata vel rara vel tanto crebriora, quanto minora: hoc ergo excepto, quis tandem facile reperitur, qui eosdem ipsos, propter quorum horrendam superbiam, luxuriam et avaritiam, atque exsecrabiles iniquitates et impietates, Deus, sicut

conforme lo ha predicho con amenazas, quebranta la tierra, los trate de la manera que se los debe tratar y viva con los tales de la manera como se debe vivir? Porque de ordinario se disimula con ellos, no enseñándoles ni amonestándoles y a veces también no reprendiéndoles o riñéndoles, ora porque nos pesa del trabajo, ora porque tenemos vergüenza de reprenderlos a la cara o porque excusamos enemistades, por que no nos sean impedimento o daño en las cosas temporales, esas que todavía apetece nuestra cupididad o teme perder nuestra flaqueza. Y así es que, aun cuando a los buenos descontente la vida de los malos, y por eso no incurran con ellos en la condenación que a tales, después de esta vida, les está aparejada, con todo, porque perdonan sus pecados, merecedores de condenación, al paso que los temen en los suyos leves y veniales, con razón son azotados temporalmente con ellos. No obsta esto para que no lo sean en el castigo eterno y con razón también la divina Providencia justamente los aflija. Sienten la amargura de la vida, porque, amando su dulzura, no quisieron ser desabridos con los que pecaban.

2. Pues, si alguno se abstiene de corregir y reprender a los que obran mal, por aguardar, según él, sazón más oportuna, o teme por ellos que se hagan peores o porque estorben que otros flacos sean instruídos con miras a una vida buena y piadosa y los desvíen de la fe, no parece que sea ocasión de cupididad, sino medida de caridad. Lo culpable es que quienes viven diferentemente y aborrecen las obras de los malos, perdonan los pecados ajenos que debieran desaconsejar y corregir, por miedo a

minando praedixit, conterit terras[19], sic habeat, ut habendi sunt? sic cum eis vivat, ut cum talibus est vivendum? Plerumque enim ab eis docendis, admonendis, aliquando etiam obiurgandis et corripiendis male dissimulatur; vel cum laboris piget, vel cum eorum os coram verecundamur offendere; vel cum inimicitias devitamus, ne impediant et noceant in istis temporalibus rebus, sive quas adipisci adhuc appetit nostra cupiditas, sive quas amittere formidat infirmitas: ita ut, quamvis bonis vita malorum displiceat, et ideo cum eis non incidant in illam damnationem, quae post hanc vitam talibus praeparatur; tamen quia propterea peccatis eorum damnabilibus parcunt, dum eos in suis licet levibus et venialibus metuunt, iure cum eis temporaliter flagellentur, quamvis in aeternum minime puniantur. Iure istam vitam, quando divinitus affliguntur cum eis, amaram sentiunt, cuius amando dulcedinem peccantibus eis amari esse noluerunt.

2. Nam si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos, et premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis. Illud est culpabile, quod hi, qui dissimiliter vivunt et a malorum factis abhorrent, parcunt tamen peccatis alienis, quae dedocere aut obiurgare deberent, dum eorum offensiones cavent, ne sibi noceant in his rebus, quibus licite boni atque innocen-

[19] Is. 24, et alibi.

ofenderlos. Es que a su vez temen perjudicarse en aquellas cosas que los buenos usan lícita e inocentemente, si bien más codiciosamente de lo que conviene a quienes en este mundo peregrinan y esperan la patria soberana. Porque no solamente los más flacos, los que llevan vida conyugal, teniendo hijos o procurando tenerlos, poseyendo casas y familias (a quienes el Apóstol habla en la iglesia, enseñándolos y amonestándolos cómo deben vivir las mujeres con los maridos y los maridos con las mujeres, los hijos con los padres y los padres con los hijos, y los siervos con sus señores y los señores con sus siervos), granjean de buena gana muchas cosas temporales y muchas terrenales y de mala gana las pierden. Por causa de ellas no se atreven a ofender a unos hombres cuya vida, colmada de contaminaciones y maldades, les desplace. Granjéanlo también aquellos que ocupan un grado superior en la vida y no están trabados con los vínculos conyugales, y usan de pobre mesa y pobre ropa, y muchas veces, celando su fama y salud, temiendo las asechanzas y arremetidas de los malos, se abstienen de reprenderlos. Y, aunque no los teman tanto que, para hacer lo mismo que ellos, se rindan a cualesquiera espantos y audacias suyas, sin embargo no quieren, por lo común, reprender aquello mismo que no perpetran con ellos, pudiendo tal vez corregir a algunos con su reprensión, no sea que, si no pudieren, corra riesgo y perdición su fama y su salud. Esto no lo hacen porque consideren que su fama y su vida son necesarias, sino más bien por aquella flaqueza en que se complace la lengua halagadora y el humano día. Y si temen el parecer del vulgo y el tormento

tes utuntur, sed cupidius quam oportebat eos, qui in hoc mundo peregrinantur et spem supernae patriae prae se gerunt. Non solum quippe infirmiores, vitam ducentes coniugalem, filios habentes vel habere quaerentes, domos ac familias possidentes (quos Apostolus in Ecclesiis alloquitur, docens et monens quemadmodum vivere debeant et uxores cum maritis, et mariti cum uxoribus, et filii cum parentibus, et parentes cum filiis, et servi cum dominis, et domini cum servis)[20], multa temporalia, multa terrena libenter adipiscuntur et moleste amittunt, propter quae non audent offendere homines, quorum sibi vita contaminatissima et consceleratissima displicet: verum etiam hi, qui superiorem vitae gradum tenent, nec coniugalibus vinculis irretiti sunt, et victu parvo ac tegumento utuntur, plerumque suae famae ac saluti consulentes, dum insidias atque impetus malorum timent, ab eorum reprehensione sese abstinent. Et quamvis non in tantum eos metuant, ut ad similia perpetranda quibuslibet eorum terroribus atque improbitatibus cedant; ea ipsa tamen, quae cum eis non perpetrant, nolunt plerumque corripere, cum fortasse possint aliquos corripiendo corrigere; ne, si non potuerint, sua salus ac fama in periculum exitiumque perveniat: nec ea consideratione, qua suam famam ac salutem vident esse necessariam utilitati erudiendorum hominum: sed ea potius infirmitate, qua delectat lingua blandiens et humanus dies[21], et reformi-

[20] Col. 3,18-22.
[21] 1 Cor. 4,3.

de la carne o la muerte, es porque los liga la cupidad, no porque se lo imponga la caridad.

3. Así que no me parece que sea baladí esta razón por la cual son atribulados los buenos a una con los malos cuando a Dios le place castigar las rotas costumbres con la corrección de las penas temporales. Son azotados juntamente no porque juntamente lleven mala vida, sino porque juntos aman la vida temporal, no cierto de la misma manera, pero sí simultáneamente. Debíanla tener en menosprecio los buenos, para que aquéllos, reprendidos y enmendados, alcanzaran la eterna. Y si para su consecución no quisieran sernos compañeros, los sufriríamos y amaríamos como enemigos, porque, mientras vivieren, queda siempre la incertidumbre de si en lo sucesivo trocarán su voluntad en mejor. En este asunto no corren parejas, sino que tienen causa mucho más grave aquellos a quienes se dice por el profeta: *Este tal en verdad morirá en su pecado, mas yo demandaré su sangre de manos del centinela.*

Para esto están puestos los atalayas [11], esto es, los prepósitos de los pueblos en las iglesias, para que no dejen de reprender los pecados. Y no por esto, empero, está del todo libre de esta culpa el que, aun no siendo prepósito, no obstante, en aquellos con quienes está unido por la necesidad que dimana de esta vida descubre muchas cosas dignas de advertencia y reprensión y las soslaya, evitando ofenderles, por respeto de las cosas que usan en esta vida, si no ilícitamente, sí gozándose en ellas más de lo debido. Además tienen otra causa

datur vulgi iudicium et carnis excruciatio vel peremptio; hoc est, propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia charitatis.

3. Non mihi itaque videtur haec parva esse causa, quare cum malis flagellentur et boni, quando Deo placet perditos mores etiam temporalium poenarum afflictione punire. Flagellantur enim simul, non quia simul agunt malam vitam, sed quia simul amant temporalem vitam; non quidem aequaliter, sed tamen simul: quam boni contemnere deberent, ut illi correpti atque correcti consequerentur aeternam; ad quam consequendam si nollent esse socii, ferrentur et diligerentur inimici: quia, donec vivunt, semper incertum est utrum voluntatem sint in melius mutaturi. Qua in re non utique parem sed longe graviorem habent causam, quibus per prophetam dicitur, *Ille quidem in suo peccato morietur, sanguinem autem eius de manu speculatoris requiram*[22]. Ad hoc enim speculatores, hoc est populorum praepositi, constituti sunt in Ecclesiis, ut non parcant obiurgando peccata. Nec ideo tamen ab huiuscemodi culpa penitus alienus est, qui, licet praepositus non sit, in eis tamen quibus vitae huius necessitate coniungitur, multa monenda vel arguenda novit, et negligit, devitans eorum offensiones, propter illa quibus in hac vita non indebitis utitur, sed plus quam debuit delectatur. Deinde habent

[22] Ez. 33,6.

los buenos para ser afligidos de trabajos temporales, como la tuvo Job, por que el ánimo del hombre se pruebe y examine con cuánta virtud y piedad y cuán sin interés ame a Dios.

CAPITULO X

A LOS SANTOS NO SE LES SIGUE QUEBRANTO ALGUNO EN LA PÉRDIDA DE LAS COSAS TEMPORALES

1. Pesadas y consideradas cuerdamente estas cosas, repara si por ventura a los fieles y a los piadosos ha sobrevenido algún mal que no se les convirtiera en bien, a no ser que pensemos que carece de sentido aquella sentencia apostólica que dice: *Sabemos que, a los que aman a Dios, todas las cosas les contribuyen al bien.* Perdieron todo lo que tenían. ¿Acaso perdieron la fe? ¿Perdieron quizá la religión? ¿Por ventura perdieron los bienes del hombre interior que está rico a los ojos de Dios? Estos son los recursos de los cristianos, por los que se sentía opulento el Apóstol: *Granjería grande es la piedad con la suficiencia, porque nada introdujimos en este mundo, pero tampoco podemos llevar nada. Teniendo, pues, comida y vestido, contentémonos con ello. Porque los que quieren hacerse ricos caen en tentación y en lazo y en muchos deseos vanos y dañosos que sumergen a los hombres en muerte. Raíz de todos los males es la avaricia, la cual codiciándola algunos, se descaminaron de la fe e intrincáronse en muchos dolores.*

aliam causam boni, quare temporalibus affligantur malis; qualem habuit Iob: ut sibi ipse humanus animus sit probatus et cognitus, quanta virtute pietatis gratis Deum diligat.

CAPUT X

QUOD SANCTIS IN AMISSIONE RERUM TEMPORALIUM NIHIL PEREAT

1. Quibus recte consideratis atque perspectis, attende utrum aliquid mali acciderit fidelibus et piis, quod eis non in bonum verteretur: nisi forte putandum est apostolicam illam vacare sententiam, ubi ait, *Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* [23].

[CAPUT X.] Amiserunt omnia quae habebant. Numquid fidem? numquid pietatem? numquid interioris hominis bona, qui est ante Deum dives? [24]. Hae sunt opes Christianorum, quibus opulentus dicebat Apostolus: *Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia. Nihil enim intulimus in hunc mundum, sed nec auferre aliquid possumus: habentes autem victum et tegumentum, his contenti simus. Nam qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et laqueum, et desideria multa stulta et noxia, quae mergunt homines in interitum et perditionem. Radix est enim omnium malorum avaritia: quam quidam appetentes, a fide perraverunt, et inseruerunt se doloribus multis* [25].

[23] Rom. 8,28.
[24] I Pet. 3,4.
[25] I Tim. 6, 6-10.

2. Aquellos, pues, que en aquel saqueo perdieron los bienes de la tierra, si los poseían de la manera que habían oído de boca de aquel pobre por de fuera y rico por de dentro; es decir, si usaban del mundo como si no usaran de él, pudieron decir lo que aquel reciamente tentado y nunca derrotado: *Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo tornaré a la tierra. El Señor dió y el Señor quitó. Bendito sea el nombre del Señor.* Para que, como buen siervo, estimase por copiosas riquezas la voluntad de su Señor y, yendo en espíritu a su zaga, se enriqueciese, y no se entristeciese abandonados en vida aquellos bienes que bien pronto, en muriendo, había de abandonar. Aquellos, empero, más flacos que, aun cuando no los antepusieran a Cristo, estaban apegados a esos bienes terrenales con alguna cupididad, experimentaron al perderlos cuál fué la gravedad de su pecado al amarlos. Doliéronse tanto cuanto se implicaron en dolores, como recordé antes haberlo dicho el Apóstol. Convenía que se añadiese la disciplina de la conveniencia a quienes por tan largo tiempo descuidaron la de la palabra. Pues al decir el Apóstol: *Los que quieren hacerse ricos caen en tentación*, etc., sin duda increpa en las riquezas la cupididad, no la posibilidad, porque en otro lugar ordena a Timoteo: *Manda a los ricos de este siglo que no se ensoberbezcan ni esperen en la incertidumbre de las riquezas, sino en el Dios vivo, que nos da en abundancia todas las cosas de que gocemos; practiquen el bien, sean ricos en buenas obras, den y comuniquen con facilidad, atesorando para en adelante un fundamento sólido para*

2. Quibus ergo terrenae divitiae in illa vastatione perierunt, si eas sic habebant, quemadmodum ab isto foris paupere, intus divite audierant; id est, si mundo utebantur, tanquam non utentes [26]: potuerunt dicere, quod ille graviter tentatus et minime superatus: *Nudus exivi de utero matris meae, nudus revertar in terram. Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum* [27]: ut bonus servus magnas facultates haberet ipsam sui Domini voluntatem, cui pedissequus mente ditesceret, nec contristaretur eis rebus vivens relictus, quas cito fuerat moriens relicturus. Illi autem infirmiores, qui terrenis his bonis, quamvis ea non praeponerent Christo, aliquantula tamen cupiditate cohaerebant; quantum haec amando peccaverint, perdendo senserunt. Tantum quippe doluerunt, quantum se doloribus inseruerant; sicut Apostolum dixisse supra commemoravi. Oportebat enim ut eis adderetur etiam experimentorum disciplina, a quibus fuerat tam diu neglecta verborum. Nam cum dixit Apostolus, *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem*, et caetera; profecto in divitiis cupiditatem reprehendit, non facultatem: qui praecepit alibi, dicens, *Praecipe divitibus huius mundi, non superbe sapere, neque sperare in incerto divitiarum; sed in Deo vivo, qui praestat nobis omnia abundanter ad fruendum; bene faciant, divites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehen-*

[26] I Cor. 7,31.
[27] Iob 1,21.

conseguir la verdadera vida. Quienes hacían esto de sus riquezas, se compensaron de pequeños quebrantos con grandes lucros, y quedaron más contentos por lo que, dado de buena gana, aseguraron que descontentos por cuanto, reteniéndolo con temor, perdieron con más facilidad. Pudo ello perderse en la tierra, porque por su dejadez no lo transfirió al cielo. Otros siguieron el consejo de su Señor, que dice: *No queráis esconder tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los destruyen y donde los ladrones los minan y los hurtan, antes atesoraos tesoros en el cielo, adonde no se acerca el ladrón ni la polilla los estraga; donde está tu tesoro, allí está tu corazón.* Y en el tiempo de la tribulación dieron prueba de la cordura con que obraron al no despreciar al veracísimo Preceptor y al fidelísimo e invictísimo Guardián de su tesoro. Y así son muchos los que se gozan de haber tenido sus riquezas donde el enemigo no se acerca por casualidad. ¡Con cuánta mayor certeza y seguridad podrán gozarse quienes por consejo de su Dios las transfirieron a donde de ningún modo podrá acercarse! Y así fué como nuestro Paulino, obispo de Nola [12], que, de rico caudalosísimo, por libre voluntad se hizo paupérrimo y santo en extremo, cuando los bárbaros asolaron la misma Nola, estando en poder de ellos, rogaba así en su corazón, como posteriormente lo supimos por él: «No sufra yo, Señor, tormento por el oro ni la plata; dónde está todo lo mío, tú lo sabes». Tenía todo su haber donde el que había anunciado que habían de sobrevenir estos males al mundo, le indicara que los escondiese y atesorase. Por eso, quienes obedecieron al Señor, que les in-

---

dant veram vitam [28]. Haec qui de suis faciebant divitiis, magnis sunt lucris levia damna solati; plusque laetati ex his, quae facile tribuendo tutius servaverunt, quam contristati ex his, quae timide retinendo facilius amiserunt. Hoc enim potuit in terra perire, quod piguit inde transferre. Nam qui receperunt consilium Domini sui, dicentis, *Nolite condere vobis thesauros in terra, ubi tinea et rubigo exterminant, et ubi fures effodiunt et furantur; sed thesaurizate vobis thesauros in caelo, quo fur non accedit, neque tinea corrumpit: ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* [29]; tribulationis tempore probaverunt quam recte sapuerint, non contemnendo veracissimum praeceptorem et thesauri sui fidelissimum invictissimumque custodem. Nam si multi sunt gavisi, ibi se habuisse divitias suas, quo contigit ut hostis non accederet; quanto certius et securius gaudere potuerunt qui monitu Dei sui illuc migraverant, quo accedere omnino non posset? Unde Paulinus noster, Nolensis episcopus, ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus et copiosissime sanctus, quando et ipsam Nolam Barbari vastaverunt, cum ab eis teneretur, sic in corde suo, ut ab eo postea cognovimus, precabatur: *Domine, non excrucier propter aurum et argentum; ubi enim sint omnia mea, tu scis.* Ibi enim habebat omnia sua, ubi eum condere et thesaurizare ille monstraverat, qui et haec mala mundo ventura praedixerat. Ac per hoc

[28] 1 Tim. 6,17-19.
[29] Mt. 6,19-21.

dicara dónde y cómo debían atesorarlo, no perdieron en la invasión de los bárbaros las riquezas terrenas. Aquellos, empero, a quienes pesó no haberle obedecido, aprendieron, ya que no con sabiduría precedente, sí por la consiguiente experiencia, lo que les cumplía haber hecho con tales bienes.

3. Mas algunos buenos y cristianos, además, fueron puestos a tormento por que manifestasen sus bienes al enemigo. Estos, con todo, no pudieron manifestar ni perder el bien por el cual eran buenos. Y si prefirieron ser atormentados a manifestar la manmona de la iniquidad, no eran buenos. Debía amonestárseles a quienes tanto padecían por el oro cuánto habrían de padecer por Cristo, para que aprendiesen a amar con mayor corazón a Aquel que, a quienes por El habían padecido, los enriquecía con la eterna bienaventuranza, no con oro ni plata, pues el padecer por ellos fué su mayor miseria, ora los ocultasen mintiendo, ora los manifestasen diciendo la verdad. Ya que, en medio de los tormentos, nadie confesando perdió a Cristo, y nadie, sino negando, salvó el oro. Por lo cual, tal vez reportaban mayor utilidad los tormentos que enseñaban a amar el bien incorruptible que aquellos otros bienes cuyo amor, sin ningún fruto aprovechable, atormentaba a sus dueños.

Y aun hubo quienes, no teniendo cosa que manifestar, fueron atormentados por creer que tenían. Y por ventura éstos deseaban poseer y no eran pobres por voluntad santa; y se les hubo de demostrar que no era la hacienda, sino la codicia la que merecía tales tormentos. Pero, si no tenían escondidos ni oro ni plata con propósito de vida mejor, yo no sé de cierto si a alguno de ellos le sucedió que se le atormentase creyendo que

---

qui Domino suo monenti obedierant, ubi et quomodo thesaurizare deberent, nec ipsas terrenas divitias Barbaris incursantibus amiserunt: quos autem non obedisse poenituit, quid de talibus rebus faciendum esset, si non praecedente sapientia, certe consequente experientia didicerunt.

3. At enim quidam boni etiam Christiani tormentis excruciati sunt, ut bona sua hostibus proderent. Illi vero nec prodere, nec perdere potuerunt bonum, quo et ipsi boni erant. Si autem torqueri, quam mammona iniquitatis prodere maluerunt, boni non erant. Admonendi autem fuerant, qui tanta patiebantur pro auro, quanta essent sustinenda pro Christo: ut eum potius diligere discerent, qui pro se passos aeterna felicitate ditaret; non aurum et argentum, pro quo pati miserrimum fuit, seu mentiendo occultaretur, seu verum dicendo proderetur. Namque inter tormenta nemo Christum confitendo amisit: nemo aurum, nisi negando, servavit. Quocirca utiliora erant fortasse tormenta, quae bonum incorruptibile amandum docebant, quam illa bona, quae sine ullo utili fructu dominos sui amore torquebant. Sed quidam etiam non habentes quod proderent, dum non creduntur, torti sunt. Et hi forte habere cupiebant, nec sancta voluntate pauperes erant: quibus demonstrandum fuit, non facultates, sed ipsas cupiditates talibus esse dignas cruciatibus. Si vero melioris vitae proposito reconditum aurum argentumque non habebant, nescio quidem utrum cuiquam talium acciderit, ut dum ha-

tenía. No obstante, si ello ocurrió en verdad, es seguro que quien en aquellos tormentos confesaba la santa pobreza, a Cristo confesaba. Por ende, aunque no mereció ser creído de los enemigos, con todo, no pudo el confesor de la santa pobreza ser atormentado sin remuneración celestial.

4. Dícese también que el hambre tan prolija acabó con muchos cristianos. También esto, sufrido piadosamente, trocáronlo los buenos fieles en provecho propio. A quienes mató el hambre, como cualquier enfermedad corporal, los libró de los males de esta vida; y a los que no mató, les enseñó a vivir más parcamente, enseñóles a ayunar más largamente.

CAPITULO XI

FIN DE LA VIDA TEMPORAL, LARGA O BREVE

Pero también fueron muchos los cristianos pasados a cuchillo, muchos los que fenecieron de numerosas y feas variedades de muerte. Si esto ha de llevarse con pesadumbre, es común a todos los que a la presente vida fueron engendrados. Una cosa sé, y es que no fué muerto nadie que en su día no hubiese de morir. El fin de la vida hace que sean una misma cosa la vida larga y la breve. Porque ni un extremo es mejor ni otro es peor, ni uno es más largo ni otro es más breve, de aquello que por un igual ya no es. ¿Qué importa el linaje de muerte con que esta vida acaba, si aquel para quien se acaba no se ve forzado a morir otra vez? Y siendo así que a cada mortal le amagan, en cierta manera, en los cotidianos azares de la presente vida, muertes sin cuento, siendo siempre incierto cuál de ellas le ha de sobrevenir [13], yo pregunto si no será mejor sufrir una muriendo que no temerlas todas viviendo. No ignoro cuánto más fácilmente se opta por vivir largos años bajo el temor de tantas muertes que, muriendo de una, no temer en lo venidero ninguna. Pero una cosa es lo que el sentido de la carne, flaco como es, cobardemente rehusa, y otra lo que la razón de la mente bien templada convence. No se debe tener por mala la muerte, sino lo que sigue a la muerte. Así que no deben curar mucho los que necesariamente han de morir de qué accidente morirán, sino del lugar adonde les empujará la muerte. Y puesto que los cristianos conocen que fué incomparablemente mejor la muerte de aquel religioso mendigo, muerto entre las lenguas de los perros que le lamían, que la de aquel impío rico, muerto entre púrpura y holanda, ¿qué daños causaron aquellos horrendos géneros de muertes a los muertos que vivieron bien?

CAPITULO XII

DE LA SEPULTURA DE LOS CUERPOS HUMANOS QUE, AUN NO SIÉNDOLES CONCEDIDA A LOS CRISTIANOS, NO LES QUITA NADA

1. Pero en tan grande estrago de cadáveres no pudieron sepultarlos. Tampoco esto lo teme en demasía la fe de los fieles, porque recuerdan lo que antes les fué dicho, que ni las

---

bere creditur, torqueretur: verumtamen etiamsi accidit, profecto qui inter illa tormenta paupertatem sanctam confitebatur, Christum confitebatur. Quapropter etsi non meruit ab hostibus credi, non potuit tamen sanctae paupertatis confessor sine caelesti mercede torqueri.

4. [XI.] Multos, inquiunt, etiam Christianos fames diuturna vastavit. Hoc quoque in usus suos boni fideles pie tolerando verterunt. Quos enim fames necavit, malis vitae huius, sicut corporis morbus, eripuit: quos autem non necavit, docuit parcius vivere, docuit productius ieiunare.

CAPUT XI

DE FINE TEMPORALIS VITAE, SIVE LONGIORIS, SIVE BREVIORIS

Sed enim multi etiam Christiani interfecti sunt, multi multarum mortium foeda varietate consumpti. Hoc si aegre ferendum est, omnibus qui in hanc vitam procreati sunt, utique commune est. Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non fuerat aliquando moriturus. Finis autem vitae tam longam quam brevem vitam hoc idem facit. Neque enim aliud melius, et aliud deterius; aut aliud maius, et aliud brevius est, quod iam pariter non est. Quid autem interest, quo mortis genere vita ista finiatur, quando ille cui finitur, iterum mori non cogitur? Cum autem unicuique mortalium sub quotidianis vitae huius casibus innumerabiles mortes quodammodo comminentur, quamdiu incertum est, quaenam earum ventura sit; quaero utrum satius sit, unam perpeti moriendo, an omnes timere vivendo. Nec ignoro quam inertius eligatur diu vivere sub timore tot mortium, quam semel moriendo nullam deinceps formidare. Sed aliud est quod carnis sensus infirmiter pavidus refugit, aliud quod mentis ratio diligenter enucleata convincit. Mala mors putanda non est, quam bona vita praecesserit: neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem. Non itaque multum curandum est eis, qui necessario morituri sunt, quid accidat ut moriantur; sed moriendo quo ire cogantur. Cum igitur Christiani noverint longe meliorem fuisse religiosi pauperis mortem inter lingentium canum linguas, quam impii divitis in purpura et bysso [30]; horrenda illa genera mortium quid mortuis obfuerunt, qui bene vixerunt.

CAPUT XII

DE SEPULTURA HUMANORUM CORPORUM, QUAE CHRISTIANIS ETIAMSI FUERIT NEGATA, NIL ADIMIT

1. At enim in tanta strage cadaverum nec sepeliri potuerunt. Neque istud pia fides nimium reformidat, tenens praedictum, nec absumentes bestias resurrecturis corporibus obfuturas, quorum capillus capitis non

[30] Lc. 16,19-31.

bestias que los devoran dañarán a los cuerpos que han de resucitar, de cuya cabeza no perecerá ni un solo cabello. Ni hubiese dicho en modo alguno la Verdad: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma,* si perjudicara en algo a la vida futura todo lo que los enemigos hubiesen querido hacer de los cuerpos de los muertos. Si no es que por ventura exista alguno tan privado de razón que porfíe sostener que a los que matan el cuerpo no les debemos temer antes de la muerte, por que no maten el cuerpo, y que los debemos temer después, por que no estorben la sepultura del cuerpo muerto. Luego es falso lo que dice Cristo: *Matan el cuerpo, y luego no les queda nada por hacer,* siendo así que les quedan tantas cosas que hacer con los cadáveres. No quiera el cielo que sea falso para nosotros lo que dijo la Verdad. Díjose que estos tales hacen algo cuando matan, porque hay sentido en el cuerpo al matarlo, pero que después no tienen nada que hacer, porque no hay ningún sentido en el cuerpo muerto. A muchos cuerpos de los cristianos no les cubrió la tierra, pero nadie separó a ninguno del cielo y la tierra; llenándola toda con su presencia Aquel que sabe de dónde ha de resucitar lo que creó. Dícese en el Salmo: *Ofreciéronse los despojos mortales de tus siervos por comida a las aves del cielo, y las carnes de tus santos a las bestias de la tierra. Derramaron su sangre con agua a los alrededores de Jerusalén, y no había quien los enterrase.* Pero ello se dijo más para encarecer la crueldad de quienes lo hicieron que para infelicidad de quienes lo padecieron. Porque, aunque estas cosas, a los ojos de los hombres, parezcan duras y crueles,

peribit [31]. Nullo modo diceret Veritas, *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere* [32]; si quidquam obesset futurae vitae, quidquid inimici de corporibus occisorum facere voluissent. Nisi forte quispiam sic absurdus est, ut contendat eos, qui corpus occidunt, non debere timeri ante mortem, ne corpus occidant, et timeri debere post mortem, ne corpus occisum sepeliri non sinant. Falsum est ergo quod ait Christus, *Qui corpus occidunt, et postea non habent quid faciant* [33]; si habent tanta, quae de cadaveribus faciant. Absit ut falsum sit quod Veritas dixit. Dictum est enim aliquid eos facere cum occidunt, quia in corpore sensus est occidendo; postea vero nihil habere quod faciant, quia nullus sensus est in corpore occiso. Multa itaque corpora Christianorum terra non texit: sed nullum eorum quisquam a caelo et terra separavit, quam totam implet praesentia sui, qui novit unde resuscitet quod creavit. Dicitur quidem in Psalmo, *Posuerunt mortalia servorum tuorum escas volatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae: effuderunt sanguinem eorum, sicut aquam in circuitu Ierusalem, et non erat qui sepeliret* [34]: sed magis ad exaggerandam crudelitatem eorum qui ista fecerunt, non ad eorum infelicitatem qui ista per-

[31] Ibid., 21,18.
[32] Mt. 10,28.
[33] Lc. 12,4.
[34] Ps. 78,2.3

empero, *preciosa a los ojos de Dios es la muerte de sus santos.* Por ende, todas estas cosas, a saber, cuidar del entierro, la condición de la sepultura, la pompa de las exequias, más son consuelo de vivos que sufragio de muertos. Si en algo aprovecha al impío la sepultura preciosa, dañará al bueno la vil o la carencia de ella. Plausibles funerales a vista de los hombres organizó la muchedumbre de criados a aquel rico que vestía púrpura, pero incomparablemente más lucidos a la presencia del Señor fueron los que aderezó a aquel mendigo cubierto de úlceras el ministerio de los ángeles, que no le enterraron en sepulcro de mármol, sino que lo depositaron en el seno de Abrahán.

2. Ríanse de esto aquellos contra quienes asumimos la defensa de la Ciudad de Dios. Pero resulta que también sus filósofos [14] desdeñaron el cuidado de la sepultura. Y muchas veces ejércitos enteros, en muriendo por la patria terrena, no cuidaron del lugar donde quedarían echados o de qué bestias serían comidos, y pudieron sobre esto decir los poetas con aplauso:

> Cobija el cielo a quien no tiene losa.

¡Cuánto menos deben zaherir a los cristianos acerca de los cuerpos insepultos, a quienes está prometida la reformación de la misma carne y de todos los miembros no sólo de la tierra, sino también del seno más secreto de los demás elementos en que, deshechos, se convirtieron los cadáveres, y devolvérselos en un instante del tiempo y reintegrárselos!

pessi sunt. Quamvis enim haec in conspectu hominum dura et dira videantur; *sed pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius* [35]. Proinde omnia ista, id est, curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia, quam subsidia mortuorum. Si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis aut nulla. Praeclaras exsequias in conspectu hominum exhibuit purpurato illi diviti turba famulorum: sed multo clariores in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium praebuit Angelorum, qui eum non extulerunt in marmoreum tumulum, sed in Abrahae gremium sustulerunt.

2. Rident haec illi, contra quos defendendam suscepimus civitatem Dei. Verumtamen sepulturae curam etiam eorum philosophi contempserunt: et saepe universi exercitus, dum pro terrena patria morerentur, ubi postea iacerent, vel quibus bestiis esca fierent, non curarunt: licuitque de hac re poetis plausibiliter dicere:

> Caelo tegitur, qui non habet urnam.

Quanto minus debent de corporibus insepultis insultare Christianis, quibus et ipsius carnis et membrorum omnium reformatio non solum ex terra, verum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadavera recesserunt, in temporis puncto reddenda et redintegranda promittitur? [36]

[35] Ps. 115,15.
[36] 1 Cor. 15,52.

CAPITULO XIII

Razón de sepultar los cuerpos de los santos

No por esto deben ser menospreciados y tirados los cuerpos de los difuntos, especialmente los de los justos y fieles, de quienes se sirvió el Espíritu Santo como de órganos y vasos para todas las obras buenas. Porque, si el vestido del padre o el anillo, o cosas por el estilo, son tanto más apreciados de los hijos cuanto mayor es el afecto a los padres, en ninguna manera se deben menospreciar los cuerpos, que llevamos con mucha mayor familiaridad e intimidad que cualesquiera otras vestiduras. No son cosas éstas que nos sirvan para nuestro adorno y abrigo exterior, sino que atañen a la naturaleza misma del hombre. Por esto, con oficiosa piedad se tuvo cuidado de los entierros de los antiguos justos, y se celebraron exequias y se les proveyó de sepulcros. Y ellos mismos encargaron en vida a sus hijos cómo debían sepultar o trasladar sus cuerpos. Y por testimonio de un ángel es encomiado Tobías, que por enterrar muertos mereció delante de Dios. Y el mismo Señor, que al tercer día había de resucitar, celebró la buena obra de la religiosa mujer, y recomienda que sea celebrada, porque derramó ungüento precioso sobre sus miembros y lo hizo para su sepultura. Son honoríficamente mencionados en el Evangelio los que bajaron su cuerpo de la cruz y cuidaron con diligencia y reverencia suma de amortajarlo y sepultarlo. Con todo, estas actividades no enseñan que en los cadáveres resida algún sentido, sino que nos dan a entender que los cadáveres están también bajo la providencia de Dios, a quien complacen tales oficios de piedad para fundamentar la fe en la resurrección. Aquí se aprende asimismo, para nuestra salud, cuán grande puede ser el premio de las limosnas que hacemos a los que viven y sienten, si en el acatamiento de Dios no se pierde ni el oficio y diligencia que se consagra a los exánimes miembros humanos. Hay, además, otras cosas que los santos patriarcas ordenaron acerca de enterrar o trasladar sus cuerpos, y que quisieron que se entendiesen como dichas con espíritu profético. No es este lugar apto para explanarlo. Basta al presente con lo que hemos dicho. Pero, si las cosas que son necesarias para el sustento de los vivientes, como el alimento y el vestido, aunque falten con grave dolor, no quebrantan en los buenos la virtud del sufrimiento y de la tolerancia ni desarraigan del alma la piedad, sino que, ejercitándola, la tornan más fecunda, ¡cuánto más, cuando falten aquellas cosas que suelen emplearse en el cuidado de los entierros y sepultura de los difuntos, no harán miserables a los que descansan ya en las secretas moradas de los justos! Por eso, el que faltasen para los cadáveres de los cristianos en el saqueo de la gran Urbe y de otras ciudades, no fué ni culpa de los vivos, que no pudieron hacerlo, ni pena de los muertos, que no pueden sentirlo.

CAPUT XIII

Quae sit ratio sanctorum corpora sepeliendi

Nec ideo tamen contemnenda et abiicienda sunt corpora defunctorum, maximeque iustorum atque fidelium, quibus tanquam organis et vasis ad omnia bona opera sanctus usus est Spiritus. Si enim paterna vestis et annulus, ac si quid huiusmodi, tanto charius est posteris, quanto erga parentes maior affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta, gestamus. Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent. Unde et antiquorum iustorum funera officiosa pietate curata sunt, et exsequiae celebratae, et sepultura provisa [37]: ipsique dum viverent, de sepeliendis, vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt [38]: et Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse, teste angelo, commendatur [39]. Ipse quoque Dominus die tertio resurrecturus, religiosae mulieris bonum opus praedicat, praedicandumque commendat, quod unguentum pretiosum super membra eius effuderit, atque hoc ad eum sepeliendum fecerit [40]. Et laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus eius de cruce acceptum diligenter atque honorifice tegendum, sepeliendumque curarunt [41]. Verum istae auctoritates non hoc admonent, quod insit ullus cadaveribus sensus; sed ad Dei providentiam, cui placent etiam talia pietatis officia, corpora quoque mortuorum pertinere significant, propter fidem resurrectionis astruendam. Ubi et illud salubriter discitur, quanta possit esse remuneratio pro eleemosynis, quas viventibus et sentientibus exhibemus, si neque hoc apud Deum perit, quod exanimis hominum membris officii diligentiaeque persolvitur. Sunt quidem et alia, quae sancti Patriarchae de corporibus suis vel condendis vel transferendis prophetico spiritu dicta intelligi voluerunt: non autem hic locus est, ut ea pertractemus, cum sufficiant ista quae diximus. Sed si ea quae sustentandis viventibus sunt necessaria, sicut victus et amictus, quamvis cum gravi afflictione desint, non frangunt in bonis perferendi tolerandique virtutem, nec eradicant ex animo pietatem, sed exercitatam faciunt fecundiorem: quanto magis, cum desunt ea quae curandis funeribus condendisque corporibus defunctorum adhiberi solent, non efficiunt miseros in occultis piorum sedibus iam quietos? Ac per hoc, quando ista cadaveribus Christianorum in illa magnae urbis, vel etiam aliorum oppidorum vastatione defuerunt; nec vivorum culpa est, qui non potuerunt ista praebere, nec poena mortuorum, qui non possunt ista sentire.

[37] Gen. 25,9; 35,29; 50,2-13, etc
[38] Ibid., 47,29.30; 50,24
[39] Tob. 2,9; 12,12.
[40] Mt. 26,10-13.
[41] Io. 19,38-42.

CAPITULO XIV

CAUTIVERIO DE LOS SANTOS, A QUIENES NO FALTARON NUNCA LAS DIVINAS CONSOLACIONES

Dicen aún: Muchos cristianos fueron conducidos también al cautiverio. Sin duda esto sería una gran miseria si lo pudieran llevar a un lugar donde no encontraran a su Dios. También hay de esta calamidad grandes consuelos en las Sagradas Escrituras. En cautiverio estuvieron los tres mancebos; estuvo Daniel, estuvieron otros profetas, pero no les faltó Dios consolador. Así que no abandonó a sus fieles bajo la tiranía de la gentilidad, bárbara, sí, pero humana, el que no desamparó a su profeta ni en las entrañas de la bestia marina. Con todo, aquellos con quienes tratamos, más quieren burlarse que creerlo. Y, sin embargo, en sus escritos creen que Arión de Metinna, primoroso citarista [15], habiendo sido arrojado de una nave, lo recibió en sus lomos un delfín y lo sacó a tierra. Pero aquello de Jonás, dirán, es más increíble. Cierto, es más increíble, porque es más admirable; y es más admirable, por cuanto muestra más poder.

CAPUT XIV

DE CAPTIVITATE SANCTORUM, QUIBUS NUNQUAM DIVINA SOLATIA DEFUERUNT

Sed multi, inquiunt, Christiani etiam captivi ducti sunt. Hoc sane miserrimum est, si aliquo duci potuerunt, ubi Deum suum non invenerunt. Sunt in Scripturis sanctis huius etiam cladis magna solatia. Fuerunt in captivitate tres pueri, fuit Daniel, fuerunt alii prophetae: nec Deus defuit consolator. Sic ergo non deseruit fideles suos sub dominatione gentis, licet barbarae, tamen humanae, qui prophetam non deseruit nec in visceribus belluae [42]. Haec quoque illi, cum quibus agimus, malunt irridere, quam credere: qui tamen in suis litteris credunt Arionem Methymnaeum, nobilissimum citharistam, cum esset deiectus e navi, exceptum delphini dorso, et ad terras esse pervectum. Verum illud nostrum de Iona propheta incredibilius est. Plane incredibilius, quia mirabilius; et mirabilius, quia potentius.

[42] Ion. 2.

CAPITULO XV

DE RÉGULO, DE QUIEN QUEDA UN EJEMPLO DE CAUTIVIDAD VOLUNTARIAMENTE TOLERADA POR MOTIVOS DE RELIGIÓN, QUE, A PESAR DE TODO, NO LE PUDO SER DE PROVECHO, PORQUE ADORABA A LOS DIOSES

1. Tienen éstos entre sus insignes personalidades un ejemplo magnífico de cómo se debe sufrir voluntariamente el cautiverio por causa de la religión. Marco Atilio Régulo, caudillo del pueblo romano, fué prisionero de los cartagineses, quienes, como querían más que los romanos les devolviesen los propios prisioneros que retener ellos los suyos, enviaron a Roma para impetrar esta gracia a este Régulo con sus legados, obligándole antes a jurar que, si no llevaba a feliz término lo que deseaban, había de volver a Cartago. Partió éste, y en el Senado persuadió lo contrario, porque opinaba que no reportaría ninguna utilidad a la república romana el trueque de prisioneros. Y después de esta intimación nadie le compelió a volver a sus enemigos, sino que él voluntariamente cumplió lo que había jurado. Mas ellos, con rebuscadas y horrendas torturas, le quitaron la vida. Porque metiéronle en un estrecho madero, donde por fuerza había de estar de pie, traspasado por todas partes de clavos agudísimos, de tal forma que no podía inclinarse hacia parte alguna sin dolores atrocísimos, y acabaron con él a fuerza de vigilias. Merecidamente, es cierto, elogian una virtud tan superior a tamaña desventura. Y eso que él había jurado por aquellos dioses por la prohi-

CAPUT XV

DE REGULO, IN QUO CAPTIVITATIS, OB RELIGIONEM ETIAM SPONTE TOLERANDAE, EXSTAT EXEMPLUM: QUOD TAMEN ILLI DEOS COLENTI PRODESSE NON POTUIT

1. Habent tamen isti de captivitate religionis causa etiam sponte toleranda et in suis praeclaris viris nobilissimum exemplum. Marcus Attilius Regulus, imperator populi Romani, captivus apud Carthaginenses fuit. Qui cum sibi mallent a Romanis suos reddi, quam eorum tenere captivos, ad hoc impetrandum etiam istum praecipue Regulum cum legatis suis Romam miserunt, prius iuratione constrictum, si quod volebant minime peregisset, rediturum esse Carthaginem. Perrexit ille, atque in senatu contraria persuasit, quoniam non arbitrabatur utile esse Romanae reipublicae mutare captivos. Nec post hanc persuasionem a suis ad hostes redire compulsus est; sed quod iuraverat, id sponte complevit. At illi eum excogitatis atque horrendis cruciatibus necaverunt. Inclusum quippe angusto ligno, ubi stare cogeretur, clavisque acutissimis undique confixo, ut se in nullam eius partem sine poenis atrocissimis inclinaret, etiam vigilando peremerunt. Merito certe laudant virtutem tam magna

bición de cuyo culto opinan éstos que se infligen tales calamidades al linaje humano. Si, por consiguiente, quienes eran adorados, por que devolviesen la prosperidad en esta vida, quisieron o permitieron que se impusiesen semejantes penas a quien había jurado verdad, ¿qué podrán hacer con un perjuro con quien estuviesen gravemente enojados? ¿Por qué no he de extender la conclusión de mi raciocinio a entrambas hipótesis? Si es cierto que él rindió culto a los dioses, porque, por ser fiel a lo jurado, ni se quedó en su patria ni se fué de allí a otra parte, sino que, sin dudar lo más mínimo, volvió a sus más encarnizados enemigos; y si a la vez creía que esto le importaba para la presente vida, que mereció fin horrendo, sin duda alguna se engañaba. Con su ejemplo nos enseñó que los dioses no sirven en modo alguno a sus adoradores para la felicidad temporal, dado que él, entregado a su culto, fué llevado vencido y prisionero. Y porque no quiso obrar en contra de lo que había jurado por ellos, murió atormentado por un nuevo, inaudito y terribilísimo linaje de muerte. Con todo, si el culto de los dioses, después de esta vida, da como premio la felicidad, ¿por qué calumnian los tiempos cristianos, diciendo que vino a la Urbe aquella calamidad porque desistió de dar culto a sus dioses, siendo así que podría, aun adorándolos con la mayor diligencia, llegar a ser tan infeliz como lo fué el mismo Régulo? Si no es que por ventura haya quien a una verdad tan evidente se obstine con demencia tal y en tal ceguera, que se atreva a sostener que, tributando culto a los dioses, la ciudad entera no puede ser desventurada, mientras que un solo hombre sí. Esto significaría que el poder de sus dioses

infelicitate maiorem. Et per deos ille iuraverat, quorum cultu prohibito, has generi humano clades isti opinantur infligi. Qui ergo propterea colebantur, ut istam vitam prosperam redderent, si verum iuranti has irrogari poenas seu voluerunt, seu permiserunt, quid periuro gravius irati facere potuerunt? Sed cur non ratiocinationem meam potius ad utrumque concludam? Deos certe sic ille coluit, ut propter iurisiurandi fidem nec remaneret in patria, nec inde quolibet ire, sed ad suos acerrimos inimicos redire minime dubitaret. Hoc si huic vitae utile existimabat, cuius tam horrendum exitum meruit, procul dubio fallebatur. Suo quippe docuit exemplo, nihil deos ad istam temporalem felicitatem suis prodesse cultoribus: quandoquidem ille eorum deditus cultui, et victus et captivus abductus, et quia noluit aliter quam per eos iuraverat facere, novo ac prius inaudito nimiumque horribili supplicii genere cruciatus exstinctus est. Si autem deorum cultus post hanc vitam velut mercedem reddit felicitatem, cur calumniantur temporibus christianis, ideo dicentes Urbi accidisse illam calamitatem, quia deos suos colere destitit, cum potuerit etiam illos diligentissime colens tam infelix fieri, quam ille Regulus fuit? Nisi forte contra clarissimam veritatem tanta quisquam dementia mirae caecitatis obnititur, ut contendere audeat universam civitatem deos colentem infelicem esse non posse, unum vero hominem

es más idóneo para las colectividades que para las individualidades, siendo así que la multitud se compone de individuos.

2. Y si dicen que M. Régulo, aun en aquel cautiverio y entre tales tormentos corporales, pudo ser feliz con la reciedumbre de ánimo, búsquese, con más razón, una virtud verdadera, capaz de hacer dichosa también a la ciudad. Porque no es dichosa la ciudad por una causa, y por otra el hombre, puesto que la ciudad no es más que una multitud concorde de hombres. Y no entro en cuestión aquí sobre la cualidad de la virtud de Régulo. Es suficiente por ahora saber que con este nobilísimo ejemplo se ven constreñidos a confesar que a los dioses débeseles rendir culto, no por los bienes corporales, por las cosas que se apegan extrínsecamente al hombre, dado caso que él prefirió carecer de todos aquellos bienes a ofender a los dioses, por quienes había jurado. Pero ¿qué hacer con unos hombres que se jactan de haber tenido un ciudadano tal cual temen sea la ciudad? Y si no lo temen, confiesen que pudo también suceder a la ciudad pronta en adorar a los dioses, como él, lo mismo que a Régulo aconteció, y cesen de calumniar los tiempos cristianos. Sin embargo, puesto que la disputa comenzó sobre los cristianos, que fueron conducidos también al cautiverio, admírense de esto y callen quienes toman pie de aquí para impudente e imprudentemente hacer mofa de la religión salubérrima. Porque, si no fué infamante para sus dioses el que su adorador más celoso, por ser fiel a su juramento, se ausentase de su patria, no teniendo otra, y, prisionero entre los enemigos, fuese matado con una muerte prolija y con suplicio de una crueldad desconocida, ¡mucho menos debe inculparse

posse; quod videlicet potentia deorum suorum multos potius sit idonea conservare, quam singulos; cum multitudo constet ex singulis.

2. Si autem dicunt M. Regulum etiam in illa captivitate illisque cruciatibus corporis, animi virtute beatum esse potuisse; virtus potius vera quaeratur, qua beata possit esse et civitas. Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo: cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo. Quamobrem nondum interim disputo, qualis in Regulo virtus fuerit: sufficit nunc, quod isto nobilissimo exemplo coguntur fateri, non propter corporis bona, vel earum rerum quae extrinsecus homini accidunt, colendos deos; quandoquidem ille carere his omnibus maluit, quam deos per quos iuravit offendere. Sed quid faciamus hominibus qui gloriantur talem se habuisse civem, qualem timent habere civitatem? Quod si non timent, tale ergo aliquid, quale accidit Regulo, etiam civitati tam diligenter, quam ille, deos colenti accidere potuisse fateantur, et christianis temporibus non calumnientur. Verum quia de illis Christianis orta quaestio est, qui etiam captivi ducti sunt; hoc intueantur et taceant, qui saluberrimae religioni hinc impudenter atque imprudenter illudunt: quia si diis eorum probro non fuit, quod attentissimus cultor illorum, dum eis iurisiurandi fidem servaret, patria caruit, cum aliam non haberet, captivusque apud hostes per longam mortem supplicio novae crudelitatis occisus est: multo minus nomen criminan-

al nombre cristiano por la cautividad de sus santos, que, esperando con fe ver la patria soberana, se reconocieron peregrinos aun en sus mismas moradas!

CAPITULO XVI

SI LOS ESTUPROS QUE ACASO TAMBIÉN PADECIERON LAS SANTAS VÍRGENES EN EL CAUTIVERIO PUDIERON CONTAMINAR LA VIRTUD DEL ÁNIMO SIN EL CONSENTIMIENTO DE LA VOLUNTAD

Creen, es verdad, que denuestan grandemente a los cristianos cuando, encareciendo su cautividad, añaden los estupros cometidos, no solamente con mujeres casadas y doncellas casaderas, sino también contra ciertas personas consagradas a Dios. En este trance, no la fe, no la piedad, no la virtud, por otro nombre castidad, sino nuestro discurso es el que, entre la vergüenza y la razón, se debate en estrecheces angustiosas. Pues no cuidamos tanto aquí de dar respuesta a los extraños cuanto de dar consuelo a los nuestros. Quede, en primer término, bien sentado y firme que la virtud con que se vive rectamente, ejerce su imperio desde la sede del alma [16] sobre los miembros del cuerpo, y que el cuerpo se santifica siendo instrumento de la voluntad santa, la cual permaneciendo intacta y estable, cualquier cosa que otro hiciere del cuerpo, o en el cuerpo, que no pueda evitarse sin pecado propio, se hace sin culpa del paciente [17]. Ahora bien, como no sólo lo que se refiere al dolor, sino también lo que respecta a la libido, puede perpetrar-

---

dum est christianum in captivitate sacratorum suorum, qui supernam patriam veraci fide exspectantes, etiam in suis sedibus peregrinos se esse noverunt [43].

CAPUT XVI

AN STUPRIS, QUAE ETIAM SANCTARUM FORTE VIRGINUM EST PASSA CAPTIVITAS, CONTAMINARI POTUERIT VIRTUS ANIMI SINE VOLUNTATIS ASSENSU

Magnum sane crimen se putant obiicere Christianis, cum eorum exaggerantes captivitatem, addunt etiam stupra commissa, non solum in aliena matrimonia virginesque nupturas, sed etiam in quasdam sanctimoniales. Hic vero non fides, non pietas, non ipsa virtus quae castitas dicitur, sed nostra potius disputatio inter pudorem atque rationem quibusdam coarctatur angustiis. Nec tantum curamus hic alienis responsionem reddere, quantum ipsis nostris consolationem. Sit igitur in primis positum atque firmatum, virtutem qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare, sanctumque corpus usu fieri sanctae voluntatis: qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid alius de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valeat evitari, praeter culpam esse patientis. Sed quia non solum quod ad dolorem, verum etiam quod

[43] 1 Petr 2,11

se en cuerpo ajeno, resulta que, cuando tal se consuma, aunque no ausenta la castidad conservada con constantísimo ánimo, sin embargo, impone vergüenza, porque no se crea que se realizó también con consentimiento de la voluntad lo que no pudo realizarse quizá sin ningún deleite carnal.

CAPITULO XVII

MUERTE VOLUNTARIA POR MIEDO A LA PENA O LA DESHONRA

También por este motivo, ¿qué pecho humano habrá que no niegue el perdón a aquellas mujeres que se infirieron la muerte por substraerse a cualquiera de estos baldones? Y aquellas otras que no se quisieron suicidar por no evitar con un crimen personal la ajena bellaquería, quienquiera recrimine en ellas esta actitud no se aíra sin el título de mentecato. Porque, si no es lícito dar muerte con autoridad privada a un hombre, aunque sea culpable, no existiendo ley alguna que les conceda tal licencia, no cabe duda que el que se suicida es homicida. Y se hace tanto más nocente al matarse cuanto fué más inocente en el motivo por el que juzgó que debía infligirse la muerte. Si con toda razón detestamos la acción de Judas, y la condena la Verdad por haberse colgado de un lazo, aumentando así el pecado de su malvada traición más bien que expiándolo, porque, desesperando de la misericordia divina y fatalmente arrepentido, no dejó lugar alguno para una penitencia reparadora, ¡cuánto más debe abstenerse de matarse quien no tiene culpa que castigar con tal suplicio! Porque

---

ad libidinem pertinet, in corpore alieno perpetrari potest; quidquid tale factum fuerit, et si retentam constantissimo animo pudicitiam non excutit, pudorem tamen incutit; ne credatur factum cum mentis etiam voluntate, quod fieri fortasse sine carnis aliqua voluptate non potuit.

CAPUT XVII

DE MORTE VOLUNTARIA OB METUM POENAE SIVE DEDECORIS

Ac per hoc et quae se occiderunt, ne quidquam huiusmodi paterentur, quis humanus affectus eis nolit ignosci? et quae se occidere noluerunt, ne suo facinore alienum flagitium devitarent, quisquis eis hoc crimini dederit, ipse crimine insipientiae non carebit [XVII]. Nam utique si non licet privata potestate hominem occidere vel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit: profecto etiam qui se ipsum occidit, homicida est: et tanto fit nocentior, cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putavit. Nam si Iudae factum merito detestamur, eumque veritas iudicat, cum se laqueo suspendit, sceleratae illius traditionis auxisse potius quam expiasse com-

Judas, cuando se mató, mató a un hombre malvado y, con todo, acabó su vida no solamente reo de la muerte de Cristo, sino de la suya propia, ya que, aunque se mató por un pecado suyo, lo hizo con otro pecado suyo. Y ¿por qué un hombre que no hace mal alguno se hace mal a sí mismo, y, matándose a sí mismo, da muerte a un hombre inocente por no sufrir a otro nocente y comete un pecado propio para que no se cometa uno *ajeno en él?*

CAPITULO XVIII

Violencia y libido ajena que en su cuerpo forzado sufre la mente contra su voluntad

1. Cierto que por miedo a que le mancille la libido ajena. Mas, si es ajena, no le mancillará; y si le mancilla, no será ajena. Pero, como la honestidad es una virtud del alma, y ésta tiene por compañera a la fortaleza, y ésta determina arrostrar cualesquiera males antes que consentir al mal, y como nadie, por magnánimo y honesto que sea, tiene en su mano lo que pueda hacerse con su carne, sino sólo el consentir o rehusar con su voluntad, ¿quién, estando en sus trece, juzgará que se pierde la honestidad si por ventura en su carne esclavizada y forzada se ejecuta y se consuma una libido no suya? Si se

---

missum; quoniam Dei misericordiam desperando exitiabiliter poenitens, nullum sibi salubris poenitentiae locum reliquit[44]: quanto magis a sua nece se abstinere debet qui tali supplicio quod in se puniat, non habet? Iudas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit: et tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam; quia licet propter suum scelus, alio suo scelere occisus est [XVIII]. Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi male faciat, et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem; atque *in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum?*

CAPUT XVIII

De aliena violentiarum libidine, quam in oppresso corpore mens invita perpetitur

1. At enim, ne vel aliena polluat libido, metuitur. Non polluet, si aliena erit: si autem polluet, aliena non erit. Sed eum pudicitia virtus sit animi, comitemque habeat fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare, quam malo consentire decernit; nullus autem magnanimus et pudicus in potestate habeat, quid de sua carne fiat, sed tantum quid annuat mente, vel renuat: quis eadem sana mente putaverit se perdere pudicitiam, si forte in apprehensa et oppressa carne sua exerceatur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profecto pudicitia virtus animi non erit; nec pertinebit ad ea bona, quibus bene

[44] Mt. 27,3.

pierde la honestidad de este modo, sin duda alguna no sería virtud del alma ni se clasificaría entre aquellos bienes con los cuales se vive virtuosamente, sino que se enumeraría entre los bienes corporales, como son las fuerzas, la belleza, la complexión sana y cosas por el estilo. Estos bienes, aunque se nos disminuyan, en ningún punto disminuyen la vida buena y justa. Porque, si es algo de esto la honestidad, ¿a qué viene el trabajar *aun con peligro del cuerpo para que no sufra mengua?* Y si es un bien del alma, aun con la opresión del cuerpo, no perece. Más aún, el don de la santa continencia, cuando no se rinde a la inmundicia de las concupiscencias carnales, santifica el mismo cuerpo. Por tanto, cuando persiste con firmeza inconmovible en no ceder a ellas, tampoco perece la santidad del cuerpo, porque persevera la voluntad de usar santamente de él, y en cuanto está de su parte, también el poder.

2. No es santo el cuerpo porque sus miembros conserven su entereza o porque no hayan sufrido tocamiento alguno menos honesto, dado que puedan por diversos accidentes, siendo afectados, sucumbir a la violencia. Sucede algunas veces que los médicos, haciendo sus curas, hacen en el sujeto cosas que causan horror a la vista. Una comadrona, examinando la integridad de una doncella, mientras la inspeccionaba, fuera por malevolencia, o por impericia, o por casualidad, se la hizo perder. No creo que haya alguien tan necio que piense que aquélla perdiera un punto de la santidad de su cuerpo con la pérdida de la integridad de aquel órgano. Por este motivo, permaneciendo firme el propósito de su alma, en virtud del cual mereció la

---

vivitur, sed in bonis corporis numerabitur; qualia sunt, vires, pulchritudo, sana integraque valetudo, ac si quid huiusmodi est: quae bona, etiam si minuantur, bonam iustamque vitam omnino non minuunt. Quod si tale aliquid est pudicitia, utquid pro illa, ne amittatur, etiam cum periculo corporis laboratur? Si autem animi bonum est, etiam oppresso *corpore non amittitur. Quin etiam sanctae continentiae bonum cum im*munditiae carnalium concupiscentiarum non cedit, et ipsum corpus sanctificatur: et ideo cum eis non cedere inconcussa intentione persistit, nec de ipso corpore perit sanctitas, quia eo sancte utendi perseverat voluntas, et quantum in ipso est, etiam facultas.

2. Neque enim eo corpus sanctum est, quod eius membra sunt integra, aut eo, quod nullo contrectantur attactu; cum possint diversis etiam casibus vulnerata vim perpeti, et medici aliquando saluti opitulantes haec ibi faciant, quae horret aspectus. Obstetrix virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans, sive malevolentia, sive inscitia, sive casu, dum inspicit, perdidit: non opinor quemquam tam stulte sapere, ut huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita. Quocirca proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae. An vero si aliqua femina *mente corrupta, violatoque* proposito quod Deo voverat, pergat vitianda ad deceptorem suum; adhuc

santificación de su cuerpo, no despoja al cuerpo la violencia de la libido ajena de su santidad, pues la conserva su perseverante continencia. ¿O es que hemos de decir que si una doncella, con torcida voluntad y violando el propósito que había ofrecido a Dios [18], se dirigiese a su seductor para ser violada, es santa en el cuerpo, mientras va caminando perdida y destruída aquella santidad del alma por la cual era santificado el cuerpo? ¡Lejos de nosotros semejante error! Saquemos de ahí, con mejor acuerdo, el aviso de que, así como no se pierde la santidad del cuerpo, quedando entera la santidad del alma, aunque sufra violencia el cuerpo, así también, perdida la santidad del alma, se pierde la santidad del cuerpo aunque éste quede intacto. Por lo cual no hay razón alguna para que con espontánea muerte se castigue a sí misma la mujer que, forzada, sin ningún consentimiento por su parte, padeció mancilla por un pecado ajeno. ¡Y cuánta menos razón habrá antes de que suceda por la admisión de un homicidio cierto, siendo aún incierto el castigo por más que ajeno!

CAPITULO XIX

DE LUCRECIA, QUE SE MATÓ POR HABÉRSELE INFERIDO ESTUPRO

1. ¿Por ventura se atreverán a contradecir a esta verdad evidente, en la cual nos fundamos para decir que, cuando se fuerza un cuerpo sin haber existido mudanza alguna en el propósito de la castidad, sin ningún consentimiento al mal, el pecado es exclusivo de aquel que con violencia se echó con la mujer, no de la mujer forzada, que en modo alguno consiente

eam pergentem sanctam vel corpore dicimus, ea sanctitate animi, per quam corpus sanctificabatur, amissa atque destructa? Absit hic error: et hinc potius admoneamur, ita non amitti corporis sanctitatem, manente animi sanctitate, etiam corpore oppresso, sicut amittitur corporis sanctitas violata animi sanctitate, etiam corpore intacto. Quamobrem non habet quod in se morte spontanea puniat femina, sine ulla sua consensione violenter oppressa, et alieno compressa peccato: quanto minus ante quam hoc fiat; ne admittatur homicidium certum cum ipsum flagitium, quamvis alienum, adhuc pendet incertum?

CAPUT XIX

DE LUCRETIA, QUAE SE OB ILLATUM SIBI STUPRUM PEREMIT

1. An forte huic perspiquae rationi, qua dicimus corpore oppresso, nequaquam proposito castitatis ulla in malum consensione mutato, illius tantum esse flagitium qui opprimens concubuerit, non illius quae oppressa concumbenti nulla voluntate consenserit, contradicere audebunt hi, contra quos feminarum christianarum in captivitate oppressarum non

con quien la posee? ¿Por ventura osarán contradecirnos estos contra quienes defendemos no solamente la santidad del corazón, sino también del cuerpo de las doncellas cristianas violadas en la cautividad? [19].

Cierto que celebran con grandes elogios de su castidad a Lucrecia, matrona noble y romana antigua. Habiendo forzado su cuerpo violentamente y gozado de él libidinosamente el hijo del rey Tarquinio, ésta descubrió el crimen de aquel desvergonzadísimo mancebo a su marido, Colatino, y a Bruto, pariente suyo, varones ilustrísimos y valerosos, y los empujó a la venganza. Luego, desabrida e impaciente por la torpeza cometida en ella, a sí propia se dió la muerte. ¿Qué hemos de decir? ¿Qué juicio nos merece, de adúltera o de casta? ¿Quién juzgará digno el participar en esta controversia? Galanamente a este propósito y con verdad dijo un declamador: «¡Cosas de maravilla! ¡Fueron dos, y uno solo cometió el adulterio!» Gallarda y espléndidamente dicho, considerando en el ayuntamiento de dos cuerpos el muy sucio apetito del uno y la castísima voluntad de la otra. Y, atendiendo no a qué se hacía por la unión de los miembros, sino a la diferenciación de los ánimos, dice: «Fueron dos, y uno solo cometió el adulterio».

2. Pero ¿qué es esto, que se castiga con mayor rigor a la que no cometió adulterio? Aquél fué con su padre arrojado de su patria, y ésta acabó sus días con suplicio irreparable. Si no es deshonestidad aquella con que se oprime a la mujer forzada, no es justicia aquella que la castiga siendo casta. A vosotros apelo, leyes y jueces romanos. A vosotros, que, después de cometidos los delitos, jamás permitisteis matar impunemente

tantum mentes, verum etiam corpora sancta defendimus? [XIX.] Lucretiam certe, matronam nobilem veteremque Romanam, pudicitiae magnis efferunt laudibus. Huius corpore cum violenter oppresso Tarquinii regis filius libidinose potitus esset, illa scelus improbissimi iuvenis marito Collatino et propinquo Bruto, viris clarissimis et fortissimis, indicavit, eosque ad vindictam constrinxit: deinde foedi in se commissi aegra atque impatiens se peremit. Quid dicemus? adultera haec, an casta iudicanda est? Quis in hac controversia laborandum putaverit? Egregie quidam ex hoc veraciterque declamans, ait: «Mirabile dictu; duo fuerunt, et adulterium unus admisit». Splendide atque verissime. Intuens enim in duorum corporum commixtione unius inquinatissimam cupiditatem, alterius castissimam voluntatem; et non quid coniunctione membrorum, sed quid animorum diversitate ageretur, attendens, «Duo», inquit, «fuerunt, et adulterium unus admisit».

2. Sed quid est hoc, quod in eam gravius vindicatur, quae adulterium non admisit? Nam ille patria cum patre pulsus est; haec summo est mactata supplicio. Si non est illa impudicitia, qua invita opprimitur; non est haec iustitia, qua casta punitur. Vos appello, leges iudicesque Romani. Nempe post perpetrata facinora nec quemquam scelestum indemnatum impune voluistis occidi. Si ergo ad vestrum iudicium quisquam deferret hoc crimen, vobisque probaretur, non solum indemnatam,

a ningún criminal sin antes haberle condenado. Si alguien llevase a vuestro tribunal este crimen y os probase que fué muerta una mujer, no sólo sin sentencia condenatoria, sino inocente y casta, ¿no castigaríais con la severidad que cumple a quien tal hubiese hecho? Esto hizo aquella Lucrecia. Aquella Lucrecia, tan celebrada, mató a Lucrecia inocente, casta y, además, forzada. Sentenciad vosotros, y si no podéis, porque no está presente la que podéis castigar, ¿por qué encomiáis elogiosamente a la matadora de una inocente y casta? Y a ésta ciertamente en manera alguna la defenderéis ante los jueces infernales, cuales nos los cantan vuestros poetas en sus versos, constituída ya entre

> aquellos que, sin haberse manchado con delito alguno, se dieron la muerte por su propia mano, y, en odio a la luz, se expulsaron a sí mismos de la vida. A quienes, deseando volver allá arriba, se opone el destino, y el odioso pantano los encadena en sus aguas lúgubres.

¿O quizá no está allí porque se dió muerte, no sin culpa, sino consciente de su maldad? ¿Y si (cosa que ella sólo pudo saber), halagada por su libido, consintió con el mozo que hizo en ella violenta irrupción, y, castigándolo en sí, fué tanto su dolor que creyó debía expiarlo con la muerte? Aunque ni aun así debió matarse, si es que podía hacer penitencia fructuosa delante de sus dioses. Si, empero, fué así y resultare, por consiguiente, falso aquello de que fueron dos y uno solo cometió adulterio, y verdadero que lo cometieron los dos, el uno con

verum etiam castam et innocentem interfectam esse mulierem; nonne eum qui id fecisset, severitate congrua plecteretis? Hoc fecit illa Lucretia; illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, vim perpessam Lucretiam insuper interemit. Proferte sententiam. Quod si propterea non potestis, quia non astat quam punire possitis; cur interfectricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis? Quam certe apud infernos iudices, etiam tales, quales poetarum vestrorum carminibus cantitantur, nulla ratione defenditis, constitutam scilicet inter illos,

> qui sibi letum
> Insontes peperere manu, lucemque perosi,
> Proiecere animas.

Cui ad superna redire cupienti

> Fata obstant, tristique palus innabilis unda
> Alligat [45].

An forte ideo ibi non est, quia non insontem, sed male sibi consciam se peremit? Quid si enim (quod ipsa tantummodo nosse poterat), quamvis iuveni violenter irruenti, etiam sua libidine illecta consensit, idque in se puniens ita doluit, ut morte putaret expiandum? Quanquam nec sic quidem occidere se debuit, si fructuosam posset apud deos falsos agere poenitentiam. Verumtamen si forte ita est, falsumque est illud, quod duo fuerunt, et adulterium unus admisit, sed potius ambo adulterium commiserunt, unus manifesta invasione, altera latente consensione: non se

[45] VIRGIL., *Aeneid.* 1.6 v.434-439.

manifiesta arremetida y la otra con latente consentimiento, no se mató siendo inocente, pudiendo, por ende, decir sus defensores letrados que no está en los infiernos entre aquellos «que, sin haberse manchado con delito alguno, se dieron la muerte por su propia mano». Pero de tal manera se va estrechando esta causa por ambos lados, que, si se atenúa el homicidio, se confirma el adulterio, y si se excusa el adulterio, el homicidio se aumenta. Por ningún lado se halla salida cuando se dice: Si adúltera, ¿por qué es loada? Y si es honesta, ¿por qué se mató?

3. Pero a nosotros nos basta el noble ejemplo de esta mujer para confutar a quienes, ajenos de todo pensamiento santo, se mofan de las mujeres cristianas que padecieron fuerza en su cautiverio. Nos basta lo que se dijo en su suprema alabanza: «Fueron dos, y uno solo cometió adulterio». Tal creyeron a Lucrecia, que no la creyeron capaz de mancillarse con consentimiento alguno adulterino. Así que el matarse por haber soportado el adulterio, aunque ella no fuera adúltera, no fué amor de la castidad, sino debilidad del pudor. Ruborizóse de la torpeza ajena que en ella se ejecutó, aunque no con ella. Y, siendo mujer romana, ávida de gloria en demasía, receló que no se pensase que lo que había padecido con violencia en vida, lo padeciese con agrado si siguiera viviendo. En fe de lo cual pensó que, a los ojos de los hombres, a quienes no pudo demostrar su conciencia, debía aducir como testigo de su voluntad aquella pena. Se sonrojó de que se la creyera cómplice de un flagicio que, si otro cometió en ella, ella lo conllevó pacientemente. No obraron así las mujeres cristianas que, habiendo padecido semejantes desmanes, siguen aún viviendo; ni en sí propias vengaron el crimen ajeno, por que no añadiesen su maldad a la

occidit insontem, et ideo potest a litteratis eius defensoribus dici non esse apud inferos inter illos, «qui sibi letum insontes peperere manu». Sed ita haec causa ex utroque latere coarctatur, ut si extenuatur homicidium, adulterium confirmetur; si purgatur adulterium, homicidium cumuletur: nec omnino invenitur exitus, ubi dicitur, Si adulterata, cur laudata? si pudica, cur occisa?

3. Nobis tamen in hoc tam nobili feminae huius exemplo ad istos refutandos, qui christianis feminis in captivitate compressis alieni ab omni cogitatione sanctitatis insultant, sufficit quod in praeclaris eius laudibus dictum est: «Duo fuerunt, et adulterium unus admisit». Talis enim ab eis Lucretia magis credita est, quae se nullo adulterino potuerit maculare consensu. Quod ergo se ipsam, quoniam adulterum pertulit, etiam non adulterata occidit, non est pudicitiae charitas, sed pudoris infirmitas. Puduit enim eam turpitudinis alienae in se commissae, etiamsi non secum; et Romana mulier laudis avida nimium verita est, ne putaretur, quod violenter est passa cum viveret, libenter passa si viveret. Unde ad oculos hominum mentis suae testem illam poenam adhibendam putavit, quibus conscientiam demonstrare non potuit. Sociam quippe facti se credi erubuit, si, quod alius in ea fecerat turpiter, ferret ipsa patienter. Non hoc fecerunt feminae christianae, quae passae similia vivunt.

de los otros si, por haber cometido en ellas estupros los enemigos, llevados de la concupiscencia, cometiesen ellas en sus personas homicidios por rubor. Ellas, pues, ven su interior, conservan la gloria de la castidad, el testimonio de la conciencia, y consérvanlos delante de los ojos de Dios, y no piden más cuando obran bien, ni se cuidan de más que de no apartarse de la autoridad de la ley divina al evitar el escándalo de la sospecha humana.

CAPITULO XX

No existe autoridad alguna que conceda a los cristianos, en cualquier caso, el derecho de quitarse a sí propios la vida voluntariamente

Pues, no sin razón, en los libros santos y canónicos nunca puede encontrarse un pasaje en que se nos mande o se nos permita inferirnos la muerte a nosotros mismos, ni aun a trueque de alcanzar la inmortalidad ni de excusarnos o guardarnos de algún otro mal. Debemos entender que también a nosotros nos alcanza la prohibición de aquella ley que dice: *No matarás;* especialmente porque no añadió: a tu prójimo, como cuando nos vedó el falso testimonio. *No dirás*, dice, *falso testimonio contra tu prójimo*. Con todo, no por eso, si alguno dijere falso testimonio contra sí mismo, debe juzgarse ajeno a este pecado, por cuanto la regla de amor al prójimo, al que ha de amar, la tomó de sí mismo, siendo así que está escrito: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Ahora bien, si no es menos reo de falso testimonio el que lo confiesa de sí mismo que el que lo levantare a su prójimo, cuando en aquel precepto en que se prohibe el falso testimonio contra el prójimo, y a quienes bien no entendieron, pudiera parecer que no está prohibido que contra sí mismo uno se constituya en testigo falso, ¿cuánto más debe entenderse que no es lícito al hombre matarse a sí mismo, cuando en lo escrito: *No matarás*, sin ningún aditamento, nadie, ni aun el mismo que lo manda, se considera exceptuado?

Por ende, algunos hay que se afanan por extender este precepto a las bestias y a los animales, de manera que por él no sea lícito matar ninguno. Y ¿por qué no también a las hierbas y a todo aquello que por la raíz se sustenta y está asido a la tierra? [20]. Porque también este linaje de cosas, aun cuando carece de sensibilidad, se dice que vive y, por tanto, puede también morir; y, por lo mismo, cuando se les infiere violencia, se las puede matar. Y así, el Apóstol, hablando de semejantes semillas, dice: *Lo que tú siembras no recibe vida sin haber antes muerto.* Y en el Salmo está escrito: *Matóles las vides con granizos.* ¿Por ventura por esto, cuando oímos: *No matarás*, pensamos ser un crimen arrancar una mata, y con la mayor de las locuras nos adherimos al error de los maniqueos? Removidos, pues, todos estos delirios, cuando leemos: *No matarás*, dado que entendemos que no se dice de las plantas, porque no tienen ningún sentido, ni de los animales irracionales, reptiles, volátiles,

---

Tamen nec in se ultae sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent sua, si, quoniam hostes in eis concupiscendo stupra commiserant, illae in se ipsis homicidia erubescendo committerent. Habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiae: habent autem coram oculis Dei sui, nec requirunt amplius, ubi, quid recte faciant, non amplius habent; ne devient ab auctoritate legis divinae, cum male devitant offensionem suspicionis humanae.

CAPUT XX

Nullam esse auctoritatem, quae Christianis in qualibet causa ius voluntariae necis tribuat

Neque enim frustra in sanctis canonicis Libris nusquam nobis divinitus praeceptum permissumve reperiri potest, ut vel ipsius adipiscendae immortalitatis, vel ullius carendi cavendive mali causa, nobismetipsis necem inferamus. Nam et prohibitos nos esse intelligendum est, ubi Lex ait, *Non occides:* praesertim quia non addidit, proximum tuum: sicut falsum testimonium cum vetaret, *Falsum*, inquit, *testimonium non dices adversus proximum tuum* [46]. Nec ideo tamen si adversus se ipsum quisquam falsum testimonium dixerit, ab hoc crimine se putaverit alienum. Quoniam regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit; quandoquidem scriptum est, *Diliges proximum tuum tanquam te ipsum* [47]. Porro si falsi testimonii non minus reus est qui de se ipso falsum fatetur, quam si adversus proximum hoc faceret; cum in eo praecepto, quo falsum testimonium prohibetur, adversus proximum prohibeatur, possitque non recte intelligentibus videri non esse prohibitum ut adversus se ipsum quisque falsus testis assistat: quanto magis intelligendum est, non licere homini se ipsum occidere, cum in eo, quod scriptum est, *Non occides*, nihilo deinde addito nullus, nec ipse utique cui praecipitur, intelligatur exceptus? Unde quidam hoc praeceptum etiam in bestias ac pecora conantur extendere, ut ex hoc nullum etiam illorum liceat occidere. Cur non ergo et herbas, et quidquid humo radicitus alitur ac figitur? nam et hoc genus rerum, quamvis non sentiat, dicitur vivere; ac per hoc potest et mori; proinde etiam, cum vis adhibetur, occidi. Unde et Apostolus, cum de huiuscemodi seminibus loqueretur, *Tu*, inquit, *quod seminas, non vivificatur, nisi moriatur* [48]. Et in Psalmo scriptum est, *Occidit vites eorum, in grandine* [49]. Num igitur ob hoc, cum audimus, *Non occides*, virgultum vellere nefas ducimus, et Manichaeorum errori insanissime acquiescimus? His igitur deliramentis remotis, cum legimus, *Non occides*, si propterea non accipimus hoc dictum esse de frutectis, quia nullus est eis sensus; nec de animantibus irrationalibus, volatilibus,

[46] Ex. 20-13.16.

[47] Mt. 22,39.

[48] 1 Cor. 15,36.

[49] Ps. 77,47.

natátiles, ambulátiles, *porque no los asocia a nosotros la razón*, que no se les concedió que la tuvieran común con nosotros, y, por ende, por justísima ordenación del Creador su vida y su muerte están subordinadas a nuestros usos; resta que entendamos del hombre: *No matarás*, ni a otro ni tampoco a ti. Porque el que se mata a sí mismo, no deja de matar a un hombre.

CAPITULO XXI

Asesinatos de hombres que se exceptúan del crimen de homicidio

Con todo, la misma autoridad divina señaló algunas excepciones al precepto de que no es lícito matar al hombre, y éstas son: aquellos que Dios manda matar, ora sea por ley que haya dado, ora por un mandato ocasional expresado a una persona. Mas no mata aquel que debe servir a quien lo manda, como la espada obedece a quien la maneja. Y, por consiguiente, no obraron contra este precepto que dice: *No matarás*, quienes por mandato de Dios hicieron guerras o, investidos de autoridad pública, a tenor de las leyes, es decir, a tenor del imperio de la justísima razón, castigaron a los criminales con muerte. Abrahán no solamente no fué notado de culpa de crueldad, sino que fué loado a título de piedad, porque quiso matar a su hijo no por maldad, sino por obediencia. Y con razón se pregunta si debe tenerse por mandamiento de Dios lo que quiso Jefté, que mató a su hija que salió al encuentro de su padre, habiendo

natatilibus, ambulatilibus, reptilibus, quia nulla nobis ratione sociantur, quam non eis datum est nobiscum habere communem; unde iustissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur: restat ut de homine intelligamus, quod dictum est, *Non occides:* nec alterum ergo, nec te. Neque enim qui se occidit, aliud quam hominem occidit.

CAPUT XXI

De interfectionibus hominum, quae ab homicidii crimine excipiuntur

Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi. Sed his exceptis, quos Deus occidi iubet, sive data lege, sive ad personam pro tempore expressa iussione: non autem ipse occidit, qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius utenti: et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt quo dictum est, *Non occides*, qui Deo auctore bella gesserunt, aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt. Et Abraham non solum non est culpatus crudelitatis crimine, verum etiam laudatus est nomine pietatis, quod voluit filium, nequaquam scelerate, sed obedienter occidere [50]. Et

[50] Gen. 22.

hecho voto éste de sacrificar a Dios lo primero que topase al volver victorioso de la guerra. Ni por otra causa se disculpa a Sansón por haberse sepultado a sí mismo con los enemigos en el derrumbamiento de la casa, sino porque secretamente le había mandado esto el Espíritu, que por su medio hacía milagros. Exceptuados, pues, estos a quienes manda matar generalmente la ley justa o excepcionalmente la misma fuente de la justicia, Dios, cualquiera que matare a un hombre, sea él mismo, sea cualquier otro, contrae crimen de homicidio.

CAPITULO XXII

La muerte voluntaria nunca puede achacarse a grandeza de ánimo

1. Todos los que han perpetrado en sí este crimen, quizá se han de admirar por grandeza de alma, pero no son de loar por la santidad de su mente. Aunque, si con mayor diligencia consultares la razón, no se llama rectamente grandeza de ánimo la del que, no pudiendo sobreponerse a ciertas asperezas o tolerar pecados ajenos, se da la muerte a sí mismo. Más bien se deja ver aquí una debilidad de la mente, que no puede soportar la dura esclavitud de su cuerpo o la necia opinión del vulgo. Merecidamente se debe tener por espíritu más generoso aquel que, más que huir, puede sobrellevar la vida trabajosa

merito quaeritur, utrum pro iussu Dei sit habendum, quod Iephte filiam, quae patri occurrit, occidit, cum se immolaturum Deo id vovisset, quod ei redeunti de praelio victori primitus occurrisset [51]. Nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat [52] His igitur exceptis, quos vel lex iusta generaliter, vel ipse fons iustitiae Deus specialiter occidi iubet; quisquis hominem vel se ipsum, vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur.

CAPUT XXII

Quod nunquam possit mors voluntaria ad magnitudinem animi pertinere

1. Et quicumque hoc in se ipsis perpetraverunt, animi magnitudine fortasse mirandi, non sapientiae sanitate laudandi sunt. Quanquam si rationem diligentius consulas, ne ipsa quidem animi magnitudo recte nominatur, ubi quisque non valendo tolerare vel quaeque aspera vel aliena peccata, se ipse interemerit. Magis enim mens infirma deprehenditur, quae ferre non potest vel duram sui corporis servitutem, vel stultam vulgi opinionem; maiorque animus merito dicendus est, qui vitam aerumnosam magis potest ferre, quam fugere; et humanum iudicium, maximeque

[51] Iud. 11.
[52] Ibid., 16,30.

y desdeñar el juicio humano, especialmente el del vulgo, que anda comúnmente envuelto en las sombras del error, en comparación de la luz y de la pureza de la conciencia. Por lo cual, si ha de creerse que, cuando el hombre se infiere la muerte a sí mismo, lo hace con grandeza de ánimo, esta grandeza de ánimo hállase más inequívoca en aquel Cleombroto [21]. De él se cuenta que, habiendo leído el libro de Platón que trata de la inmortalidad del alma, se despeñó de un muro abajo y que así emigró de la presente vida a la otra, que creyó mejor. No le urgía a ello ninguna calamidad ni culpa alguna, verdadera o falsa, que, por no poderla sufrir, le impulsó a que se eliminase a sí mismo, sino que para arrostrar la muerte y romper los suaves lazos de esta vida sólo le asistió la grandeza de ánimo. Y de que esto fué hecho más con grandeza que con tino, pudo ser testigo el mismo Platón, a quien había leído, el cual, sin duda, principalmente y antes que nadie, lo hubiera hecho o aun lo hubiera mandado si, con aquella mente con que barruntó la inmortalidad del alma, no atinara que en modo alguno debía hacerse, y aun debía prohibirse.

2. Pero muchos se dieron muerte por no caer en manos de los enemigos. No preguntamos ahora si se hizo, sino si debió hacerse. A los ejemplos ha de anteponerse la recta razón, con la cual concuerdan los ejemplos. Aquellos que son tanto más dignos de imitación cuanto más sobresalen por la piedad. No lo hicieron los patriarcas, no los profetas, no los apóstoles, porque Cristo nuestro Señor, cuando les aconsejó que, si padecían persecución, huyesen de una ciudad a otra, pudo aconsejarles que pusieran en sí mismos las manos para no caer

---

vulgare, quod plerumque caligine erroris involvitur, prae conscientiae luce ac puritate contemnere. Quamobrem si magno animo fieri putandum est, cum sibi homo ingerit mortem, ille potius Cleombrotus in hac animi magnitudine reperitur; quem ferunt lecto Platonis libro, ubi de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro, atque ita ex hac vita migrasse ad eam, quam credidit esse meliorem. Nihil enim urgebat aut calamitatis, aut criminis, seu verum, seu falsum, quod non valendo ferre se auferret; sed ad capessendam mortem, atque ad huius vitae suavia vincula rumpenda sola adfuit animi magnitudo. Quod tamen magne potius factum esse quam bene, testis ei potuit esse Plato ipse, quem legerat: qui profecto id praecipue potissimumque fecisset, vel etiam praecepisset; nisi ea mente, qua immortalitatem animae vidit, nequaquam faciendum, quin etiam prohibendum esse iudicasset.

2. [XXIII.] At enim multi se interemerunt, ne in manus hostium pervenirent. Non modo quaerimus utrum sit factum, sed utrum fuerit faciendum. Sana quippe ratio etiam exemplis anteponenda est, cui quidem et exempla concordant, sed illa quae tanto digniora sunt imitatione, quanto excellentiora pietate. Non fecerunt Patriarchae, non Prophetae, non Apostoli: quia et ipse Dominus Christus, quando eos, si persecutionem paterentur, fugere admonuit de civitate in civitatem [53], potuit admo-

[53] Mt. 10,23

en las de los perseguidores. Por consiguiente, si El no mandó ni aconsejó que emigrasen de esta vida del susodicho modo a los suyos, a quienes El prometió que, en saliendo, les aparejaría moradas eternales, cualesquiera sean los ejemplos que nos propongan las gentes que no conocen a Dios, es manifiesto que esto no es lícito a los adoradores del único y verdadero Dios.

CAPITULO XXIII

De qué especie sea el ejemplo de Catón, que, no pudiendo soportar la victoria de César, se dió muerte

Fuera del caso de Lucrecia, del que dijimos arriba cuanto nos pareció suficiente, no hallan éstos con facilidad otro con cuya autoridad nos lo prescriban, a no ser el de Catón [22]. Se dió muerte en Utica. No fué el único que lo hizo, sino que era tenido por varón docto y probo. De forma que no está fuera de razón pensar que se pudo o se puede hacer bien lo que él hizo. De cuyo hecho, ¿qué diré yo principalmente sino que algunos de sus amigos, varones también doctos, que con más cordura le disuadían de que lo hiciese, tuvieren este crimen más por de ánimo flaco que de recio, con lo cual venía a demostrar no la honestidad, que precave cualquier cosa fea, sino la flaqueza, que no soporta la adversidad? Esto mismo juzgó el propio Catón en su hijo carísimo. Porque, si era vergonzoso vivir bajo la victoria de César, ¿por qué el padre aconsejó este baldón a su hijo, a quien mandó que lo esperase

---

nere ut sibi manus inferrent, ne in manus persequentium pervenirent. Porro si hoc ille non iussit, aut monuit, ut eo modo sui ex hac vita migrarent, quibus migrantibus mansiones aeternas se praeparaturum esse promisit [54]; quaelibet exempla opponant gentes quae ignorant Deum, manifestum est hoc non licere colentibus unum verum Deum.

CAPUT XXIII

Quale exemplum sit Catonis, qui se, victoriam Caesaris non ferens, interemit

Sed tamen etiam illi praeter Lucretiam, de qua supra satis quod videbatur diximus, non facile reperiunt de cuius auctoritate praescribant, nisi illum Catonem, qui se Uticae occidit: non quia solus id fecit, sed quia vir doctus et probus habebatur, ut merito putetur recte etiam fieri potuisse vel posse quod fecit. De cuius facto quid potissimum dicam, nisi quod amici eius etiam docti quidam viri, qui hoc fieri prudentius dissuadebant, imbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt, quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens? Hoc et ipse Cato in suo charissimo filio indicavit.

[54] Io. 14,2.

todo de la benignidad de César? ¿Por qué no le obligó a morir consigo? Si Torcuato [23], aun siendo vencedor, loablemente mató a su hijo, que contra su mandato había peleado contra el enemigo, ¿por qué, vencido Catón, perdonó a su hijo también vencido, no habiéndose perdonado a sí mismo? ¿Por ventura era más vergonzoso ser vencedor contra el mandamiento que contra la decencia soportar al vencedor? En modo alguno juzgó Catón que era vergonzoso vivir bajo el vencedor César, pues, no siendo así, la espada paterna liberara al hijo de tal baldón. ¿Qué es, pues, sino que tanto cuanto amor tuvo al hijo, a quien esperó y quiso que César le perdonase, tanta envidia tuvo de la gloria del enemigo César, por que no le perdonase a él también, como se refiere que el propio César dijo, o porque, para mitigar nosotros un poco la expresión, estuvo avergonzado?

CAPITULO XXIV

En la virtud en que Régulo aventajó a Catón descuellan mucho más los cristianos

Esos, empero, contra quienes tratamos, no quieren que a Catón le antepongamos varón tan santo como Job, quien quiso más padecer tan horrendos males en su carne que carecer de todas las cruces infiriéndose la muerte. Ni los otros santos, que, según nuestras Escrituras, de irrefragable autoridad y muy dignas de fe, prefirieron soportar el cautiverio y la tiranía de los enemigos a darse muerte a sí mismos. Pero yo, por sus propios libros, antepongo Marco Régulo al mismo Marco Catón. Porque Catón nunca había vencido a César, a quien, vencido, no quiso someterse, y, por que no se le sometiese, eligió matarse a sí mismo. Régulo, en cambio, había vencido ya a los cartagineses, y, siendo capitán general romano, ganó para el Imperio romano una victoria de la que sus ciudadanos no hubieran de dolerse, sino felicitarse, por ser sobre los enemigos. Y, con todo, vencido por ellos a la postre, prefirió soportarlos con su servicio a escaparse con su muerte. Así mantuvo, bajo el dominio de los cartagineses, la paciencia, y en el amor a los romanos la constancia, no hurtando su cuerpo vencido a los enemigos, ni su ánimo invicto a los ciudadanos. Y, si no se quiso matar, no fué por amor a la vida. Prueba de ello es que no dudó, en gracia a la promesa y al juramento, volver a sus enemigos, a quienes había ofendido más en el Senado con sus palabras que en la guerra con sus armas. Así que tan ínclito menospreciador de la vida quiso más acabar sus días en poder de sus enemigos, con cualesquiera suplicios, que matándose a sí mismo, sin duda porque tuvo por un crimen horrendo el que un hombre se mate por su propia mano. Entre todos sus varones insignes en virtud y pregonados por la fama, no alardean los romanos de otro mejor, pues ni la prosperidad le corrompió, porque en tan enorme victoria quedó pobre en grado sumo, ni le quebrantó la adversidad, pues volvió sin miedo a tan gran calamidad. Pues bien, si tan recios y fortísimos varones de la fama, defensores de la patria terrena y adoradores no falaces de los dioses falsos, sino veracísimos juradores, que pudieron por costumbre y derecho de guerra matar a los enemigos vencidos; vencidos ellos a su vez, no quisieron matarse a sí pro-

---

Nam si turpe erat sub victoria Caesaris vivere, cur auctor huius turpitudinis pater filio fuit, quem de Caesaris benignitate omnia sperare praecepit? cur non et illum secum coegit ad mortem? Nam si cum filium, qui contra imperium in hostem pugnaverat, etiam victorem laudabiliter Torquatus occidit; cur victus victo filio pepercit Cato, qui non pepercit sibi? an turpius erat contra imperium esse victorem, quam contra decus ferre victorem? Nullo modo igitur Cato turpe esse iudicavit, sub victore Caesare vivere; alioquin ab hac turpitudine paterno ferro filium liberaret. Quid est ergo, nisi quod filium quantum amavit, cui parci a Caesare et speravit et voluit; tantum gloriae ipsius Caesaris, ne ab illo etiam sibi parceretur, ut ipse Caesar dixisse fertur, invidit; aut, ut aliquid nos mitius dicamus, erubuit?

CAPUT XXIV

Quod in ea virtute, qua Regulus Catone praestantior fuit, multo magis emineant Christiani

Nolunt autem isti, contra quos agimus, ut sanctum virum Iob, qui tam horrenda mala in sua carne perpeti maluit, quam illata sibi morte omnibus carere cruciatibus, vel alios sanctos ex nostris Litteris summa auctoritate celsissimis, fideque dignissimis, qui captivitatem dominationemque hostium ferre, quam sibi necem inferre maluerunt, Catoni praeferamus: sed ex litteris eorum, eidem illi Marco Catoni Marcum Regulum praeferamus. Cato enim nunquam Caesarem vicerat cui victus dedignatus est subiici, et ne subiiceretur, a se ipso elegit occidi: Regulus autem Poenos iam vicerat, imperioque Romano Romanus imperator non ex civibus dolendam, sed ex hostibus laudandam victoriam reportaverat; ab eis tamen postea victus, maluit eos ferre serviendo, quam eis se auferre moriendo. Proinde servavit et sub Carthaginensium dominatione patientiam, et in Romanorum dilectione constantiam, nec victum auferens corpus ab hostibus, nec invictum animum a civibus. Nec quod se occidere noluit, vitae huius amore fecit. Hoc probavit, cum causa promissi iurisque iurandi ad eosdem hostes, quos gravius in senatu verbis quam in bello armis offenderat, sine ulla dubitatione remeavit. Tantus itaque vitae huius contemptor, cum saevientibus hostibus per quaslibet poenas eam finire, quam se ipse perimere maluit; magnum scelus esse, si se homo interimat, procul dubio iudicavit. Inter omnes suos laudabiles et virtutum insignibus illustres viros non proferunt Romam meliorem; quem neque felicitas corruperit, nam in tanta victoria mansit pauperrimus; nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia revertit intrepidus. Porro si fortissimi et praeclaris-

pios, y, sin el más mínimo miedo a la muerte, prefirieron soportar a sus dueños victoriosos a ocasionársela a sí mismos, ¿cuánto más los cristianos, que adoran al verdadero Dios y aspiran a la patria del cielo, se abstendrán de este crimen, si la divina Providencia les sujetase a sus enemigos temporalmente, o para probarlos o para enmendarlos? En tal humillación no les abandona quien por ellos de su excelsitud se abajó a tamaña pequeñez. Principalmente aquellos a quienes ninguna potestad militar ni código alguno castrense les obliga a dar muerte al mismo enemigo vencido. ¿Qué perverso error es este que nos embelesó: que el hombre se mate a sí mismo, o porque el enemigo pecó contra él o por que no peque, por no atreverse a matar al mismo enemigo que pecó o acaso por ventura peque?

CAPITULO XXV

UN PECADO NO DEBE DEPONERSE MEDIANTE OTRO

Pero se debe temer o precaver que el cuerpo sujeto a la libido del enemigo, por la seductora atracción del deleite, le lleve a consentir en el pecado. Por esta razón, dicen, no ya por el pecado ajeno, sino por el suyo personal, antes de que cualquiera lo cometa, debe darse muerte. En modo alguno por consentir a la libido de su carne concitada por la libido ajena hará esto el ánimo, que está subordinado a Dios y a su sabiduría más bien que a la concupiscencia de su cuerpo. Si es detestable crimen y condenable maldad el que un hombre se mate a sí mismo, según la Verdad manifiestamente lo proclama, ¿quién desatinará a tal punto que diga: «Pequemos, no sea que tal vez pequemos luego; perpetremos ahora el homicidio, no sea que luego incurramos en adulterio?» ¿Por ventura extendiendo los dominios de la iniquidad tanto que llegue a elegirse no la inocencia, sino más bien el pecado, no es harto más incierto el adulterio en futuro que cierto el homicidio en presente? ¿No es mejor cometer un pecado, que con la penitencia se restaure, que una iniquidad, que no deja lugar a penitencia saludable? Esto lo digo por aquellos o aquellas que, por esquivar el pecado, no el ajeno, sino el personal, porque acaso por la excitación de la libido de otro no consientan en la propia, juzgan que deben violentarse a sí mismos hasta el punto de procurarse la muerte. Por lo demás, libre Dios a la mente cristiana, que confía en su Dios y, puesta en El su esperanza, estriba en su ayuda; libre Dios, repito, de doblarse al consentimiento de la torpeza por cualquier deleite de la carne. Si aquella desobediencia concupiscencial, que todavía mora en unos miembros que han de morir, se mueve como por una ley suya contra la ley de nuestra voluntad, ¿con cuánta mayor razón será sin culpa en el cuerpo de quien no consiente, si se halla sin culpa en el cuerpo del que duerme?

---

simi viri terrenae patriae defensores, deorumque licet falsorum, non tamen fallaces cultores, sed veracissimi etiam iuratores, qui hostes victos more ac iure belli ferire potuerunt, hi ab hostibus victi se ipsos ferire noluerunt; et, cum mortem minime formidarent, victores tamen dominos ferre, quam eam sibi inferre maluerunt: quanto magis Christiani verum Deum colentes et supernae patriae suspirantes, ab hoc facinore temperabunt, si eos divina dispositio vel probandos vel emendandos ad tempus hostibus subiugaverit; quos in illa humilitate non deserit, qui propter eos tam humiliter venit, Altissimus; praesertim quos nullius militaris potestatis vel talis militiae iura constringunt, ipsum hostem ferire superatum? [XXV.] Quis ergo tam malus error obrepit, ut homo se occidat, vel quia in eum peccavit, vel ne in eum peccet inimicus; cum vel peccatorem vel peccaturum ipsum occidere non audeat inimicum?

CAPUT XXV

QUOD PECCATUM NON PER PECCATUM DEBEAT DECLINARI

At enim timendum est et cavendum, ne libidini hostili subditum corpus illecebrosissima voluptate animum alliciat consentire peccato. Proinde, inquiunt, non iam propter alienum, sed propter suum peccatum, antequam hoc quisque committat, se debet occidere. Nullo modo quidem hoc faciet animus, ut consentiat libidini carnis suae aliena libidine concitatae, qui Deo potius eiusque sapientiae, quam corporis concupiscentiae subiectus est. Verumtamen si detestabile facinus et damnabile scelus est, etiam se ipsum hominem occidere, sicut veritas manifesta proclamat; quis ita desipiat, ut dicat, Iam nunc peccemus, ne postea forte peccemus; iam nunc perpetremus homicidium, ne forte postea incidamus in adulterium? Nonne si tantum dominatur iniquitas, ut non innocentia, sed potius peccata eligantur, satius est incertum de futuro adulterium, quam certum de praesenti homicidium? nonne satius est flagitium committere, quod poenitendo sanetur, quam tale facinus ubi locus salubris poenitentiae non relinquitur? Haec dixi propter eos vel eas, quae non alieni, sed proprii peccati devitandi causa, ne sub alterius libidine etiam excitatae suae forte consentiant, vim sibi, qua moriantur, inferendam putant. Caeterum absit a mente christiana, quae Deo suo fidit, in eoque spe posita eius adiutorio nititur; absit, inquam, ut mens talis cuiuslibet carnis voluptatibus ad consensum turpitudinis cedat. Quod si illa concupiscentialis inobedientia, quae adhuc in membris moribundis habitat, praeter nostrae voluntatis legem quasi lege sua movetur; quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis?

CAPITULO XXVI

POR QUÉ RAZÓN DEBEMOS CREER QUE HICIERON LOS SANTOS AQUELLAS COSAS QUE CONOCEMOS QUE NO SON LÍCITAS

Dicen, empero: Algunas mujeres santas, en tiempo de la persecución, para librar de los perseguidores su honestidad, se arrojaron en el río, que las había de envolver y ahogar, y, fenecidas de este modo, la Iglesia católica con muy concurrida veneración celebra sus martirios [24]. Yo no me atrevo a enjuiciar sin gran consideración esto, porque no sé si, con algunos testimonios fidedignos, la autoridad divina ha intimado a la Iglesia que honrara así su memoria. Y es posible que así sea [25]. Y ¿qué sabemos si ellas lo hicieron, no humanamente engañadas, sino divinamente mandadas, no equivocadas, sino obedientes? De Sansón no nos es lícito creer otra cosa. Cuando Dios manda e intima sin ambage alguno su mandato, ¿quién declarará culpable la obediencia? ¿Quién acusará una obra de piedad? Pero quienquiera determinara sacrificar su hijo a Dios, no lo haría sin crimen por haberlo hecho también loablemente Abrahán. También el soldado que, obedeciendo a la autoridad, bajo la que está legítimamente constituído, mata a un hombre, por ninguna ley de su ciudad es reo de homicidio; más aún, si no lo hace, se le culpa de desertor y menospreciador de la autoridad [26]. Y si lo hiciese de su propio talante y autoridad, incurriría en el delito de haber derramado sangre humana. Por lo cual, por la misma razón que se le

CAPUT XXVI

DE HIS QUAE FIERI NON LICENT, CUM A SANCTIS FACTA NOSCUNTUR, QUA RATIONE FACTA CREDENDA SINT

Sed quaedam, inquiunt, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt; eoque modo defunctae sunt, earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim Ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas, nescio: et fieri potest, ut ita sit. Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae; nec errantes, sed obedientes? sicut de Samsone aliud nobis fas non est credere. Cum autem Deus iubet, seque iubere sine ullis ambagibus intimat; quis obedientiam in crimen vocet? quis obsequium pietatis accuset? Sed non ideo sine scelere facit, quisquis Deo immolare filium decreverit, quia hoc Abraham etiam laudabiliter fecit. Nam et miles cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii; imo nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti. Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, in crimen effusi humani san-

castigaría de haberlo hecho sin mandato, por esa misma se le castigaría si con mandato no lo hiciera. Y si esto es así cuando es el emperador quien lo manda, ¡cuánto más lo será cuando es el Creador! Quien oye, pues, que no es lícito suicidarse, hágalo si lo manda Aquel cuyos mandatos no es lícito despreciar. Percátese no más de si el mandato divino está envuelto en incertidumbre. Nosotros reconvenimos la conciencia por lo que oímos, y no usurpamos el juicio de lo que nos está oculto: *Nadie sabe lo que pasa en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él.* Esto decimos, esto afirmamos, a esto damos de todos los puntos la aprobación: que nadie debe inferirse por su libre albedrío la muerte, no sea que, por huir de las angustias temporales, vaya a dar en las eternas. Nadie debe hacerlo tampoco por pecados ajenos, no sea que comience a tener uno gravísimo y personal quien no se veía mancillado por el ajeno. Nadie por sus pecados pasados, por los cuales es más necesaria esta vida, para poder subsanarlos con penitencias; nadie como por deseo de una vida mejor, que tras la muerte se espera, porque no se hacen acreedores, después de la muerte, de una vida mejor los culpables de su propia muerte.

CAPITULO XXVII

¿DEBE DESEARSE LA MUERTE VOLUNTARIA POR ESQUIVAR UN PECADO?

Réstanos una causa, de la que había ya comenzado a tratar y por la que se considera útil que uno se dé la muerte, es a saber, por no precipitarse en el pecado, ora por el halago

guinis incidisset. Itaque unde punitur si fecerit iniussus, inde punietur nisi fecerit iussus. Quod si ita est iubente imperatore, quanto magis iubente Creatore? Qui ergo audit, non licere se occidere, faciat, si iussit cuius non licet iussa contemnere: tantummodo videat, utrum divina iussio nullo nutet incerto. Nos per aurem conscientiam convenimus, occultorum nobis iudicium non usurpamus. Nemo scit quid agatur in homine, nisi spiritus hominis, qui in ipso est [55]. Hoc dicimus, hoc asserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre debere, velut fugiendo molestias temporales, ne incidat in perpetuas: neminem propter aliena peccata, ne hoc ipse incipiat habere gravissimum proprium, quem non polluebat alienum: neminem propter sua peccata praeterita, propter quae magis hac vita opus est, ut possint poenitendo sanari: neminem velut desiderio vitae melioris, quae post mortem speratur; quia reos suae mortis melior post mortem vita non suscipit.

CAPUT XXVII

AN PROPTER DECLINATIONEM PECCATI MORS SPONTANEA APPETENDA SIT

Restat una causa, de qua dicere coeperam, qua utile putatur, ut se quisque interficiat, scilicet ne in peccatum irruat, vel blandiente voluptate, vel dolore saeviente. Quam causam si voluerimus admittere, eo usque

[55] 1 Cor. 2,11

del deleite, ora por la fiereza del dolor. Si quisiéramos admitir esta causa, pasaría tan adelante, que nos veríamos forzados a exhortar a los hombres que la más propicia ocasión de matarse es cuando, purificados con el baño de la santa regeneración, recibieron la remisión de todos los pecados [27]. Este es tiempo apropiado para precaver todos los pecados futuros, cuando están borrados ya todos los pasados. Y si, haciendo esto en la muerte voluntaria, se obra rectamente, ¿por qué no se hace entonces más que nunca? ¿Por qué se perdona a sí mismo cada uno de los bautizados? ¿Por qué, liberada la cabeza, se enrola uno en tantos como son los peligros de esta vida, siendo tan hacedero el evitarlos todos con darse la muerte, y estando escrito: *El que ama el peligro, se precipitará en él?* ¿Por qué se aman tantos y tamaños peligros o, si en realidad no se aman, por qué se les da acogida, permaneciendo en la vida, de la que les está permitido separarse? ¿Por ventura una tan descabellada maldad trastornó a tal punto el corazón del hombre y le desvió de la consideración de la verdad, que, si uno debe inferirse la muerte por no precipitarse en el pecado bajo el poder de quien lo tiene cautivo, piense que debe seguir viviendo, por soportar a todas horas el mismo mundo, henchido de tentaciones, tales cuales se temen bajo un tirano, y otras innumerables sin las cuales esta vida no se vive? ¿Cuál es la razón de que gastemos tiempo en tales exhortaciones con el afán de encender con nuestra palabra en los bautizados el amor a la entereza virginal, o a la continencia vidual, o a la fidelidad del lecho conyugal, cuando tenemos mejores y más apartados atajos de todos los peligros de pecar para remitir al Señor más sanos y más puros a cuantos hubiéramos

---

progressa perveniet, ut hortandi sint homines tunc se potius interimere, cum lavacro sanctae regenerationis abluti, universorum remissionem acceperint peccatorum. Tunc enim tempus est cavendi omnia futura peccata, cum omnia sunt deleta praeterita. Quod si morte spontanea recte fit, cur non tunc potissimum fit? cur baptizatus sibi quisque parcit? cur liberatum caput tot rursus vitae huius periculis inserit, cum sit facillimae potestatis illata sibi nece omnia devitare, scriptumque sit, *Qui amat periculum, incidit in illud?* [56] Cur ergo amantur tot et tanta pericula, vel certe, etiamsi non amantur, suscipiuntur, cum manet in hac vita cui abscedere licitum est? An vero tam insulsa perversitas cor evertit, et a consideratione veritatis avertit, ut, si se quisque interimere debet, ne unius captivantis dominatu corruat in peccatum, vivendum sibi existimet, ut ipsum perferat mundum per omnes horas tentationibus plenum, et talibus, quales sub uno domino formidantur, et innumerabilibus caeteris, sine quibus haec vita non ducitur? Quid igitur causae est, cur in eis exhortationibus tempora consumamus, quibus baptizatos alloquendo studemus accendere, sive ad virginalem integritatem, sive ad continentiam vidualem, sive ad ipsam tori coniugalis fidem; cum habeamus meliora et ab omnibus peccandi periculis remota compendia, ut, quibuscumque post

[56] Eccli. 3,27.

podido persuadir, tras la reciente remisión de los pecados, a que se den la muerte? Y si hubiere alguno que opinare que ello se debe intentar y aconsejar, de este tal yo digo que no sólo perdió el seso, sino que está loco. ¿Con qué cara puede decir a un hombre: «Mátate para que a tus pecados veniales no añadas otro más grave viviendo en poder de un tirano bárbaro e impúdico», quien no puede decir sino con la mayor malicia: «Mátale una vez absuelto de todos tus pecados, por que no tornes a cometer otros tales o peores mientras vivieres en un mundo tan seductor, con tantos y tan impuros deleites, tan furiosas y tan nefandas crueldades, tan hostil de errores y de temores»? Y, pues que decir esto es maldad, maldad será también darse la muerte. Porque si fuera posible que hubiese alguna justa causa para hacerlo voluntariamente, sin duda que no habría otra más justa que ésta. Y, pues ésta no lo es, luego no hay ninguna.

CAPITULO XXVIII

¿POR QUÉ JUICIO DE DIOS SE PERMITIÓ QUE LA LIBIDO DEL ENEMIGO SE CEBASE EN LOS CUERPOS DE LOS CONTINENTES?

1. Así que en ninguna manera, ¡oh fieles de Cristo!, os hastíe vuestra vida si de vuestra honestidad hizo burla el enemigo. Grande y verdadero consuelo os queda si tenéis segura la conciencia de no haber consentido en el pecado de aquellos a quienes se permitió que pecasen en vosotros. Y, si por ventura

---

remissionem recentissimam peccatorum arripiendam mortem sibique ingerendam persuadere potuerimus, eos ad Dominum saniores purioresque mittamus? Porro si quisquis hoc aggrediendum et suadendum putat, non dico desipit, sed insanit: qua tandem fronte homini dicit, Interfice te, ne parvis tuis peccatis adiicias gravius, dum vivis sub domino barbaris moribus impudico, qui non potest nisi sceleratissime dicere, Interfice te, peccatis tuis omnibus absolutis, ne rursus talia vel etiam peiora committas; dum vivis in mundo tot impuris voluptatibus illecebroso, tot nefandis crudelitatibus furioso, tot erroribus et terroribus inimico? Hoc quia nefas est dicere, nefas est profecto se occidere. Nam si hoc sponte faciendi ulla causa iusta esse posset, procul dubio iustior quam ista non esset. Quia vero nec ista est, ergo nulla est.

CAPUT XXVIII

QUO IUDICIO DEI IN CORPORA CONTINENTIUM LIBIDO HOSTILIS PECCARE PERMISSA SIT

1. Non itaque vobis, o fideles Christi, sit taedio vita vestra, si ludibrio fuit hostibus castitas vestra. Habetis magnam veramque consolationem, si fidam conscientiam retinetis, non vos consensisse peccatis eorum, qui in vos peccare permissi sunt. [XXVIII.] Quod si forte, cur permissi

preguntareis por qué fueron permitidos, profunda es, sin duda, la providencia del Hacedor y Gobernador del mundo; inescrutables son sus juicios e ininvestigables sus caminos. Con todo, preguntádselo fielmente a vuestras almas, si por ventura no os hubiereis engreído algún tanto por este bien de la entereza y continencia o de la castidad, y, llevadas del gusto en las alabanzas humanas, en esto envidiasteis a algunos otros. No acuso lo que no sé ni oigo la respuesta de vuestros corazones interrogados. No obstante, si os respondieren que es así, no os maravilléis si hubieseis perdido aquello con que pretendíais agradar a los hombres y os quedasteis con lo que no puede mostrarse a los hombres. Si no consentisteis con los que pecaron, el divino auxilio corrió en ayuda de la divina gracia, por que no se perdiera, y a la gloria humana sucedió el humano baldón, por que no se la amase. En lo uno y en lo otro consolaos, pusilánimes, pues por una parte fuisteis probadas y por otra castigadas, por una justificadas y por otra corregidas. Pero aquellas a quienes su corazón, interrogado, respondiere que jamás se ensoberbecieron del bien de la virginidad, de la viudez o de la castidad conyugal y que, acomodándose con los humildes, se regocijaron con temblor por la merced de Dios y a nadie envidiaron la excelencia de otra semejante santidad y castidad, sino que, pospuesta la alabanza humana, que suele encarecerse tanto más cuanto el bien que la exige es más raro, antes habían deseado que fuese mayor el número de éstas que no que en su poquedad sobresalieran ellas más; ni tampoco las que fueron tales, si alguna de ellas fué lastimada por la libido de los bárbaros, deben quejarse de esta permisión ni

sint quaeritis, alta quidem est providentia Creatoris mundi atque Rectoris, et inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius [57]. Verumtamen interrogate fideliter animas vestras, ne forte de isto integritatis et continentiae vel pudicitiae bono vos inflatius extulistis, et humanis laudibus delectatae in hoc etiam aliquibus invidistis. Non accuso quod nescio, nec audio quod vobis interrogata corda vestra respondent. Tamen si ita esse responderint, nolite mirari hoc vos amisisse, unde hominibus placere gestiistis; illud vobis remansisse, quod ostendi hominibus non potest. Si peccantibus non consensistis, divinae gratiae, ne amitteretur, divinum accessit auxilium; humanae gloriae, ne amaretur, humanum successit opprobrium. In utroque consolamini, pusillanimes; illinc probatae, hinc castigatae; illinc iustificatae, hinc emendatae. Quarum vero corda interrogata respondent, nunquam se de bono virginitatis vel viduitatis vel coniugalis pudicitiae superbiisse, sed humilibus consentiendo [58] de bono Dei cum tremore exsultasse, nec invidisse cuiquam paris excellentiam sanctitatis et castitatis; sed humana laude postposita, quae tanto maior deferri solet, quanto est bonum rarius quod exigit laudem, optasse potius ut earum amplior numerus esset, quam ut ipsae in paucitate amplius eminerent: nec istae, quae tales sunt, si earum quoque aliquas barbarica libido compressit, permissum hoc esse

57 Rom. 11,33.
58 Rom 12,16.

creer por ello que Dios tiene en descuido esto porque permite lo que nadie impunemente comete. Algunos, como presos de las malas concupiscencias, se relajan aquí por oculto juicio de Dios y se reservan para el juicio último y patente. Quizás éstos, que tienen plena conciencia de que su corazón no se ha engreído lo más mínimo por este bien de la castidad, y no obstante, padecieron en su carne la violencia del enemigo, tenían alguna latente flaqueza que pudiera traducirse en soberbia y fausto, si en aquella devastación se viesen libres de esta humildad. Así como a algunos se los llevó arrebatados la muerte por que la malicia no trastornara su entendimiento, así también, cuando a éstas se arrebató por la fuerza, fué por que la prosperidad no estragase su modestia. A las unas, pues, y a las otras que, porque no habían sufrido en su carne contacto torpe alguno, ya se ufanaban, o pudieran tal vez ufanarse, si la brutalidad del enemigo no las alcanzara, no se las despojó de la castidad, pero la humildad les fué intimada. Remediada quedó de las unas la hinchazón inmanente, y de las otras socorrida su hinchazón inminente [28].

2. Aunque tampoco se debe callar que a algunas que padecieron eso fué posible que les pareciese que el bien de la continencia debía considerarse como uno de los bienes corporales y que perseveraba, si el cuerpo no era arrollado por la libido de nadie, y que no consistía en la sola firmeza de la voluntad divinamente robustecida, para que, a una, fuera santo el cuerpo y el espíritu, y que este bien no era de tal condición que no pueda quitarse de él, aunque a la voluntad la pese. Este error les fué tal vez curado. Porque, cuando consideraron con

causentur; nec ideo credant Deum ista negligere, quia permittit quod nemo impune committit. Quaedam enim veluti pondera malarum cupiditatum, et per occultum praesens divinum iudicium relaxantur, et manifesto ultimo reservantur. Fortassis autem istae, quae bene sibi sunt consciae non se ex isto castitatis bono cor inflatum extulisse, et tamen vim hostilem in carne perpessae sunt, habebant aliquid latentis infirmitatis, quae posset in superbiae fastum, si hanc humilitatem in vastatione illa evasissent, extolli. Sicut ergo quidam morte rapti sunt, ne malitia mutaret intellectum eorum [59], ita quiddam ab[illegible]tis vi raptum est, ne prosperitas mutaret modestiam earum. Utrisque igitur, quae de carne sua, quod turpem nullius esset perpessa contactum, vel iam superbiebant, vel superbire, si nec hostium violentia contrectata esset, forsitan poterant; non ablata est castitas, sed humilitas persuasa: illarum tumori succursum est immanenti, istarum occursum est imminenti.

2. Quanquam et illud non sit tacendum, quod quibusdam, quae ista perpessae sunt, potuit videri continentiae bonum in bonis corporalibus deputandum, et tunc manere, si nullius libidine corpus attrectaretur, non autem esse positum in solo adiuto divinitus robore voluntatis, ut sit sanctum et corpus et spiritus, nec tale bonum esse, quod invito animo non possit auferri: qui error eis fortasse sublatus est. Cum enim cogi-

59 Sap. 4,11.

qué conciencia sirvieron a Dios y que con fe no mellada creen de El que a los que así le sirven e invocan no puede en modo alguno desampararles y no les es posible dudar de cuánto agrado le es la castidad, ven ser muy lógico que por modo alguno permitirán que a sus santos les acaeciesen tales cosas, si de aquélla quizá pudiera perecer la santidad que les comunicó y que en ellos ama.

CAPITULO XXIX

Qué debe responder la familia de Cristo a los infieles cuando le echan en cara que Cristo no les libró del furor de los enemigos

Así que toda la familia del verdadero y sumo Dios tiene su consuelo, no falaz ni fundado en la esperanza de las cosas volubles y deleznables. Y no tiene que arrepentirse de la misma vida temporal, porque se ensaya para la eterna y, como peregrina, usa de los bienes de la tierra sin aficionarse a ellos, al paso que con los males o se prueba o se enmienda. Pero los que hacen escarnio de su probación, le dicen, en viéndola enfrascada en algunos trabajos temporales: *¿Dónde está tu Dios?* Digan ellos dónde están sus dioses cuando padecen otro tanto, puesto que, para evitarlo, o les adoran o pretenden que se deben adorar. Porque ésta responde: Mi Dios dondequiera está presente; en todas partes está todo; no encerrado en ningún límite, puede asistir estando secreto y estar ausente sin haberse movido. Este Señor, cuando con adversidades me atribula, o examina mis merecimientos o castiga mis pecados, y tiéneme guardado el premio eterno por las tribulaciones temporales soportadas con piedad. Pero vosotros, ¿quién sois para merecer que hable con vosotros, ni aun de vuestros dioses, cuánto más de mi Dios, que es terrible sobre todos los dioses, porque los dioses de los gentiles son demonios; mas el Señor hizo los cielos?

tant qua conscientia Deo servierint, et fide inconcussa non de illo sentiunt quod ita sibi servientes eumque ita invocantes deserere ullo modo potuerit; quantumque illi castitas placeat, dubitare non possunt: vident esse consequens, nequaquam illum fuisse permissurum ut haec acciderent sanctis suis, si eo modo perire posset sanctitas, quam contulit eis et diligit in eis.

CAPUT XXIX

Quid familia Christi respondere debeat infidelibus, cum exprobrant quod eam a furore hostium non liberaverit Christus

Habet itaque omnis familia summi et veri Dei consolationem suam, non fallacem, nec in spe rerum nutantium vel labentium constitutam; vitamque etiam ipsam temporalem minime poenitendam, in qua eruditur ad aeternan, bonisque terrenis tanquam peregrina utitur, nec capitur, malis autem, aut probatur aut emendatur. Illi vero qui probationi eius insultant, eique dicunt, cum forte in aliqua temporalia mala devenerit, *Ubi est Deus tuus?* [60] ipsi dicant, ubi sint dii eorum, cum talia patiuntur, pro quibus evitandis eos vel colunt, vel colendos esse contendunt. Nam ista respondet: Deus meus ubique praesens est, ubique totus, nusquam inclusus, qui possit adesse secretus, abesse non motus: ille cum me adversis rebus exagitat, aut merita examinat, aut peccata castigat, mercedemque mihi aeternam pro toleratis pie malis temporalibus servat: vos autem qui estis, cum quibus loqui dignum sit saltem de diis vestris, quanto minus de Deo meo, qui terribilis est super omnes deos: quoniam dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit? [61]

[60] Ps. 41,4.

CAPITULO XXX

De cuán inconfesables prosperidades desean rebosar quienes se quejan de los tiempos cristianos

Si viviera aquel Escipión Nasica [30], vuestro pontífice en pasados tiempos, que, bajo el terror de la guerra púnica, como se buscase el varón más señalado en bondad para recibir a los dioses que traían de Frigia, fué elegido con unanimidad del Senado, a quien por ventura vosotros no osaríais mirar a la cara, él reprimiera esta vuestra desvergüenza. ¿Por qué, cuando las adversidades os afligen, os quejáis de los tiempos cristianos, sino porque deseáis tener segura vuestra licenciosa vida y vivir entregados a costumbres perdidísimas, alejados de toda aspereza y molestia? No anheláis tener paz y abundancia de toda suerte de bienes para hacer de ellos un uso honesto, es decir, con tasa, con sobriedad, con templanza y religiosidad, sino para procuraros con gastos de locura una in-

CAPUT XXX

Quam pudendis prosperitatibus affluere velint qui de christianis temporibus conqueruntur

Si Nasica ille Scipio vester quondam pontifex viveret, quem sub terrore belli Punici in suscipiendis Phrygiis sacris, cum vir optimus quaereretur, universus senatus elegit, cuius os fortasse non auderetis aspicere, ipse vos ab hac impudentia cohiberet. Cur enim afflicti rebus adversis de temporibus querimini christianis, nisi quia vestram luxuriam cupitis habere securam, et perditissimis moribus remota omni molestiarum asperitate diffluere? Neque enim propterea cupitis habere pacem et omni genere copiarum abundare, ut his bonis honeste utamini, hoc est mo-

[61] Ps. 95,4-5.

finita variedad de placeres y que con las prosperidades vengan a nacer en las costumbres unos males que sean peores que los encarnizados enemigos. Pero aquel Escipión, vuestro pontífice máximo, el varón más aventajado en bondad a juicio de todo el Senado, temiendo por vosotros esta calamidad, no quería la destrucción de Cartago y contradecía a Catón, que recomendaba que fuera destruída, temeroso de la seguridad, enemiga de los ánimos flacos, y convencido de que el miedo era imprescindible, como el más apto tutor de los ciudadanos que vivan en minoría de edad. Y este sentir no le engañó. La realidad probó cuánta verdad encerraba lo dicho. Pues con el asolamiento de Cartago y con el eliminar y suprimir el gran terror de la república romana fueron tantos los males que se siguieron, nacidos de continuo de las prosperidades, que, viciada y rota la concordia, primero con crueles y cruentas sediciones y después [31] dándose la mano unas malas causas a otras, con las guerras civiles prodújose tanto estrago, se derramó tanta sangre, fermentó tanto la crueldad con la codicia de las prescripciones y rapiñas, que aquellos romanos que, llevando una vida más sin tacha, temían daños de los enemigos, ahora, perdido el moderamen de su vida, los padecieron peores de manos de sus conciudadanos [32]. Y aquella su libido de dominio que, entre los demás vicios comunes al humano linaje, era el más profundamente arraigado en el pueblo romano, después que venció en algunos pocos más poderosos, oprimió también a los demás, quebrantados y fatigados ya, con el yugo de la servidumbre.

---

deste, sobrie, temperanter, pie; sed ut infinita varietas voluptatum insanis effusionibus exquiratur, secundisque rebus ea mala oriantur in moribus, quae saevientibus peiora sint hostibus. At ille Scipio, pontifex maximus vester, ille iudicio totius senatus vir optimus, istam vobis metuens calamitatem, nolebat aemulam tunc imperii Romani Carthaginem dirui, et decernenti ut dirueretur, contradicebat Catoni, timens infirmis animis hostem, securitatem; et tanquam pupillis civibus idoneum tutorem, necessarium videns esse terrorem. Nec eum sententia fefellit: re ipsa probatum est, quam verum diceret. Deleta quippe Carthagine, magno scilicet terrore Romanae reipublicae depulso et exstincto, tanta de rebus prosperis orta mala continuo subsecuta sunt, ut corrupta disruptaque concordia prius saevis cruentisque seditionibus, deinde mox malarum connexione causarum, bellis etiam civilibus tantae strages ederentur, tantus sanguis effunderetur, tanta cupiditate proscriptionum ac rapinarum ferveret immanitas, ut Romani illi qui vita integriore mala metuebant ab hostibus, perdita integritate vitae crudeliora paterentur a civibus: eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia vitia generis humani meracior inerat universo populo Romano, posteaquam in paucis potentioribus vicit, obtritos fatigatosque caeteros etiam iugo servitutis oppressit.

CAPITULO XXXI

Con qué gradación de vicios fué creciendo en los romanos la pasión de reinar

Pero ¿cuándo aquella pasión había de aquietarse en las mentes por extremo soberbias, sino cuando, engarzados unos honores con otros, alcanzase la potestad real? No existiera, empero, posibilidad de unir unas dignidades a otras si no prevaleciera la ambición. Y en modo alguno prevaleciera la ambición de no ser en un pueblo corrompido por la avaricia y la lujuria. El pueblo tornóse avaro y lujurioso por la prosperidad, de la cual con suma clarividencia opinaba aquel Nasica que debían precaverse. Por eso no quería que fuera destruída la ciudad más populosa, más fuerte y más rica de los enemigos, para que el temor pusiera freno a la libido, y la libido, enfrenada, no se propasase en el regalo, y, cohibido el regalo, no engordase la avaricia, y, atajados estos vicios, floreciera y creciera la virtud, tan útil para la ciudad, y subsistiera la libertad que corresponde a esta virtud. De aquí también procedía y de este tan providentísimo amor a la patria se originaba aquello que el mismo pontífice máximo, vuestro escogido (lo cual se debe repetir muchas veces) como el mejor de todos por el Senado de aquel tiempo sin ninguna discrepancia, consiguió que el Senado, que proyectaba la construcción de un teatro [33], se apease de ese proyecto y deseo. Y le persuadió con un discurso lleno de gravedad que no permitiesen que, sin sentirlo, se deslizaran en las viriles costumbres de su patria la molicie de Grecia, ni consintieran la exótica superflui-

---

CAPUT XXXI

Quibus vitiorum gradibus aucta sit in Romanis cupido regnandi

Nam quando illa quiesceret in superbissimis mentibus, donec continuatis honoribus ad potestatem regiam perveniret? Honorum porro continuandorum facultas non esset, nisi ambitio praevaleret. Minime autem praevaleret ambitio, nisi in populo avaritia luxuriaque corrupto. Avarus vero luxuriosusque populus secundis rebus effectus est, quas Nasica ille providentissime cavendas esse censebat, quando civitatem hostium maximam, fortissimam, opulentissimam nolebat auferri; ut timore libido premeretur, libido pressa non luxuriaretur, luxuriaque cohibita nec avaritia grassaretur: quibus vitiis obseratis, civitati utilis virtus floreret et cresceret, eique virtuti libertas congrua permaneret. Hinc etiam erat, et ex hac providentissima patriae charitate veniebat, quod idem ipse vester pontifex maximus, a senatu temporis illius (quod saepe dicendum est) electus sine ulla sententiarum discrepantia vir optimus, caveam theatri senatum construere molientem, ab hac dispositione et cupiditate com-

dad, corruptora y destructora de la virtud romana. Tanto pudo su autoridad, que, movidos por sus palabras, los senadores prohibieron que, para adelante, se pusieran unos asientos provisionalmente allí juntados para contemplar los juegos, de los cuales ya había comenzado a hacer uso la ciudad. ¡Con cuánta diligencia hubiera éste desterrado de Roma los mismos juegos escénicos si osara oponerse a la autoridad de los que él pensaba ser dioses, ignorando que eran malos demonios; o, si lo sabía, parecíale a él que antes se debían aplacar que menospreciar! Porque aún no se había declarado a los gentiles la doctrina del cielo, la cual, purificando el corazón con la fe, pudiera, con humilde piedad, volver el afecto humano a procurar las cosas celestiales o sobrenaturales y librarle de la tiranía de los soberbios demonios.

CAPITULO XXXII

De la institución de los juegos escénicos

Con todo, sabed los que no lo sabéis y advertid los que disimuláis no saberlo y murmuráis del que os vino a librar de todos los déspotas. Los juegos escénicos, espectáculos de torpezas y libertinaje de vanidades, fueron instituídos en Roma, no por los vicios de los hombres, sino por mandato de vuestros dioses. Más tolerable fuera que rindierais honores divinos a aquel Escipión que no que adoréis a dioses semejantes, porque aquellos dioses no eran mejores que su pontífice. Poned atención y advertencia si vuestro juicio, ebrio tanto tiempo de los errores que bebisteis, os permite pensar algo que sea sano. Los dioses, para acabar con la pestilencia de los cuerpos, mandaron que se les celebrasen los juegos escénicos. Vuestro pontífice, en cambio, para salvaguardar la pestilencia de las almas, prohibió que se construyese la escena. Si con alguna chispa de entendimiento dais más valor al alma que al cuerpo, elegid a quién debéis adorar. Y no por esto la epidemia corporal cesó, porque en un pueblo guerrero y avezado antes no más que a los juegos circenses, se introdujo la lasciva locura de las representaciones teatrales. Como previera la astucia de los espíritus nefandos que aquella pestilencia, a su debido tiempo, había de cesar, procuró desde este instante substituirla por otra más grave, que le da mucho más gusto, no en los cuerpos, sino en las costumbres. Esta, con tantas tinieblas, ofuscó los ánimos de los miserables y los afeó con tal deformidad, que aun ahora (que quizá será cosa increíble si viniera a noticia de nuestros descendientes), después de destruída Roma, los que estaban poseídos de esa pestilencia y, huyendo de allí, pudieron arribar a Cartago, diariamente y a porfía acuden a los teatros por su afición a estos juegos.

---

pescuit; persuasitque oratione gravissima, ne Graecam luxuriam virilibus patriae moribus paterentur obrepere, et ad virtutem labefactandam enervandamque Romanam peregrinae consentire nequitiae: tantumque auctoritate valuit, ut eius verbis commota senatoria providentia, etiam subsellia, quibus ad horam congestis in ludorum spectaculo iam uti civitas coeperat, deinceps prohiberet apponi. Quanto studio iste ab urbe Roma ludos ipsos scenicos abstulisset, si auctoritati eorum, quos deos putabat, resistere auderet; quos esse noxios daemones non intelligebat, aut si intelligebat, placandos etiam ipse potius quam contemnendos existimabat. Nondum enim fuerat declarata Gentibus superna doctrina, quae fide cor mundans, ad caelestia vel supercaelestia capessenda, humili pietate humanum mutaret affectum, et a dominatu superborum daemonum liberaret.

CAPUT XXXII

De scenicorum institutione ludorum

Verumtamen scitote, qui ista nescitis; et qui vos scire dissimulatis, advertite, qui adversus liberatorem a talibus dominis murmuratis: ludi scenici, spectacula turpitudinum et licentia vanitatum, non hominum vitiis, sed deorum vestrorum iussis Romae instituti sunt. Tolerabilius divinos honores deferretis illi Scipioni, quam deos eiusmodi coleretis: neque enim erant illi dii suo pontifice meliores. Ecce attendite, si mens tamdiu potatis erroribus ebria, vos aliquid sanum considerare permittit. Dii propter sedandam corporum pestilentiam ludos sibi scenicos exhiberi iubebant; pontifex autem propter animorum cavendam pestilentiam, ipsam scenam construi prohibebat. Si aliqua luce mentis animum corpori praeponitis, eligite quem colatis. Neque enim et illa corporum pestilentia ideo conquievit, quia populo bellicoso et solis antea ludis circensibus assueto ludorum scenicorum delicata subintravit insania: sed astutia spirituum nefandorum praevidens illam pestilentiam iam fine debito cessaturam, aliam longe graviorem, qua plurimum gaudet, ex hac occasione non corporibus, sed moribus curavit immittere; quae animos miserorum tantis obcaecavit tenebris, tanta deformitate foedavit, ut etiam modo (quod incredibile forsitan erit, si a nostris posteris audietur) Romana urbe vastata, quos pestilentia ista possedit, atque inde fugientes Carthaginem pervenire potuerunt, in theatris quotidie certatim pro histrionibus insanirent.

CAPITULO XXXIII

VICIOS DE LOS ROMANOS QUE NO ENMENDÓ LA DESTRUCCIÓN DE LA PATRIA

¡Oh mentes amentes! ¿Qué error y, más que error, qué furor es éste tan grande, que, al paso que lloraban vuestra destrucción, según oímos, las naciones orientales y, con públicas demostraciones de llanto y de tristeza, las mayores ciudades que hay en los más remotos confines de la tierra, vosotros anduvieseis en busca de teatros y en ellos entraseis y los abarrotaseis y cometiereis mayores desvaríos que antes? ¿Esta mancilla y peste de las almas, este derrumbamiento de la bondad y de la virtud temía en vosotros aquel Escipión cuando estorbaba la construcción de teatros, cuando intuía que la prosperidad fácilmente podía corromperos y pervertiros, cuando quería que no os vieseis libres del miedo de los enemigos? Pues no tenía él por dichosa a aquella república que mantenía las murallas en pie y las costumbres por el suelo. Pero en vosotros mucho más pudo el embeleso de los impíos demonios que la previsión de los hombres sensatos. De aquí procede que los males que hacéis no os los queréis imputar a vosotros, mientras que los males que padecéis los imputáis a los tiempos cristianos. En vuestra seguridad no pretendéis la paz de la república, sino la impunidad de vuestros desmanes. Viciados por la prosperidad, la adversidad no puede corregiros. Quería aquel Escipión que os pusiera miedo el enemigo, no fuera que corrieseis al regalo. Vosotros ni aun bajo los pies del enemigo atajasteis los regalos. Perdisteis el fruto de la tribulación, vinisteis a quedar misérrimos y permanecisteis pésimos.

CAPUT XXXIII

DE VITIIS ROMANORUM, QUOS PATRIAE NON CORREXIT EVERSIO

O mentes amentes! quis est hic tantus, non error, sed furor, ut exitium vestrum (sicut audivimus) plangentibus orientalibus populis, et maximis civitatibus in remotissimis terris publicum luctum moeroremque ducentibus, vos theatra quaereretis, intraretis, impleretis, et multo insaniora, quam fuerant antea, faceretis? Hanc animorum labem ac pestem hanc probitatis et honestatis eversionem vobis Scipio ille metuebat, quando construi theatra prohibebat, quando rebus prosperis vos facile corrumpi atque everti posse cernebat, quando vos ab hostili terrore securos esse nolebat. Neque enim censebat ille felicem esse rempublicam stantibus moenibus, ruentibus moribus. Sed in vobis plus valuit quod daemones impii seduxerunt, quam quod homines providi praecaverunt. Hinc est quod mala quae facitis, vobis imputari non vultis; mala vero quae patimini, christianis temporibus imputatis. Neque enim in vestra securitate pacatam rempublicam, sed luxuriam quaeritis impunitam, qui depravati rebus prosperis, nec corrigi potuistis adversis. Volebat vos ille Scipio terreri ab hoste, ne in luxuriam flueretis; vos nec contriti ab hoste luxuriam repressistis: perdidistis utilitatem calamitatis, et miserrimi facti estis, et pessimi permansistis.

CAPITULO XXXIV

LA CLEMENCIA DE DIOS ATEMPERÓ LA DESTRUCCIÓN DE LA URBE

Y, con todo, el hecho de que viváis, es merced de Dios, que, perdonándoos, os advierte que os enmendéis, haciendo penitencia. El fué quien usó con vosotros, ¡ingratos!, de tanta misericordia, que escapasteis de las manos del enemigo, o so color de siervos suyos o en las capillas de los mártires. Refieren que Rómulo y Remo instituyeron un asilo en donde quienquiera que se acogiese quedase exento de todo daño, buscando con esto el aumento de la ciudad que fundaban. Maravilloso dechado que precedió en gloria de Cristo. Los destructores de Roma constituyeron esto mismo que antes habían instituído sus fundadores. Pero ¿qué tiene de particular, si ellos hicieron para suplir el número de sus ciudadanos lo mismo que hicieron éstos para conservar la multitud de sus enemigos?

CAPUT XXXIV

DE CLEMENTIA DEI, QUAE URBIS EXCIDIUM TEMPERAVIT

Et tamen quod vivitis, Dei est; qui vobis parcendo admonet, ut corrigamini poenitendo; qui vobis etiam ingratis praestitit, ut vel sub nomine servorum eius, vel in locis martyrum eius hostiles manus evaderetis [XXXIV]. Romulus et Remus asylum constituisse perhibentur, quo quisquis confugeret, ab omni noxa liber esset, augere quaerentes creandae multitudinem civitatis. Mirandum in honorem Christi praecessit exemplum. Hoc constituerunt eversores Urbis, quod constituerant antea conditores. Quid autem magnum, si hoc fecerunt illi, ut civium suorum numerus suppleretur, quod fecerunt isti, ut suorum hostium numerositas servaretur?

CAPITULO XXXV

Hijos de la Iglesia que hay encubiertos entre los impíos. Falsos cristianos que hay dentro de la Iglesia

Estas y otras cosas semejantes, si más copiosamente y más cómodamente pudiere, responda a sus enemigos la familia redimida de Cristo Señor y la ciudad peregrina de Cristo Rey. Pues acuérdese que entre sus mismos enemigos están ocultos algunos que han de ser conciudadanos, porque no piense que es sin fruto, aun mientras anda entre ellos, que sufra a los que la odian hasta que, finalmente, se les declaren y manifiesten [34]. Así como también la Ciudad de Dios, mientras peregrina en este mundo, contiene a algunos del número de aquellos que, estando unidos con ella por la comunión de los sacramentos, no se han de hallar con ella en la heredad eterna de los santos, que *están ocultos en parte y en parte manifiestos* y que, a una con los mismos enemigos, no vacilan en murmurar de Dios, cuyo sello ostentan, y que ora con ellos colman los teatros, ora con nosotros llenan las iglesias [35]. De la enmienda de algunos de estos tales mucho menos se debe desesperar, ya que entre los mismos manifestísimos adversarios encúbrense amigos predestinados, desconocidos aún para sí mismos. Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades, hasta que el juicio final las dirima, de cuyo nacimiento, progreso y debidos fines, cuanto Dios me ayudare, diré lo que pareciere a propósito para gloria de la Ciudad de Dios, la cual brillará mucho más comparada con sus contrarios.

CAPUT XXXV

De latentibus inter impios Ecclesiae filiis, et de falsis intra Ecclesiam christianis

Haec et talia, si qua uberius et commodius potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia Domini Christi, et peregrina civitas regis Christi [XXXV]. Meminerit sane, in ipsis inimicis latere cives futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione Sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum; qui partim in occulto, partim in aperto sunt; qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes. De correctione autem quorumdam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur: de quarum exortu et pro*cursu et debitis finibus, quod dicendum* arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam, propter gloriam civitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit.

CAPITULO XXXVI

¿Qué se ha de hacer en el siguiente discurso?

Pero todavía me quedan por decir algunas cosas contra aquellos que atribuyen las calamidades de la república romana a nuestra religión, que les prohibe ofrecer sacrificios a sus dioses. Habré, pues, de hacer mención de todos cuantos males podrán ocurrir, o a mí me parecerán bastantes, que aquella ciudad soportó, o las provincias *que pertenecían a su imperio*, antes que sus sacrificios fueran prohibidos. Todos los cuales, sin duda, nos los atribuirían si tuvieran entonces noticia clara de nuestra religión, o les prohibiera así sus sacrílegos sacrificios. Luego tendré que demostrar por qué costumbres suyas y por qué causa el verdadero Dios, en cuya mano están todos los imperios, se dignó ayudarles para acrecentamiento del suyo, y cuán nula fué la ayuda que esos que juzgan dioses prestaron, y cuánto les hayan perjudicado con sus engaños. Ultimamente contra aquellos que, refutados y convencidos con evidentísimas pruebas, porfían en sostener que a los dioses se les debe culto no por los provechos de la vida presente, sino por los que se esperan después de la muerte. Cuestión ésta que, si no me engaño, será mucho más trabajosa y más digna de que se trate más a fondo, como que se disputará en ella contra los filósofos, y no cualesquiera filósofos, sino contra los que entre ellos han gozado de mayor fama, y en muchos puntos concuerdan con nosotros, conviene a saber, en lo de la inmorta-

---

CAPUT XXXVI

De quibus causis sequenti disputatione sit disserendum

Sed adhuc quaedam mihi dicenda sunt adversus eos, qui Romanae reipublicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur. Commemoranda enim sunt quae et quanta occurrere potuerint, vel satis esse videbuntur, mala quae illa civitas pertulit, vel *ad eius imperium pertinentes provinciae, antequam eorum sacrificia* prohibita fuissent: quae omnia procul dubio nobis tribuerent, si iam vel illis clareret nostra religio, vel ita eos a sacris sacrilegis prohiberet. Deinde *monstrandum est, quos eorum mores, et quam ob causam* verus Deus ad augendum imperium adiuvare dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia; quamque nihil eos adiuverint hi, quos deos putant, quin potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint. Postremo adversus eos dicetur, qui manifestissimis documentis confutati atque convicti conantur asserere, non propter vitae praesentis utilitatem, sed propter eam, quae post mortem futura est, colendos deos. Quae, nisi fallor, quaestio multo erit operosior, et sublimiore disputatione dignior; ut et contra philosophos in ea disseratur, non quoslibet, sed qui apud illos excellentissima gloria

lidad del alma y en lo de la creación del mundo por el verdadero Dios y en su providencia, por la cual gobierna todo lo que creó [36]. Pero, por cuanto es también razón que los refutemos en aquello que sienten contra nosotros, no dejaré tampoco de dar satisfacción a este punto. Así, refutadas las impías contradicciones, según las fuerzas que Dios me diere, cimentaremos la Ciudad de Dios y la verdadera piedad y religión, mediante la cual exclusivamente y con verdad se nos promete la sempiterna bienaventuranza. Este sea, pues, el término de este libro, para comenzar por otro principio lo que tenemos ya dispuesto y trazado.

---

clari sunt, et nobiscum multa sentiunt, scilicet de animae immortalitate, et quod verus Deus mundum condiderit, et de providentia eius, qua universum, quod condidit, regit. Sed quoniam et ipsi in illis quae contra nos sentiunt, refellendi sunt; deesse huic officio non debemus: ut refutatis impiis contradictionibus pro viribus, quas Deus impertiet, asseramus civitatem Dei, veramque pietatem, et Dei cultum, in quo uno veraciter sempiterna beatitudo promittitur. Hic itaque modus sit huius voluminis, ut deinceps disposita ab alio sumamus exordio.

NOTAS AL LIBRO I

[1] San Agustín en la epístola 138 (n.20) promete esta obra a Marcelino en los siguientes términos: *Veo que he escrito una carta muy prolija, sin haber dicho acerca de Cristo todo lo que había que decir, tanto para los torpes de entendimiento, que no pueden alcanzar las cosas divinas, como para los agudos que no pueden entender: les estorba su afán de contender y las preocupaciones de su viejo error. Pero quizá baste. Con todo, averigua lo que les cause extrañeza en contra de esta carta y comunícamelo, para que les conteste a todo, con la ayuda de Dios, ya sea por carta, ya en un libro.* Marcelino le había insinuado ya esto en la epístola 136 (n.3). Este Marcelino es conocido en la antigüedad. Varón de virtud y de celo por la gloria de Dios, consulta e investiga, y, creyéndose incompetente para resolver, pide ayuda. San Jerónimo le escribe algunas cartas. Orosio le cita y hace mención de él, alabándole en sumo grado.

[2] Séanos permitido hacer uso de la palabra *libido*, o *libídine*, aunque de sabor freudiano, sabor que al presente no le queremos dar. En la terminología agustiniana hay tres palabras que los traductores han vertido al lenguaje corriente por concupiscencia, pero que en realidad creemos que no corresponden las tres a ella. Las palabras son éstas: *libido, cupiditas* y *concupiscentia*. La diferencia entre unas y otras es palmaria a través de las obras del Santo. *Cupiditas* lo abarca todo, todo el amor impuro, lo que no es la *caritas*. *Concupiscentia* tiene ya un sentido más restringido; es una tendencia de tipo sensual. En cambio, *libido* hace referencia más bien a lo sexual, al placer venéreo. Y en los demás pasajes en que la emplea hace alusión, en cierto modo freudiana, a este carácter. (No necesitamos acumular citas, porque pensamos hacerlo en otra parte.)

[3] Riber traduce esta última frase: *... y lo ofrezca de suyo la oportunidad*. No consideramos acertada la traducción, puesto que Agustín en la misma obra hace varias veces mención de esta posibilidad a que aquí se refiere o parece referirse. Por una parte se siente sin fuerzas físicas, por sus muchas preocupaciones, y por otra sin fuerzas morales. Siempre, en el transcurso de la obra, implora la ayuda de Dios. Por consiguiente, el conjunto pide la traducción dada: *Y nuestras posibilidades lo permitan*.

[4] Estas capillas o memorias de los mártires son los lugares en que yacían las reliquias de los santos mártires, tan venerados y queridos en los primeros tiempos del cristianismo. De ellas hace también mención en muchos *Sermones* y en las *Confesiones*, cuando habla de llevar los manjares a bendecir a las capillas de los mártires.

[5] Recalcamos una vez más la significación del término. Cierto que es un neologismo para la lengua castellana, pero corresponde perfectamente a la significación adecuada de la palabra empleada por Agustín. La cupididad en la terminología agustiniana es el amor de las cosas transitorias.

[6] San Agustín habla repetidas veces en sus *Confesiones* de la afición que tomó por Virgilio y de sus abundantes lágrimas cuando se re-

presentaban o se recitaban sus versos y sus composiciones. Esta apreciación que aquí hace es un recuerdo muy grato de su infancia, que él acoge con verdadera fruición. Prueba de ello es la multitud de veces que cita al eximio poeta latino en esta obra.

[7] Acude a la mitología para poner de relieve la impotencia de los templos paganos y de los dioses en ellos venerados, comparada con la gloria de los santos mártires, que, si no los consideramos los cristianos como dioses, sí merecen ser llamados, si el lenguaje eclesiástico lo permitiera, nuestros héroes *(De civ. Dei* X 21). Los templos de los dioses se convirtieron en cárceles, mientras que las capillas y basílicas de los Apóstoles fueron el asilo que paraba la furia del enemigo. Y el argumento corre suelto y con una lógica aplastante.

[8] Este es considerado como uno de los romanos más insignes. Durante su primer consulado, juntamente con C. Cornelio Escipión, ganó la batalla al rey de los galos, como refiere Livio. Luchó en Nola contra Aníbal y fué el primero que insinuó que Aníbal podía ser vencido. Virgilio en la *Eneida* le dedica unos elogiosos versos (l.6).

[9] Tarento es la más noble ciudad de Calabria. En la segunda guerra púnica fué ocupada por Aníbal traicioneramente. Más tarde, Fabio la tomó por arte maravilloso, hasta el punto de que Aníbal llegó a decir: *Et Romani suum habent Annibalem, eadem qua ceperamus arte Tarentum, amisimus.* Así Tito Livio y Plutarco.

[10] La palabra *spiculator* traduce a la perfección la griega ἐπίσκοπος. Vives hace un largo comentario a este pasaje y, para probar esta exacta traducción, aduce también testimonios de Cicerón y a los intérpretes de Homero, en los que se evidencian la verdad de la presente interpretación del término griego. Agustín aconseja que, si todos los fieles deben corregir por caridad, deben hacerlo, y con mucha mayor razón, los prelados, los prepósitos del pueblo.

[11] Los elogios tributados al hoy San Paulino de Nola son todos bien merecidos. En la epístola 39, dirigida a Licencio, le encarece así a este santo varón: *Disce Paulinum egregium et sanctum Dei servum, quam grandem fastum saeculi huius tanto generosiorem, quanto humiliore cervice incunctanter excusserit, ut eam subderet Christi iugo et nunc illo moderatore itineris sui quietus, et modestus exsultat.* Existen varias cartas de Agustín a Paulino; tales son, entre otras, las 149 y 186, fechada esta última en el 417. Todos los Padres se hacen eco de los elogios de Agustín. Véanse San Jerónimo *(Epist.* 34 *ad Iulianum)*, San Ambrosio *(Epist.* 36 *ad Santium)* y San Próspero de Aquitania *(De vita contemplativa* 1.2 c.9).

[12] Estas consideraciones sobre el fin de la vida podrían muy bien insertarse en un tratado sobre el existencialismo. Nos traen a la recordación el «ser para la muerte» y el «haz de posibilidades» que es el hombre, de entre las cuales la más irremediable, por ser necesaria, es la muerte. San Agustín se presenta muy a la altura de nuestro tiempo en sus pensamientos sobre el existente humano concreto.

[13] Cicerón, en la primera de sus *Tusculanas,* recuerda aquellas valientes palabras que Teodoro Cirenaico dijo al rey Lisímaco, que le amenazó con la pena de cruz: *Istis quaeso ista minitare purpuratis tuis. Theodori nihil interest humine, an in sublime putrescat.* De éste hace también mención Séneca en el capítulo 14, *De tranquillitate animae.* Cuéntase de Diógenes que mandó ser arrojado en el campo para servir de pasto a las aves y a los perros, y de Anaxágoras que respondió a los que le preguntaban si quería ser enterrado en su patria: *Nihil necesse est, undique enim ad inferos tantumdem est viae.* Sin embargo, no todos han despreciado la sepultura, y los cristianos no alaban esta postura, aunque, cuando se ven precisados a carecer de ella, no lo deploren.

[14] De este famoso citarista dan noticia detallada Herodoto, Plinio y Gelio. Una vez más, Agustín hace uso de su lógica y rebate con la historia una idea tan descabellada. Si lo admirable y maravilloso no debe creerse, no se crea nada, y si algo debe creerse, créase todo lo que puede maravillosamente hacerse y, por tanto, también susceptible de integrar una creencia.

[15] No deben entenderse en esto reminiscencias materialistas de sus primeros años. Es simplemente hablar de sede del alma una redundancia literaria, sin ninguna repercusión trascendente. De aquí no puede tampoco deducirse que la unión substancial no se afirma en las obras del Hiponense. La mente, el alma, es la parte superior del hombre, y por eso rige y gobierna a los miembros del cuerpo.

[16] Establece aquí un principio moral para los actos humanos. La deliberación y la plena libertad se requieren para el pecado. Es preciso el consentimiento para que el pecado se consuma por parte del cómplice. Se excluye toda falta moral en este caso. Sufre el paciente la violencia, pero su cuerpo, aunque mancillado, no es objeto del pecado, es decir, no hay pecado formal, diríamos en nuestro lenguaje de escuela. Esta anotación de Agustín es digna de consideración, como dirigida a aquietar las conciencias de los fieles.

[17] Agustín insiste una y otra vez en la santidad interior. La interioridad, como resorte de toda la espiritualidad, es movida por el gran psicólogo en todo su contenido. La virginidad se pierde, si no en el cuerpo, sí interiormente, tan pronto como la voluntad consiente y es infiel al propósito consagrado a Dios. Basado en esto el argumento sobre la violación de las doncellas cristianas, que se oponía como objeción a los cristianos, queda reducido a polvo y cae por su base. Faltaba la comprensión de lo que es el pecado en sí y en mí, es decir, en el sujeto que obra.

[18] A este propósito escribe en el libro *De sancta virginitate: Sicut nemo impudice utitur corpore, nisi spiritu prius concepta nequitia, ita nemo pudicitiam servat in corpore nisi spiritu prius insita castitate* (c.8). La castidad promana, pues, no del cuerpo, sino del espíritu: no de la carne, sino de la razón. El defender la castidad del corazón es defender también la castidad del cuerpo, puesto que no puede mancillarse el cuerpo sin que haya habido consentimiento de la voluntad. La desfloración de la virginidad corporal no implica la pérdida de la castidad del corazón.

[19] Consuela a las mujeres violadas por la soldadesca y no teme rechazar el ejemplo de Lucrecia, que, si en verdad fué amante de su castidad, no estuvo exenta de pecado ni de culpa al inferirse la muerte de modo tan violento. Ella no había sido responsable de la irrupción que el osado mancebo había hecho sobre ella, porque, en cuanto estaba de su parte, la desechó y resistió cuanto pudo. El dilema propuesto es irrebatible: *Si adúltera, ¿por qué es loada? Y si honesta, ¿por qué se mató?* Este género de argumentar es frecuentemente usado por San Agustín. Cf. *Contra Cresc.* I 13; *Epist.* 61; *De cons. evang.* I 16.

[20] El error maniqueo hace su aparición abiertamente en esta obra. Agustín, heredero por algún tiempo del patrimonio de Manes, no desdeña ocasión alguna para asestarle tiros certeros y ridiculizar sus creencias. Toda la obra, con la lucha entre el bien y el mal, es una

reminiscencia maniquea, y aquí se persona con su propia capa el error mismo. El argumento *ad ridiculum* surte los efectos deseados.

[21] Este Cleombroto, apellidado *Ambraciotes*, es el mismo que refieren Cicerón en sus *Tusculanas* y Lactancio. Ambos cuentan lo narrado en este lugar por Agustín. Es, además, nombrado también por San Gregorio Nacianceno. La obra que leyó de Platón es, sin duda, el *Fedón*, que versa sobre la inmortalidad del alma. De aquí que luego San Agustín pueda citar al tribunal a Platón mismo.

[22] San Agustín no se excede en los apelativos. Son, diríamos, el fruto de la tradición histórica. *Vir doctus et probus*, como tal lo pregonan Cicerón, Lactancio, Séneca y Salustio. Su muerte fué ocasionada por no sufrir verse sometido al yugo de César. Se cree también, y con fundamento, que había leído el *Fedón*, de Platón. Cicerón le llama, además, perfecto estoico, y Lactancio, el príncipe de la sabiduría romana.

[23] De Torcuato, general de los romanos, se cuenta que dió muerte a su hijo por haber transgredido el mandato de su padre luchando contra el enemigo, a pesar de la victoria. El temía más que esta transgresión de una ley violada ocasionara mayores males que la victoria conseguida por su hijo *(De civ. Dei* V 18,2).

[24] No se atreve a juzgar de este hecho. Las circunstancias así lo exigían, y su prudencia era lo suficiente para no hacerlo temerariamente. Los *circunceliones* se inmiscuían por todas partes en ansias de martirio y de martirizar. Agustín atestigua este hecho en *Contra Cresc.* III 49; *Ad Donat.* post collat.17; *Contra Gauden.* I 26. En el capítulo 36 de esta última obra escribe que algunas monjas donatistas se despeñaban, corriendo sus entrañas por las peñas, y en *Contra Cresconium* (1.3 c.49) afirma que ésta es una herejía como otra de tantas de la antigüedad cristiana. Por eso no se atreve a juzgar. Por una parte sabe que la Iglesia, al canonizar y venerar a uno como santo o siervo de Dios, no puede errar, y por otra le presenta este hecho y duda. Adopta una postura muy prudente.

[25] Apela aquí al argumento esgrimido ya en capítulos anteriores; tal es el capítulo 21 del libro I. Tal vez la Iglesia venere a estos o estas siervas de Dios por inspiración divina, como por inspiración divina se infligieron la muerte los antiguos patriarcas o la propinaban a algunos.

[26] Sin embargo—prosigue—, el que los patriarcas lo hicieran sin culpa no es razón válida para que cualquiera pueda, sin esa inspiración, poner por obra tales propósitos. El ejemplo del soldado tan maravillosamente traído es el dechado de la obediencia. La apreciación es digna del genio. El soldado que mata por obedecer un mandato no es reo de homicidio; en cambio, lo sería de lesa majestad por desobedecer el mandato.

[27] La doctrina sobre el sacramento del bautismo alcanza en San Agustín toda su perfección. El bautismo, como más tarde dirá el concilio de Florencia y repetirá el Tridentino, es la puerta de acceso a la Iglesia y capacita para la recepción de todos los demás sacramentos. Remite todos los pecados, tanto el original como los personales. Esta sería la ocasión más propicia para infligirse uno a sí mismo la muerte, si esto estuviera permitido, aunque, si la vida es lucha, mayor sería la victoria después de una lucha cruda y despiadada.

[28] El ritmo y la poesía de las obras retóricas del Doctor de la Gracia se deja entrever en todos sus escritos. Queremos conservarlo lo más fielmente posible en nuestro castellano, y, siempre que es factible, procuramos mantenerlo.

[29] Fué hijo de Cneo Escipión, que sucumbió en España con su hermano Publio Escipión. De Nasica dice Plinio: *Vir optimus semel a condito aevo iudicatus est Scipio Nasica a iurato Senatu.*

[30] Sedición es la enemistad entre los propios ciudadanos. Así lo dice Platón en *De republica* (1.5). Las sediciones a que aquí alude fueron primero las de Tiberio Graco y luego la de Cayo, su hermano. En ellas se llegó hasta el derramamiento de sangre civil. La primera tuvo lugar diez años después de la destrucción de Cartago.

[31] Las guerras civiles son las pestes de las sociedades. Dándose la mano unas causas a otras, de la sedición de Cayo Graco se pasó al tribunado de Livio Druso. De aquí se originó la guerra social, porque Druso no dió la ciudad prometida. Luego de ésta fué cruel también la guerra mitridática, llegándose, por fin, a las guerras civiles entre Mario y Sila, tan desastrosas para el pueblo romano.

[32] La *libido* de dominio señoreaba a todos los potentados romanos. Este vicio lo achaca Agustín en varias ocasiones. Todas las disensiones y discordias nacen de esta pasión, y a esta pasión han de atribuirse los desastres de las guerras civiles. En otros términos, esta pasión vendrá a ser el *amor sui usque ad contemptum Dei (De civ. Dei* XIV 28).

[33] *Cavea teatri*, de que se habla en este lugar, es el área que había en medio del teatro, en la cual solían estar las sillas de los jinetes. Otras veces se emplea la palabra por el mismo lugar donde se sentaba el pueblo. Así Virgilio: *Hic totum caveae consessum ingentis.* Y también: *Consessu caveae magnis Circensibus actibus.* En este mismo sentido lo emplean Plauto, Lambino, Séneca, Tertuliano y San Juan Crisóstomo.

[34] Las dos ciudades andan entreveradas y mezcladas en esta peregrinación. La imagen del *homo peregrinus*, tan rica en la ideología agustiniana, tiene un sabor espiritual inigualable. El gran problema, tolerar a los malos, que acosan y acometen a los buenos, a los ciudadanos de la patria soberana, queda así muy atenuado. Al final se hará la distinción. ¡Qué bellos son los versos dedicados a esta discriminación en el *Psalmus contra Partem Donati!*

[35] La distinción entre cuerpo y alma de la Iglesia es evidente. Los hay que participan de los sacramentos, están en comunión con los fieles, pertenecen al cuerpo de la Iglesia y, sin embargo, no gozarán las moradas eternales. Son infieles a la fe que profesaron, porque ora colman con ellos los teatros, ora llenan con nosotros las iglesias.

[36] La providencia de Dios abarca a todo lo creado. Esta es la fuerza que gobierna el mundo y la virtud que hace fácil la vida. Los destinos de la Providencia son el santo y seña de toda la creación. Sin Providencia, el mundo es un caos. Esta es la tesis que el gran Doctor va a sostener a través de toda la *Ciudad de Dios.*

LIBRO II

En él se inicia el discurso sobre los males que antes de Cristo, vigente aún el culto de los dioses falsos, padecieron los romanos. Y se prueba primero que se vieron colmados de males morales y de vicios del alma, únicos o principales que deben considerarse tales, procurándolo así los dioses falsos, pero no librándolos de ellos.

CAPITULO I

Norma que por necesidad debe seguirse en este tratado

Si el sentido estragado del hombre no osara oponerse a la razón de la verdad evidente, sino que sometiera su dolencia a la doctrina sana como a medicina, hasta que con la ayuda divina, recabada con la fe de la piedad, cobrara la salud, no serían necesarias muchas razones a los que sienten bien y declaran sus sentencias con palabras eficaces para convencer cualquier error de los que opinan vanamente lo contrario. Mas ahora que la mayor y más pestilencial enfermedad de los ánimos ignorantes es el defender, como si fueran la misma verdad y razón, sus

---

LIBER II

In quo disputatione instituta de malis quae ante Christum, vigente deorum falsorum cultu, perpessi sunt Romani, demonstratur primum eos morum malis et animi vitiis, quae mala vel sola vel maxima deputanda sunt, cumulatos procurantibus diis falsis, nedum liberatos fuisse.

CAPUT I

De modo, qui necessitati disputationis adhibendus est

Si rationi perspicuae veritatis infirmus humanae consuetudinis sensus non auderet obsistere, sed doctrinae salubri languorem suum tanquam medicinae subderet, donec divino adiutorio fide pietatis impetrante sanaretur; non multo sermone opus esset ad convincendum quemlibet vanae opinationis errorem, his qui recte sentiunt, et sensa verbis sufficientibus explicant. Nunc vero quoniam ille est maior et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos, etiam post rationem pleno

insensatos extravíos, aun después de haberles dado todas las razones que un hombre debe a otro hombre, ya porque su ceguera no les permite ver ni aun lo manifiesto, ya porque su terquísima obstinación no admite aquello que ve, es necesario abundar en palabras aun en las cosas claras, como si las propusiéramos no a los que tienen ojos para verlas, sino a los que andan a tientas y a ojos cerrados para que las toquen de algún modo. ¿Qué fin tendrían las disputas y qué tasa las palabras si creyésemos que hay que responder a los que siempre nos responden? Puesto que quienes o no pueden entender lo que decimos o son tan duros por la repugnancia de su juicio, que, entendiendo, no obedecen, *replican*, como está escrito, y *hablan iniquidad* y son infatigablemente vanos. Y es que, si quisiéramos refutar sus contradicciones, cuantas veces se proponen con frente altiva descuidar lo que dicen al oponerse a nuestras disputas, sería cuestión de nunca acabar, penosa y sin fruto. Por ende, querría que ni tú, hijo mío Marcelino, ni otros, a quienes este mi trabajo sea útil y liberal en la caridad de Cristo, fueseis tales jueces de mis escritos como los que, en oyendo contradecir algo de lo que han leído, echan de menos siempre la respuesta, no sea que vengáis a ser semejantes a aquellas mujerzuelas de que hace mención el Apóstol, *que andan siempre aprendiendo y jamás arriban al conocimiento de la verdad.*

---

redditam, quanta homini ab homine debetur, sive nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quae cernuntur, non feruntur, tanquam ipsam rationem veritatemque defendunt, fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non spectantibus intuendas, sed quodammodo tangendas palpantibus et conniventibus offeramus. Et tamen quis disceptandi finis erit et loquendi modus, si respondendum esse respondentibus semper existimemus? Nam qui vel non possunt intelligere quod dicitur, vel tam duri sunt adversitate mentis, ut, etiamsi intellexerint, non obediant; respondent, ut scriptum est, et loquuntur iniquitatem [1], atque infatigabiliter vani sunt. Quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerint non curare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant; quam sit infinitum, et aerumnosum, et infructuosum, vides. Quamobrem nec te ipsum, mi fili Marcelline, nec alios, quibus hic labor noster in Christi charitate utiliter ac liberaliter servit, tales meorum scriptorum velim iudices, qui responsionem semper desiderent, cum his quae leguntur, audierint aliquid contradici; ne fiant similes earum muliercularum, quas commemorat Apostolus, *semper discentes, et ad veritatis scientiam nunquam pervenientes* [2].

[1] Ps. 93,4.
[2] 2 Tim. 3,7.

CAPITULO II

De lo tratado en el primer libro

En el libro anterior, habiéndome propuesto tratar de la Ciudad de Dios, motivo por el cual he tomado con su ayuda esta obra en mis manos, lo primero se me ofreció responder a los que atribuyen estas guerras en las que se deshace el mundo, y en especial la actual destrucción de Roma por los bárbaros, a la religión cristiana, que les prohibe la servidumbre a los demonios con sus nefandos sacrificios. Debían atribuir más bien a Cristo el que, por su nombre, contra el estilo y la costumbre de las guerras, les concedieron los bárbaros lugares religiosos y capaces donde se pudiesen refugiar libremente. Y en muchas cosas de tal modo respetaron el culto dado a Cristo, no sólo el verdadero, sino también el fingido por temor, que juzgaron que les era ilícito aquello que por derecho de guerra les estaba permitido hacer contra ellos. De aquí surgió la pregunta: ¿Por qué los beneficios divinos se extendieron también a impíos e ingratos, y asimismo por qué las asperezas, llevadas a cabo sañudamente por los enemigos, atribularon a justos y pecadores al mismo tiempo? Para dar solución, como lo exige la presente obra, a esta pregunta, que incluye otras muchas (en todas las cotidianas mercedes de Dios o calamidades de los hombres que en mezcolanza o indiscriminadamente acaecen a buenos y a malos, y que suele turbar a muchos), me detuve un poco, en especial para consolar a las santas y piadosamente castas mujeres

---

CAPUT II

De his quae primo volumine expedita sunt

Superiore itaque libro, cum de civitate Dei dicere instituissem, unde hoc universum opus, illo adiuvante, in manus sumptum est; occurrit mihi respondendum esse primitus eis qui haec bella, quibus mundus iste conteritur, maximeque Romanae urbis recentem a Barbaris vastationem christianae religioni tribuunt, qua prohibentur nefandis sacrificiis servire daemonibus: cum potius hoc deberent tribuere Christo, quod propter eius nomen, contra institutum moremque bellorum, eis, quo confugerent, religiosa et amplissima loca Barbari libera praebuerunt; atque in multis famulatum deditum Christo non solum verum, sed etiam timore confictum sic honoraverunt, ut quod in eos belli iure fieri licuisset, illicitum sibi esse iudicarent. Inde incidit quaestio, cur haec divina beneficia etiam ad impios ingratosque pervenerint; et cur illa itidem dura, quae hostiliter facta sunt, pios cum impiis pariter afflixerint. Quam quaestionem per multa diffusam (in omnibus enim quotidianis vel Dei muneribus vel hominum cladibus, quorum utraque bene ac male viventibus permixte atque indiscrete saepe accidunt, solet multos movere) ut pro suscepti operis necessitate dissolverem, aliquantum immoratus sum; ma-

en las que el enemigo perpetró violencia, lastimando su pudor, sin conseguir robarles la firmeza de su honestidad, para que no les hastíe la vida a quienes no tienen motivos para arrepentirse de ninguna maldad. Luego pasé a decir algo contra aquellos que insultan con insolentísima desvergüenza a los cristianos afectados por aquellas calamidades, y principalmente el pudor de aquellas mujeres ultrajadas, aunque castas y santas. Ellos son los más depravados e irreverentes, enormemente degenerados de aquellos romanos de quienes se encarecen muchas alabanzas y cuyos nombres registra la historia, siendo así que ellos son los más encarnizados enemigos de su gloria.

Habían fundado y acrecentado a Roma los antiguos con su trabajo, y éstos la han tornado, cuando estaba aún en pie, más abominable que estando derruída. En su ruina cayeron las piedras y los maderos, mientras que en vida de éstos cayeron todas las fortalezas y los ornatos, no de los muros, sino de las costumbres, ardiendo sus corazones con concupiscencias más perjudiciales que el fuego en que ardían los edificios de aquella ciudad. Y con esto concluí el primer libro. En adelante me propuse hacer la relación de las calamidades que ha padecido la ciudad desde sus orígenes, ya en sí misma, ya en las provincias por ella sojuzgadas. Todo esto lo hubieran atribuído a la religión cristiana si entonces la doctrina evangélica hubiese hecho acto de presencia, predicando con libertad contra sus falsos y engañosos dioses.

---

xime ad consolandas sanctas feminas et pie castas, in quibus ab hoste aliquid perpetratum est, quod intulit verecundiae dolorem, etsi non abstulit pudicitiae firmitatem; ne poeniteat eas vitae, quas non est unde possit poenitere nequitiae. Deinde pauca dixi in eos qui Christianos adversis illis rebus affectos, et praecipue pudorem humiliatarum feminarum, quamvis castarum atque sanctarum, protervitate impudentissima exagitant, cum sint nequissimi et irreverentissimi, longe ab eis ipsis Romanis degeneres, quorum praeclara multa laudantur et litterarum memoria celebrantur, imo illorum gloriae vehementer adversi. Romam quippe partam veterum auctamque laboribus, foediorem stantem fecerant quam ruentem: quandoquidem in ruina eius lapides et ligna, in istorum autem vita omnia, non murorum, sed morum munimenta atque ornamenta ceciderunt; cum funestioribus eorum corda cupiditatibus, quam ignibus tecta illius urbis arderent. Quibus dictis, primum terminavi librum. Deinceps itaque dicere institui, quae mala civitas illa perpessa sit ab origine sua, sive apud se ipsam, sive in provinciis sibi iam subditis: quae omnia christianae religioni tribuerent, si iam tunc evangelica doctrina adversus falsos et fallaces eorum deos testificatione liberrima personaret.

CAPITULO III

EMPLEO QUE SE HA DE HACER DE LA HISTORIA PARA DEMOSTRAR LOS MALES QUE SOBREVINIERON A LOS ROMANOS, CUANDO DABAN CULTO A LOS DIOSES, ANTES QUE SE PROPAGARA LA RELIGIÓN CRISTIANA

Repara, sin embargo, que, al referir estas cosas, estoy tratando aún con los ignorantes, cuya ignorancia dió origen a aquel proverbio común: «Falta la lluvia, la culpa es de los cristianos» [1]. Hay otros que, instruídos en los estudios liberales, son aficionados a la historia, por la que con suma facilidad llegan al conocimiento de esto. Mas, por malquistarnos con las turbas ignorantes, disimulan su conocimiento y se empeñan en afianzar en el vulgo la creencia de que las calamidades con que es necesario que el género humano sea afligido en ciertos lugares y tiempos, acaecen por causa del nombre cristiano, que con grande fama y plausible celebridad se extiende por todas partes con menoscabo de sus dioses. Recuerden, pues, con nosotros las calamidades que humillaron de mil modos al Imperio romano antes de la venida de Cristo en carne, antes de que su nombre alcanzase entre todas las gentes la gloria que en vano envidian. Y excusen, si pueden, en esto a sus dioses, si es que les dan culto para verse libres de padecer estos males, de los cuales, si ahora han padecido algunos, pretenden inculparnos a nosotros. ¿Por qué permitieron que sucediese a

CAPUT III

DE ASSUMENDA HISTORIA, QUA OSTENDATUR QUAE MALA ACCIDERINT ROMANIS, CUM DEOS COLERENT, ANTEQUAM RELIGIO CHRISTIANA OBCRESCERET

Memento autem, me ista commemorantem, adhuc contra imperitos agere, ex quorum imperitia illud quoque ortum est vulgare proverbium: Pluvia defit, causa Christiani. Sunt namque qui eorum studiis liberalibus instituti amant historiam, qua facillime ista noverunt: sed ut nobis ineruditorum turbas infestissimas reddant, se nosse dissimulant; atque hoc apud vulgus confirmare nituntur, clades quibus per certa intervalla locorum et temporum genus humanum oportet affligi, causa accidere nominis christiani, quod contra deos suos ingenti fama et praeclarissima celebritate per cuncta diffunditur. Recolant ergo nobiscum, antequam Christus venisset in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra invident, gloria populis innotesceret, quibus calamitatibus res Romanae multipliciter varieque contritae sint; et in his defendant, si possunt, deos suos, si propterea coluntur, ne ista mala patiantur cultores eorum, quorum si quid nunc passi fuerint, nobis imputandum esse contendunt. Cur

sus adoradores lo que luego voy a decir, aun antes de que les ofendiese el nombre de Cristo, ya revelado, y proscribiese sus sacrificios?

CAPITULO IV

QUE JAMÁS RECIBIERON DE SUS DIOSES QUIENES LES RENDÍAN CULTO PRECEPTO ALGUNO DE VIRTUD Y QUE EN SUS FIESTAS LES REPRESENTABAN DESHONESTIDADES

En primer término, ¿por qué no se preocuparon sus dioses de que no tuvieran costumbres tan depravadas? Justamente, pues, el verdadero Dios no hizo caso de quienes no le tributaban culto. Empero, aquellos dioses de cuyo culto lamentan verse privados estos ingratísimos hombres, ¿por qué no establecieron leyes para el bien vivir de sus adoradores? Digno era, sin duda, que, así como éstos cuidaban de las cosas sagradas de aquéllos, aquéllos cuidasen de las obras de éstos.

Pero responden que cada uno es malo por voluntad propia. ¿Quién osará negarlo? Con todo, incumbencia era de los dioses, de quienes se aconsejaban, no ocultar al pueblo, que les veneraba, las normas del bien vivir, sino más bien exponérselas con claridad, reconviniéndoles por los moralistas y reprendiendo a los que las quebrantasen, amenazando en público con penas a los transgresores y prometiendo recompensas a los que las cumplieran. ¿Cuándo resonó jamás esto con voz tan clara y elevada en los templos de los dioses aquellos? También nosotros concurríamos alguna que otra vez en nuestra mocedad a

enim ea quae dicturus sum, permiserunt accidere cultoribus suis, antequam eos declaratum Christi nomen offenderet, eorumque sacrificia prohiberet?

CAPUT IV

QUOD CULTORES DEORUM NULLA UNQUAM A DIIS SUIS PRAECEPTA PROBITATIS ACCEPERINT, ET IN SACRIS EORUM TURPIA QUAEQUE CELEBRAVERINT

Primo ipsos mores ne pessimos haberent, quare dii eorum curare noluerunt? Deus enim verus eos, a quibus non colebatur, merito neglexit; dii autem illi, a quorum cultu se prohiberi homines ingratissimi conqueruntur, cultores suos ad bene vivendum quare nullis legibus adiuverunt? Utique dignum erat ut quomodo isti illorum sacra, ita illi istorum facta curarent. Sed respondetur, quod voluntate propria quisque malus est. Quis hoc negaverit? Verumtamen pertinebat ad consultores deos, vitae bonae praecepta non occultare populis cultoribus suis, sed clara praedicatione praebere; per vates etiam convenire, atque arguere peccantes; palam minari poenas male agentibus, praemia recte viventibus polliceri. Quid unquam tale in deorum illorum templis prompta et eminenti voce concrepuit? Veniebamus etiam nos aliquando adolescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum; spectabamus arreptitios,

los juegos y espectáculos sacrílegos [2]; contemplábamos a los luchadores como endemoniados; oíamos a los ejecutores de sinfonías, holgábamos con los juegos infames celebrados en loor de los dioses y diosas, de la virgen Celeste y de Berecintia [3], madre de todos ellos. Ante la litera de ésta, los más ruines histriones, el día solemne de su ablución, cantaban tales obscenidades cuales no sería decoroso que las oyera no digo la madre de los dioses, sino la madre de cualquiera de los senadores o de cualquiera persona honesta, ni siquiera la madre de los mismos histriones. Pues tiene un no sé qué el pudor humano para con los padres, que ni aun la misma depravación lo puede quitar. Los mismos histriones que se avergonzarían de representar en sus casas, a modo de ensayo, aquellas torpezas en dichos y hechos en presencia de sus madres, las representaban en público delante de la madre de los dioses. Y las contemplaba y oía una densa multitud de uno y otro sexo, que, si movida por la curiosidad pudo en torno suyo acomodarse, debió al menos dispersarse, ofendida su castidad [4].

¿Qué serán los sacrilegios, si éstos son los sacrificios? ¿Qué será la profanación, si esto es la ablución? Y a esto se llama Férculа [5], como celebración de un convite en los que los inmundos demonios se ceban en sus propios manjares. Pues ¿quién hay que no vea de qué ralea son estos espíritus que se deleitan con tales obscenidades, a no ser o el que ignora por completo que existen tales demonios inmundos, que engañan a las gentes so color de dioses, o el que vive de tal manera que antes que al verdadero Dios desea tener propicios a estos dioses y temerlos enojados?

audiebamus symphoniacos; ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Caelesti virgini, et Berecynthiae matri omnium: ante cuius lecticam die solemni lavationis eius, talia per publicum cantitabantur a nequissimis scenicis, qualia, non dico matrem deorum, sed matrem qualiumcumque senatorum vel quorumlibet honestorum virorum, imo vero qualia nec matrem ipsorum scenicorum deceret audire. Habet enim quiddam erga parentes humana verecundia, quod nec ipsa nequitia possit auferre. Illam proinde turpitudinem obscenorum dictorum atque factorum, scenicos ipsos domi suae proludendi causa coram matribus suis agere puderet, quam per publicum agebant, coram deum matre, spectante et audiente utriusque sexus frequentissima multitudine. Quae si illecta curiositate adesse potuit circumfusa, saltem offensa castitate debuit abire confusa. Quae sunt sacrilegia, si illa sunt sacra? aut quae inquinatio, si illa lavatio? Et haec Fercula appellabantur, quasi celebraretur convivium, quo velut suis epulis immunda daemonia pascerentur. Quis enim non sentiat cuiusmodi spiritus talibus obscenitatibus delectentur, nisi vel nesciens utrum omnino sint ulli immundi spiritus deorum nomine decipientes, vel talem agens vitam, in qua istos potius quam Deum verum et optet propitios, et formidet iratos?

CAPITULO V

Obscenidades con que la madre de los dioses es honrada por sus devotos

De ninguna manera querría yo tener por jueces en esta causa a estos que se afanan más por holgarse en los vicios de tan depravada conducta que por luchar contra ellos, sino al mismo Escipión Nasica [6], a quien el Senado designó como varón de más recia virtud. Este recibió en sus manos la estatua de este mismo demonio y la introdujo en la Urbe. Y él nos diría si deseaba que su madre prestase tantos servicios a la república, que se le decretaran honores divinos, conforme consta que griegos y romanos y otras naciones decretaron a algunos mortales de cuyos beneficios tenían gran estimación, creyendo que, hechos inmortales, serían ya recibidos en el número de los dioses. Sin duda alguna, si ello fuera posible, hubiera deseado tal felicidad para su madre. Mas si a continuación le preguntáramos si le agradaría que entre los honores divinos se contasen aquellas deshonestidades, ¿no hubiera contestado que antes preferiría que su madre se viese tendida y muerta, sin ningún sentido, que, deificada, viviese para escuchar tales cosas? ¡Lejos de nosotros pensar que un senador del pueblo romano, poseído de la idea de no permitir que se edificara un teatro en la patria de los hombres fuertes, quisiera que su madre fuese reverenciada como diosa con tales ceremonias y dichos, que lastimarían aun su dignidad de matrona! [7]. Ni en manera alguna se persuadiría

CAPUT V

De obscenitatibus, quibus Mater deum a cultoribus suis honorabatur

Nequaquam istos, qui flagitiosissimae consuetudinis vitiis oblectari magis quam obluctari student, sed illum ipsum Nasicam Scipionem, qui vir optimus a senatu electus est, cuius manibus eiusdem daemonis simulacrum susceptum est, in Urbemque pervectum, habere de hac re iudicem vellem. Diceret nobis, utrum matrem suam tam optime de republica vellet mereri, ut ei divini honores decernerentur: sicut et Graecos et Romanos aliasque gentes constat quibusdam decrevisse mortalibus, quorum erga se beneficia magnipenderant, eosque immortales factos, atque in deorum numerum receptos esse crediderant. Profecto ille tantam felicitatem suae matri, si fieri posset, optaret. Porro si ab illo deinde quaereremus, utrum inter eius divinos honores vellet illa turpia celebrari, nonne se malle clamaret, ut sua mater sine ullo sensu mortua iaceret, quam ad hoc dea viveret, ut illa libenter audiret? Absit ut senator populi Romani ea mente praeditus, qua theatrum aedificari in urbe fortium virorum prohibuit, sic vellet coli matrem suam, ut talibus dea sacris propitiaretur, qualibus matrona verbis offenderetur. Nec ullo modo crederet verecundiam laudabilis feminae ita in contrarium divinitate mu-

que la dignidad divina trocase tan radicalmente la verecundia de mujer tan loable, que sus devotos la invocasen con honras tales, que cuando alternaba con los mortales y se echasen en rostro tales denuestos, si, oyéndolos, no se tapase los oídos y se hurtase de allí, ruborizaríanse por ella sus deudos, su marido y sus hijos. Y así fué cómo tal madre de los dioses, que se correría de tenerla por madre el más perdido de los hombres, para apoderarse de las mentes romanas, buscó al mejor de los mortales, no para hacerlo tal con sus avisos y su ayuda, sino para embelesarlo con sus engaños, asemejándose así a aquella mujer de la que está escrito: *La mujer cautiva las preciosas almas de los hombres*. El fin era que aquel ánimo que tenía un excelente natural, engreído con este testimonio, en apariencia divino, y teniéndose él en verdad por el mejor, no buscase la verdadera piedad y religión, sin la cual todo ingenio, aun el más loable, con la soberbia se desvanece y despeña. ¿Cómo, pues, sino insidiosamente, había la diosa de buscar a un tan gran hombre de bien, puesto que busca con sus sagradas ceremonias tales cosas cuales en sus convites rechazan las personas más morigeradas?

CAPITULO VI

LOS DIOSES DE LOS PAGANOS JAMÁS ESTABLECIERON UNA DOCTRINA PARA EL RECTO VIVIR

De aquí es que aquellas divinidades no cuidaran de la vida y de las costumbres de las ciudades y de los pueblos de que recibían culto, consintiendo que, sin aviso amenazador alguno,

---

tari, ut honoribus eam talibus advocarent cultores sui, qualibus conviciis in quempiam iaculatis, cum inter homines viveret, nisi aures clauderet seseque subtraheret, erubescerent pro illa et propinqui, et maritus, et liberi. Proinde talis mater deum, qualem habere matrem puderet quemlibet etiam pessimum virum, Romanas occupatura mentes quaesivit optimum virum, non quem monendo et adiuvando faceret, sed quem fallendo deciperet, ei similis de qua scriptum est, *Mulier autem virorum pretiosas animas captat*[3]: ut ille magnae indolis animus hoc velut divino testimonio sublimatus, et vere se optimum existimans, veram pietatem religionemque non quaereret, sine qua omne quamvis laudabile ingenium superbia vanescit et decidit. Quomodo igitur nisi insidiose quaereret dea illa optimum virum, cum talia quaerat in suis sacris, qualia viri optimi abhorrent suis adhiberi conviviis?

CAPUT VI

DEOS PAGANORUM NUNQUAM BENE VIVENDI SANXISSE DOCTRINAM

Hinc est quod de vita et moribus civitatum atque populorum, a quibus colebantur illa numina, non curarunt, ut tam horrendis et detestabilibus malis, non in agro et vitibus, non in domo atque pecunia, non

[3] Prov. 6,26.

se fuesen pervirtiendo e hinchándose de estas horrendas y detestables plagas, que se ceban, no en el campo ni en la viña, no en la casa ni en la fortuna, ni, finalmente, en el cuerpo, que está subordinado a la mente, sino en la propia mente, en el propio ánimo, que señorea la carne. Y si lo prohibían, demuéstrese antes y pruébese. Y no fanfarroneen con no sé qué susurros vertidos en los oídos de unos pocos y dictados por una especie de religión misteriosa, en los que se aprende la bondad y la santidad de vida. Antes señálense y cítense los lugares consagrados a tales reuniones, no donde se celebraban los juegos con obscenos cantos e histriónicas posturas ni donde se celebraban las fiestas *fugiales* [8], suelto el freno a toda clase de libertinaje, fiestas fugiales en verdad, pero del pudor y de la honestidad, sino donde el pueblo oyese lo que los dioses mandaban para sofrenar la avaricia, para quebrantar la ambición, para enfrenar la lujuria, adonde los míseros aprendiesen lo que Persio, a modo de reprensión, dice que debe ser aprendido:

> Aprended, ¡oh míseros!, y remontaos a las causas de las cosas. Aprended qué somos y para qué hemos sido engendrados a la vida. Cuál es el orden impuesto, dónde y de qué punto la rueda ha de describir la curva que blandamente rodea la meta. Aprended la moderación en las riquezas, la licitud en los deseos, la utilidad de la moneda, áspera aún del puño; la cuantía de lo que cumple dar a la patria y a los deudos. Aprended lo que Dios te ordenó que fueras y en qué zona de la humanidad fuiste colocado.

Dígasenos en qué lugares solían explicarse estos preceptos del magisterio de los dioses y adónde acudían a oírlos con fre-

---

denique in ipso corpore, quod menti subditur, sed in ipsa mente, in ipso rectore carnis animo, eos impleri ac pessimos fieri sine ulla sua terribili prohibitione permitterent. Aut si prohibebant, hoc ostendatur potius, hoc probetur. Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iactent, quibus vitae probitas castitasque discatur: sed demonstrentur vel commemorentur loca talibus aliquando conventiculis consecrata; non ubi ludi agerentur obscenis vocibus et motibus histrionum, nec ubi Fugalia celebrarentur effusa omni licentia turpitudinum (et vere Fugalia, sed pudoris et honestatis); sed ubi populi audirent quid dii praeciperent de cohibenda avaritia, ambitione frangenda, luxuria refrenanda; ubi discerent miseri, quod discendum Persius increpavit, dicens:

> Disciteque, o miseri, et causas agnoscite rerum,
> Quid sumus, aut quidnam victuri gignimur; ordo
> Qui datus, aut metae qua mollis flexus, et unde,
> Quis modus argenti, quid fas optare, quid asper
> Utile nummus habet patriae charisque propinquis
> Quantum elargiri deceat; quem te Deus esse
> Iussit, et humana qua parte locatus es in re[4].

Dicatur in quibus locis haec docentium deorum solebant praecepta recitari, et a cultoribus eorum populis frequenter audiri, sicut nos osten-

[4] Sátira 3, v.66-72.

cuencia los pueblos que los adoraban, así como nosotros mostramos las iglesias, destinadas a eso, doquiera se extiende la religión cristiana.

CAPITULO VII

SON INÚTILES LOS INVENTOS FILOSÓFICOS SIN LA AUTORIDAD DIVINA, SIENDO ASÍ QUE A CUALQUIERA PROPENSO AL VICIO MÁS LE MUEVE LO QUE HICIERON LOS DIOSES QUE LO QUE LOS HOMBRES CON SUS LUCUBRACIONES AVERIGUARON

¿Nos recordarán, por ventura, las escuelas y las disputas de los filósofos? En primer lugar he de decir que no son romanas, sino griegas. Que, si ahora ya son romanas por haber sido Grecia reducida a provincia romana, no son preceptos de los dioses, sino invenciones de los hombres. Estos, naturalmente dotados de ingenios sutilísimos, se esforzaron por descubrir qué encubría la naturaleza física, qué ha de apetecerse o evitarse en la conducta, qué se seguía en las mismas leyes del discurrir con certera conexión, o qué no se seguía, o qué contradecía a aquello [9]. Y algunos de ellos, en cuanto Dios les prestó ayuda, descubrieron grandes cosas. Sin embargo, en cuanto su condición de hombres les fué estorbo, desbarraron, especialmente porque la divina Providencia resistía a su orgullo con razón, para mostrarnos, con el cotejo de éstos, que el camino de la religión parte de la humildad y se eleva hasta el cielo. Este punto será más adelante objeto de nuestra discusión, si ésta es la voluntad del Dios verdadero.

---

dimus ad hoc ecclesias institutas, quaquaversum religio christiana diffunditur.

CAPUT VII

INUTILIA ESSE INVENTA PHILOSOPHICA SINE AUCTORITATE DIVINA, UBI QUEMQUAM AD VITIA PRONUM MAGIS MOVET QUOD DII FECERINT, QUAM QUOD HOMINES DISPUTARINT

An forte nobis philosophorum scholas disputationesque memorabunt? Primo haec non Romana, sed Graeca sunt; aut si propterea iam Romana, quia et Graecia facta est Romana provincia; non deorum praecepta sunt, sed hominum inventa, qui utcumque conati sunt ingeniis acutissimis praediti ratiocinando vestigare, quid in rerum natura latitaret, quid in moribus appetendum esset atque fugiendum, quid in ipsis ratiocinandi regulis certa connexione traheretur, aut quid non esset consequens, vel etiam repugnaret. Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adiuti sunt, invenerunt; quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt: maxime cum eorum superbiae iuste providentia divina resisteret, ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem, etiam istorum comparatione monstraret: unde postea nobis erit in Dei veri Domini voluntate disquirendi ac disserendi locus. Veruntamen si

Si los filósofos, empero, descubrieron alguna senda para vivir bien y alcanzar la bienaventuranza, ¡con cuánta más razón se les decretaran honores divinos! ¡Cuánto mejor y con cuánta más decencia se leyeran en el templo de Platón sus libros que en los templos de los demonios se castrasen los sacerdotes *galos* [10], se consagraran los bardajes, y todo lo demás de cruel y torpe, o de torpemente cruel y cruelmente torpe, que suele practicarse en las ceremonias de semejantes divinidades! ¡Cuánto más importara, para enseñar la justicia a la juventud, la pública recitación de las leyes de los dioses que la vana alabanza de las leyes y constituciones de los antepasados! [11]. Todos los adoradores de dioses tales, así que los tienta la libido «inficionada de fogoso veneno», como dice Persio, se preocupan más de los hechos de Júpiter que de las enseñanzas de Platón o de las opiniones de Catón. Por ende, en Terencio, un mozo vicioso mira una tabla colgada de la pared

> donde estaba pintado aquel paso que refiere cómo Júpiter llovió en *el regazo de Danae un rocío de oro.*

Y se cobija en una autoridad tan autorizada como ésta para su torpeza, jactándose de que en ella remedaba a un dios:

> Y ¡a qué dios!, dice. A aquel que hace temblar con su tronido los alcázares del cielo. Y yo, hombrecillo, ¿no lo había de hacer? Lo hice, sí, y de la mejor gana.

---

philosophi aliquid invenerunt, quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit; quanto iustius talibus divini honores decernerentur? Quanto melius et honestius in Platonis templo libri eius legerentur, quam in templis daemonum Galli absciderentur, molles consecrarentur, insani secarentur, et quidquid aliud vel crudele, vel turpe, vel turpiter crudele, vel crudeliter turpe in sacris talium deorum celebrari solet? Quanto satius erat, ad erudiendum iustitiam iuventutem, publice recitari leges deorum, quam laudari inaniter leges atque instituta maiorum? Omnes enim cultores talium deorum, mox ut eos libido perpulerit, «ferventi» ut ait Persius, «tincta veneno» [5], magis intuentur quid Iupiter fecerit, quam quid docuerit Plato, vel censuerit Cato. Hinc apud Terentium flagitiosus adolescens spectat

> Tabulam quamdam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec, Iovem
> Quo pacto Danaae misisse aiunt in gremium quondam imbrem aurem:

atque ab hac tanta auctoritate adhibet patrocinium turpitudini suae, cum in ea se iactat imitari deum.

> At quem deum? (inquit) Qui templa caeli summo sonitu concutit.
> Ego homuncio hoc non facerem? Ego vero illud feci, ac libens [6].

[5] Sátira 3, v.37.
[6] TERENT., *Eunuch.* act.3 sc.5 v.36,37, et 42,43.

CAPITULO VIII

DE LOS JUEGOS ESCÉNICOS, EN LOS QUE LOS DIOSES NO SE ENOJAN, ANTES SE APLACAN CON LA RELACIÓN DE SUS TORPEZAS

Pero esto no se enseña en las solemnidades de los dioses, sino en las fábulas de los poetas. Yo no quiero decir si aquello místico es más vergonzoso que esto teatral. Digo solamente que a los que esto niegan les sale al paso la historia, diciendo que aquellos mismos juegos en los que campean las ficciones de los poetas no los introdujeron los romanos en los cultos de sus dioses por un obsequio de ignorancia, sino que los dioses mismos hicieron que solemnemente se les tributasen y se les consagrasen en honra suya con órdenes rigurosas y extorsivas. Esto traté brevemente en el libro primero. Como arreciase una feroz pestilencia, los pontífices instituyeron por sí mismos los juegos escénicos en Roma. ¿Quién habrá, pues, que, al pensar en su plan de vida, no piense que debe seguir antes lo que suele representarse en los juegos, instituídos por autoridad divina, que aquello otro que comúnmente se prescribe en las leyes dictadas por consejo humano? Si los poetas falsamente representaron a Júpiter adúltero, siendo los dioses verdaderamente castos, debieron éstos enojarse y castigar, no su olvido, sino solamente la bellaca realización de tales juegos humanos. Lo más tolerable en los juegos escénicos son las comedias y las tragedias, o sea, las farsas de los poetas compuestas para repre-

---

CAPUT VIII

DE LUDIS SCENICIS, IN QUIBUS DII NON OFFENDUNTUR EDITIONE SUARUM TURPITUDINUM, SED PLACANTUR

At enim non traduntur ista sacris deorum, sed fabulis poetarum. Nolo dicere illa mystica quam ista theatrica esse turpiora: hoc dico, quod negantes convincit historia, eosdem illos ludos, in quibus regnant figmenta poetarum, non per imperitum obsequium sacris deorum suorum intulisse Romanos; sed ipsos deos, ut sibi solemniter, ederentur et honori suo consecrarentur, acerbe imperando, et quodammodo extorquendo fecisse: quod in primo libro [7] brevi commemoratione perstrinxi. Nam ingravescente pestilentia, ludi scenici auctoritate pontificum Romae primitus instituti sunt. Quis igitur in agenda vita non ea sibi potius sectanda arbitretur, quae actitantur ludis auctoritate divina institutis, quam ea quae scriptitantur legibus humano consilio promulgatis? Adulterum Iovem si poetae fallaciter prodiderunt, dii utique casti, quia tantum nefas per humanos ludos confictum est, non quia neglectum, irasci ac vindicare debuerunt. Et haec sunt scenicorum tolerabiliora ludorum, comoediae scilicet et tragoediae, hoc est fabulae poetarum agendae in spectaculis,

[7] C.32.

sentarse en los juegos con muchas cosas torpes, pero al menos sin ninguna procacidad verbal, como muchas otras, que aun en los estudios que se llaman honestos y liberales, los viejos obligan a los niños a que las lean y aprendan.

CAPITULO IX

OPINIÓN DE LOS ANTIGUOS ROMANOS ACERCA DE LA REPRESIÓN DE LAS CIENCIAS POÉTICAS, QUE LOS GRIEGOS, SIGUIENDO EL PARECER DE LOS DIOSES, QUERÍAN QUE FUERAN LIBRES

Lo que los romanos antiguos sintieron de esto nos lo dice Cicerón en los libros sobre la *República* [12], donde Escipión [13], en acalorada disputa, dice: «Si el modo de vivir no lo consintiera, en ningún tiempo podrían representar las comedias en los teatros sus torpezas». Y los griegos más antiguos conservaron ciertamente alguna conveniencia en su viciosa opinión, porque, entre ellos, la ley permitía que la comedia refiriese nominativamente lo que quisiese y de quien quisiese. Y como en los mismos libros dice el Africano [14]: «¿A quién no hostigó? ¿A quién no vejó? ¿A quién perdonó? En buena hora lastimó a hombres plebeyos, ímprobos y sediciosos de la república, como Cleón, Cleofonte e Hipérbolo» [15]. «Pasemos por esto, dice, aunque mejor fuera que a tales ciudadanos los reprendiera el censor que el poeta. Pero ultrajar en verso y representar en escena a Pericles, luego de haber gobernado muchos años su ciudad en paz y en guerra con autoridad suma,

---

multa rerum turpitudine, sed nulla saltem, sicut alia multa, verborum obscenitate compositae: quas etiam inter studia, quae honesta ac liberalia vocantur, pueri legere et discere coguntur a senibus.

CAPUT IX

QUID ROMANI VETERES DE COHIBENDA POETICA LICENTIA SENSERINT, QUAM GRAECI DEORUM SECUTI IUDICIUM, LIBERAM ESSE VOLUERUNT

Quid autem hinc senserint Romani veteres, Cicero testatur in libris quos de Republica scripsit, ubi Scipio disputans ait: «Nunquam comoediae, nisi consuetudo vitae pateretur, probare sua theatris flagitia potuissent.» Et Graeci quidem antiquiores vitiosae suae opinionis quandam convenientiam servaverunt, apud quos fuit etiam lege concessum, ut quod vellet comoedia, de quo vellet, nominatim diceret. Itaque, sicut in eisdem libris loquitur Africanus, «Quem illa non attigit? vel potius quem non vexavit? cui pepercit? Esto, populares homines improbos, in republica seditiosos, Cleonem, Cleophontem, Hyperbolum laesit. Patiamur, inquit, etsi eiusmodi cives a censore melius est quam a poeta notari: sed Periclem, cum iam suae civitati maxima auctoritate plurimos annos domi et belli praefuisset, violari versibus; et eos agi in scena, non plus decuit, quam si Plautus, inquit, noster voluisset, aut Naevius Publio et Cneo Scipioni aut

no fué más decoroso, dijo, que si nuestro Plauto o nuestro Nevio quisieran denigrar a Publio y a Cneo Escipión, o Cecilio a Marco Catón» [16]. Y añade después: «Al revés; nuestras doce tablas, que tan pocas cosas sancionaron con pena capital, pensaron que ésta debía establecerse contra el que cantare o compusiese versos que redundasen en infamia o deslustre de otros. Muy bien. Debemos tener nuestra vida expuesta a la sentencia de los magistrados y a sus legítimas decisiones, y no a las genialidades de los poetas, ni debemos oír injuria sino amparados por la ley, que nos permita responder y defendernos en justicia». Esto me pareció bien sacar a la letra del cuarto libro sobre la *República* de Cicerón, omitiendo, para mejor inteligencia, algunas cosas o mudándolas ligeramente. Porque importa mucho para el caso que voy a explicar, si puedo. Dice a continuación otras cosas y concluye este pasaje de manera que muestra que a los romanos antiguos les desagradaba que una persona viva fuera alabada o vituperada en escena. Mas, como dije, aunque con más insolencia, pero también con mayor conveniencia, quisieron los griegos que esto les fuera lícito en viendo que a sus dioses les eran aceptables y gratos los baldones, en las fábulas escénicas, no sólo de los hombres, sino también de los mismos dioses, bien fuesen creaciones de los poetas, bien se hiciera mención de ruindades reales, representándolas en los teatros. ¡Ojalá a sus adoradores pareciesen sólo dignas de ser leídas, pero no imitadas! Porque fué excesivo orgullo respetar la fama de los principales de la ciudad y de los ciudadanos, no queriendo las divinidades que se respetase la suya propia.

Caecilius Marco Catoni maledicere». Deinde paulo post: «Nostrae», inquit, «contra duodecim Tabulae cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sanciendam putaverunt, si quis occentavisset, sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri. Praeclare. Iudiciis enim magistratuum, disceptationibus legitimis propositam vitam, non poetarum ingeniis habere debemus; nec probrum audire, nisi ea lege ut respondere liceat, et iudicio defendere». Haec ex Ciceronis quarto de Republica libro ad verbum excerpenda arbitratus sum, nonnullis, propter faciliorem intellectum, vel praetermissis, vel paululum commutatis. Multum enim ad rem pertinent, quam molior explicare, si potero. Dicit deinde alia, et sic concludit hunc locum, ut ostendat veteribus displicuisse Romanis, vel laudari quemquam in scena vivum hominem, vel vituperari. Sed, ut dixi, hoc Graeci quanquam inverecundius, tamen convenientius licere voluerunt, cum viderent diis suis accepta et grata esse opprobria, non tantum hominum, verum et ipsorum deorum in scenicis fabulis; sive a poetis essent illa conficta, sive flagitia eorum vera commemorarentur et agerentur in theatris, atque ab eorum cultoribus utinam solo risu, ac non etiam imitatione digna viderentur. Nimis enim superbum fuit, famae parcere principum civitatis et civium, ubi suae famae parci numina noluerunt.

CAPITULO X

CON QUÉ ARTERA MALICIA QUIEREN LOS DEMONIOS QUE DE ELLOS SE CUENTEN CRÍMENES FALSOS O VERDADEROS

Por lo que aducen en su defensa, que no es verdad aquello que dicen contra sus dioses, sino falso y fingido, por esto mismo es mayor mal si se pone la mira en la piedad religiosa. Y si consideras la malicia de los demonios, ¿qué cosa hay más astuta y habilidosa para engañar? Cuando un ultraje se echa en cara a un príncipe bueno y útil para la patria, ¿acaso no es tanto más indigno cuanto más remoto está de la verdad y más ajeno a su vida? ¿Qué suplicios serán, pues, suficientes cuando a Dios se inflige una injuria tan bellaca y tan insigne? Pero los malignos espíritus, que éstos piensan ser dioses, quieren que de ellos se pregonen aun las bellaquerías que no cometieron, siempre que con esas opiniones, a guisa de redes, envuelvan las mentes humanas y las arrastren consigo al predestinado suplicio. Y esto ora las cometieren hombres que huelgan sean tenidos por dioses los que con los humanos errores se deleitan y, a fin de que los adoren también a ellos por tales, se entremeten con mil artimañas nocivas y falaces; ora aquellos crímenes en verdad no fueren de ningún hombre. Con todo, los falacísimos espíritus admiten de buena gana que se finjan de las divinidades, para que parezca asaz idónea su autoridad, como descendida del cielo a la tierra, para perpetrar infamias y torpezas. Sintiéndose, pues, los griegos esclavos de tales divinidades, en medio de tantos y de tales

---

CAPUT X

QUA NOCENDI ARTE DAEMONES VELINT VEL FALSA DE SE CRIMINA, VEL VERA NARRARI

Nam quod affertur pro defensione, non illa vera in deos dici, sed falsa atque conficta, idipsum est scelestius, si pietatem consulas religionis; si autem malitiam daemonum cogites, quid astutius ad decipiendum atque callidius? Cum enim probrum iacitur in principem patriae bonum atque utilem, nonne tanto est indignius, quanto a veritate remotius, et a vita illius alienius? Quae igitur supplicia sufficiunt, cum Deo fit ista tam nefaria, tam insignis iniuria? [X.] Sed maligni spiritus, quos isti deos putant, etiam flagitia quae non admiserunt, de se dici volunt, dum tamen humanas mentes his opinionibus velut retibus inducant, et ad praedestinatum supplicium secum trahant: sive homines ista commiserint, quos deos haberi gaudent qui humanis erroribus gaudent, pro quibus se etiam colendos mille nocendi fallendique artibus interponunt; sive etiam non ullorum hominum illa crimina vera sint, quae tamen de numinibus fingi libenter accipiunt fallacissimi spiritus, ut ad scelesta ac turpia perpetranda, velut ab ipso caelo traduci in terras satis idonea videatur aucto-

oprobios como llevaron a las tablas, parecióles que los poetas de ningún modo debían respetarlos ora deseosos de asemejarse aun en esto a sus dioses, ora temerosos de que, recabando para sí mismos una mejor reputación, y de este modo prefiriéndose a ellos, les provocasen a enojo.

CAPITULO XI

De los autores y actores, que entre los griegos eran admitidos al gobierno de la república, porque parecióles que no era razón despreciar a los hombres por cuyo medio aplacaban a los dioses

A esta misma conveniencia se reduce el que juzgaran dignos de este no pequeño honor de la ciudadanía a los autores y actores de estas farsas. Pues, como se refiere en el susodicho libro sobre la *República*, Esquines Ateniense, varón elocuentísimo, después de haber representado tragedias en su mocedad, se encargó del gobierno de la república. Y hartas veces los atenienses enviaron a Aristodemo, tragediante también, como embajador al rey Filipo sobre negocios gravísimos de paz y de guerra. No les parecía razonable, viendo que aquellas mismas artes y aquellos mismos juegos eran aceptados por sus dioses, poner en la condición y número de los infames a quienes los representaban. Esto hiciéronlo los griegos torpemente, pero en absoluta congruencia con sus dioses. No se atrevieron a eximir la vida de los ciudadanos de las mordaces lenguas de los poe-

ritas. Cum igitur Graeci talium numinum servos se esse sentirent, inter tot et tanta eorum theatrica opprobria parcendum sibi a poetis nullo modo putaverunt, vel diis suis etiam sic consimilari appetentes, vel metuentes ne honestiorem famam ipsi requirendo, et eis se hoc modo praeferendo, illos ad iracundiam provocarent.

CAPUT XI

De scenicis apud Graecos in reipublicae administrationem receptis, eo quod placatores deorum iniuste ab hominibus spernerentur

Ad hanc convenientiam pertinet, quod etiam scenicos actores earumdem fabularum non parvo civitatis honore dignos existimarunt. Siquidem, quod in eo quoque de Republica libro commemoratur, et Aeschines Atheniensis, vir eloquentissimus, cum adolescens tragoedias actitavisset, rempublicam capessivit; et Aristodemum, tragicum item actorem, maximis de rebus pacis ac belli legatum ad Philippum Athenienses saepe miserunt. Non enim consentaneum putabatur, cum easdem artes eosdemque scenicos ludos etiam diis suis acceptos viderent, illos, per quos agerentur, infamium loco ac numero deputare. [XI.] Haec Graeci turpiter quidem, sed sane diis suis omnino congruenter, qui nec vitam civium lacerandam linguis poetarum et histrionum subtrahere ausi sunt, a quibus cernebant deorum vitam eisdem ipsis diis volentibus et libentibus carpi; et ipsos

tas y de los histriones, de quienes veían que la vida de los dioses, con su aquiescencia y complacencia, era reprendida. A los mismos hombres que representaban en los teatros esas obras, que habían conocido resultaban gratas a los dioses a quienes servían, no los creyeron dignos de ser desdeñados en la ciudad, sino de ser honrados grandemente. En efecto, ¿qué motivos podían hallarse para honrar a los sacerdotes, por cuyo medio ofrecían víctimas gratas a los dioses, y tener por oprobiosos a los actores, que habían aprendido, por orden de los dioses, a rendir aquel agasajo u honor, reclamándoselo, y si no, enojándose éstos? Y ello especialmente porque Labeón [17], a quien proclaman el más ducho en estas materias, distingue también con esa diversidad de culto a los dioses buenos de los malos, afirmando que los malos se aplacan con sangre y con fúnebres súplicas, y los buenos con obsequios alegres y festivos, como son, según él, los juegos, banquetes y lectisternios [18].

Cuál sea todo ello, más tarde, si Dios quiere, lo declararemos con discernimiento. Ahora, por lo que hace al propósito de lo que vamos tratando, he decir que, ora atribuyan a todos los dioses, como si fueran buenas, todas las cosas sin distinción (pues no parece bien que unos dioses sean malos, siendo, con mejor acuerdo, todos ellos malos, por ser espíritus inmundos), ora les sirvan como le pareció a Labeón, con determinado discernimiento, a aquéllos con aquellas ceremonias y a éstos con éstas, muy razonablemente los griegos tienen a entrambos por honrados: A los sacerdotes, por cuyo medio se les ofrecen las víctimas, y a los actores, por los que se les representan juegos. Así no se les convencerá de que hacen injuria

homines, per quos ista in theatris agebantur, quae numinibus, quibus subditi erant, grata esse cognoverant, non solum minime spernendos in civitate, verum etiam maxime honorandos putarunt. Quid enim causae reperire possent, cur sacerdotes honorarent, quia per eos victimas diis acceptabiles offerebant; et scenicos probrosos haberent, per quos illam voluptatem sive honorem diis exhiberi, petentibus, et, nisi fieret, irascentibus, eorum admonitione didicerant? Cum praesertim Labeo, quem huiuscemodi rerum peritissimum praedicant, numina bona a numinibus malis ista etiam cultus diversitate distinguat, ut malos deos propitiari caedibus et tristibus supplicationibus asserat; bonos autem obsequiis laetis atque iucundis: qualia sunt, ut ipse ait, ludi, convivia, lectisternia. Quod totum quale sit, postea, si Deus iuverit, diligentius disseremus. Nunc ad rem praesentem quod attinet, sive omnibus omnia tanquam bonis permixte tribuantur (neque enim esse decet deos malos, cum potius isti, quia immundi sunt spiritus, omnes sint mali), sive certa discretione, sicut Labeoni visum est, illis illa, istis ista distribuantur obsequia: competentissime Graeci utrosque honore dignos ducunt, et sacerdotes, per quos victimae ministrantur, et scenicos, per quos ludi exhibentur; ne vel omnibus

a todos los dioses, si es que los juegos son gratos a todos, o, lo que fuera más indigno, a solos aquellos que tienen por buenos, si solos éstos son aficionados a los mismos.

CAPITULO XII

Los romanos, quitando a los poetas la libertad contra los hombres que contra los dioses les habían otorgado, pensaron de sí mejor que de sus dioses

Los romanos, empero, como en la susodicha disputa sobre la *República* se gloría Escipión, no quisieron tener expuestas su vida y su fama a los baldones de los poetas, estableciendo pena capital contra el que osara componer semejante poesía. Pena esta que con harto buen sentido establecieron para sí propios, pero con soberbia irreligiosidad para sus dioses. De ellos, como supieran que llevaban, no sólo con paciencia, sino muy a gusto, los baldones y afrentas lacerantes de los poetas, conceptuáronse a sí mismos antes que a ellos por no merecedores de vejámenes tales, y se abroquelaron con una ley, al paso que mezclaron en sus mismas solemnidades el desdoro de sus dioses. Pues qué, ¡oh Escipión!, ¿tú elogias el veto de esa licencia a los poetas para que a ninguno de los romanos se le inflija oprobio, viendo que no han dispensado de ella a vuestros dioses? ¿Te pareció que debía hacerse más estima de vuestro Senado que del Capitolio, o mejor, de sola Roma que del cielo todo, prohibiendo con una ley a los poetas que ejercitasen su lengua maldiciente contra tus ciudadanos y que disparasen seguros tantos denuestos contra tus dioses, sin la prohibición de ningún senador, de ningún censor, de ningún príncipe, de ningún pontífice? Indigno fué, sin duda, que Plauto o Nevio maldijesen de Publio o Cneo Escipión o que de M. Catón maldijese Cecilio. Y ¿fué digno que vuestro Terencio, con la bellaquería de Júpiter, óptimo y máximo, concitase la incontinencia de la mocedad?

---

diis suis, si et ludi omnibus grati sunt, vel, quod est indignius, his quos bonos putant, si ludi ab eis solis amantur, facere convincantur iniuriam.

CAPUT XII

Quod Romani auferendo libertatem poetis in homines, quam dederunt in deos, melius de se, quam de diis suis senserint

At Romani, sicut in illa de republica disputatione Scipio gloriatur, probris et iniuriis poetarum subiectam vitam famamque habere noluerunt, capite etiam plectendum sancientes, tale carmen condere si quis auderet. Quod erga se quidem satis honeste constituerunt, sed erga deos suos superbe et irreligiose: quos cum scirent non solum patienter, verum etiam libenter poetarum probris maledictisque lacerari; se potius quam illos huiuscemodi iniuriis indignos esse duxerunt, seque ab eis etiam lege munierunt, illorum autem ista etiam sacris solemnitatibus miscuerunt. Itane tandem, Scipio, laudas hanc poetis Romanis negatam esse licentiam, ut cuiquam opprobrium infligerent Romanorum, cum videas eos nulli deorum pepercisse vestrorum? Itane pluris tibi habenda visa est existimatio curiae vestrae quam Capitolii, imo Romae unius quam caeli totius; ut linguam maledicam in cives tuos exercere poetae etiam lege prohiberentur, et in deos tuos securi tanta convicia, nullo senatore, nullo censore, nullo principe, nullo pontifice prohibente, iacularentur? Indignum videlicet fuit, ut Plautus, aut Naevius Publio et Cneo Scipioni, aut Caecilius M. Catoni malediceret; et dignum fuit, ut Terentius vester flagitio Iovis optimi maximi adolescentium nequitiam concitaret?

CAPITULO XIII

Debieran haber entendido los romanos que los dioses suyos, que holgaban ser honrados con tan torpes juegos, eran indignos de culto divino

Si viviera, quizá me daría esta respuesta: ¿Cómo habríamos nosotros de rehusar la impunidad de aquello que los dioses mismos quisieron que fuera sagrado, cuando no sólo fueron *ellos* quienes en las costumbres romanas introdujeron los juegos escénicos, donde se celebran tales cosas, se dicen y se representan, sino también quienes ordenaron que se les dedicaran o hicieran en honra suya? ¿Por qué, pues, por eso mismo, no entendieron que no eran verdaderos dioses, ni siquiera dignos, aquellos a quienes la república tributaba honores divinos? Porque a quien no fuera razonable ni menos aún conveniente darles culto, si desearan la representación de juegos insultantes para los romanos, ¿cómo pudo pensar, pregunto, que debían ser objeto de culto? ¿Cómo no se coligió que eran espíritus detestables que, por afán de engañar, les pidieron que entre sus agasajos enalteciesen sus abominacio-

---

CAPUT XIII

Debuisse intelligere Romanos, quod dii eorum, qui se turpibus ludis coli expetebant, indigni essent honore divino

Sed responderet mihi fortasse, si viveret: Quomodo nos ista impunita esse nollemus, quae ipsi dii sacra esse voluerunt, cum ludos scenicos, ubi talia celebrantur, dictitantur, actitantur, et Romanis moribus invexerunt, et suis honoribus dicari exhiberique iusserunt? Cur ergo non hinc magis ipsi intellecti sunt non esse dii veri, nec omnino digni quibus divinos honores deferret illa respublica? Quos enim coli minime deceret, minimeque oporteret, si ludos expeterent agendos conviciis Romanorum; quomodo, quaeso, colendi putati sunt, quomodo non detestandi spiritus intellecti, qui cupiditate fallendi inter suos honores sua celebrari crimina

nes? Y también los romanos, aun cuando oprimidos por tan dañosa superstición, que adoraban como dioses a quienes veían haber querido que les consagrasen las torpezas escénicas, con todo, acordándose de su dignidad y decoro, de ninguna manera honraron, al estilo de los griegos, a los actores de tales fábulas, sino que, como Escipión se expresa, según Cicerón, «teniendo por ignominia el arte farandulero y todo el teatro, quisieron que los hombres de esta profesión no sólo no gozasen de la estimación de los demás ciudadanos, sino que por nota del censor fuesen excluídos de su tribu» [19]. ¡Prudencia verdaderamente ejemplar y digna de que se cuente entre las alabanzas de los romanos! Pero yo querría que fuera consecuente consigo misma y se imitara a sí propia. He aquí cómo acertadamente a quienquiera de los ciudadanos romanos que hubiese elegido ser cómico, no solamente se le negaba acceso a todo honor, sino que, por la nota del censor, inexorablemente se le prohibía permanecer en su propia tribu. ¡Oh espíritu de la ciudad, ávido de gloria y auténticamente romano!

Pero respóndaseme: ¿Por qué razón congruente los hombres de teatro son repelidos de todo honor y los juegos escénicos forman parte de los honores divinos? Por largo tiempo, la virtud romana desconoció las artes del teatro [20]. Si se las hubieran buscado para entretenimiento del placer humano, hubiéranse introducido por el relajamiento de las costumbres sociales. Los dioses pidieron para sí tales exhibiciones. ¿Cómo, pues, se repudia al cómico, por quien dios es servido? ¿Y con qué cara se infama al actor de las torpezas escénicas, si se adora al exactor? En esta controversia conciértanse los griegos y los romanos. Los griegos piensan que hacen bien en honrar a los hombres de teatro, porque rinden culto a los dioses, que

---

poposcerunt? Itemque Romani, quamvis iam superstitione noxia premerentur, ut illos deos colerent, quos videbant sibi voluisse scenicas turpitudines consecrari, suae tamen dignitatis memores ac pudoris, actores talium fabularum nequaquam honoraverunt more Graecorum, sed sicut apud Ciceronem idem Scipio loquitur, «Cum artem ludicram scenamque totam probro ducerent, genus id hominum non modo honore civium reliquorum carere, sed etiam tribu moveri notatione censoria voluerunt». Praeclara sane, et Romanis laudibus annumeranda prudentia: sed vellem se ipsa sequeretur, se imitaretur. Ecce enim recte, quisquis civium Romanorum esse scenicus elegisset, non solum ei nullus ad honorem dabatur locus, verum etiam censoris nota tribum tenere propriam minime sinebatur. O animum civitatis laudis avidum, germaneque Romanum! Sed respondeatur mihi, qua consentanea ratione homines scenici ab omni honore repelluntur, et ludi scenici deorum honoribus admiscentur? Illas theatricas artes diu virtus Romana non noverat: quae si ad oblectamentum voluptatis humanae quaererentur, vitio morum irreperent humanorum. Dii eas sibi exhiberi petiverunt: quomodo ergo abiicitur scenicus, per quem colitur Deus? et theatricae illius turpitudinis qua fronte notatur actor, si adoratur exactor? In hac controversia Graeci Romanique concertant. Graeci putant recte se honorare homines scenicos, quia colunt ludorum scenicorum fla-

piden juegos escénicos. Y los romanos, en cambio, no permiten que de la canalla histriónica padezca desdoro aun la tribu plebeya, cuanto menos la curia senatorial. En tal desavenencia resuelve la cuestión este argumento: Los griegos proponen: Si se ha de dar culto a tales dioses, sin duda han de ser honrados también tales hombres. Resumen los romanos: Es así que en modo alguno deben honrarse tales hombres. Y los cristianos concluyen: Luego en manera alguna se ha de dar culto a tales dioses.

CAPITULO XIV

FUÉ MEJOR PLATÓN, NO DANDO LUGAR EN SU CIUDAD, BIEN MORIGERADA, A LOS POETAS, QUE ESOS DIOSES QUE QUISIERON SER HONRADOS CON JUEGOS ESCÉNICOS

1. A continuación pregunto yo: Esos mismos poetas que tales fábulas componen, prohibidos por una ley de las doce Tablas de lastimar la fama de los ciudadanos, ¿por qué, cuando asestan contra los dioses tan ignominiosos baldones, no son tenidos por infames como los actores? ¿Cabe en razón y justicia que sean infamados los actores de poéticas ficciones y de dioses cubiertos de ignominia, y sean, en cambio, honrados los autores? ¿Por ventura se ha de adjudicar más bien la palma al griego Platón, que, organizando en su mente una ciudad ideal, creyó que debían ser expulsados de ella los poetas, como enemigos de la verdad? Este llevó con indignación las injurias que se hacían a los dioses y no se avino a que los ánimos de los ciudadanos se entregasen y corrompiesen con ficciones.

---

gitatores deos: Romani vero hominibus scenicis nec plebeiam tribum, quanto minus senatoriam curiam dehonestari sinunt? In hac disceptatione huiuscemodi ratiocinatio summam quaestionis absolvit. Proponunt Graeci: Si dii tales colendi sunt, profecto etiam tales homines honorandi. Assumunt Romani: Sed nullo modo tales homines honorandi sunt. Concludunt Christiani: Nullo modo igitur dii tales colendi sunt.

CAPUT XIV

MELIOREM FUISSE PLATONEM, QUI POETIS LOCUM IN BENE MORATA URBE NON DEDERIT, QUAM HOS DEOS, QUI SE LUDIS SCENICIS VOLUERINT HONORARI

1. Deinde quaerimus, ipsi poetae, talium fabularum compositores, qui duodecim Tabularum lege prohibentur famam laedere civium, tam probrosa in deos convicia iaculantes, cur non ut scenici habeantur inhonesti. Qua ratione rectum est, ut poeticorum figmentorum et ignominiosorum deorum infamentur actores, honorentur auctores? an forte Graeco Platoni potius palma danda est, qui cum ratione formaret, qualis esse civitas debeat, tanquam adversarios veritatis, poetas censuit urbe pellendos? Iste ergo et deorum iniurias indigne tulit, et fucari corrumpique figmentis

Coteja ahora la humanidad de Platón, arrojando de la ciudad a los poetas por obra de los ciudadanos que iban a ser engañados, con la divinidad de los dioses, apeteciendo en su propia honra los juegos escénicos. Aquél, aunque no persuadió con sus disputas, con todo aconsejó a la ligereza y liviandad de los griegos que tales cosas no se escribieran; estos otros, mandando expresamente que se continuara representando semejantes cosas, lo arrancaron a viva fuerza de la modestia y gravedad de los romanos. Y no tan sólo quisieron que se representaran, sino que se las dedicaran, que se las consagraran y solemnemente se las celebraran. ¿A quién, en conclusión, decretaría con más razón honores divinos la ciudad, a Platón, que prohibía tales torpezas y abominaciones, o a los demonios, que se gozaban en este engaño de los hombres, a quienes él no consiguió convencer de aquellas verdades?

2. Labeón fué de parecer que a Platón se le debía contar entre los semidioses [21], como a Hércules y a Rómulo. El antepone los semidioses a los héroes, pero a unos y otros los coloca entre las divinidades. Pero yo no dudo que éste, a quien llama semidiós, se debe preferir no a los héroes solamente, sino aun a los mismos dioses. Las leyes de los romanos frisan con las doctrinas de Platón cuando él condena las invenciones poéticas. Y éstos quitan a los poetas la licencia, al menos, de infamar a los hombres. Aquél aleja a los poetas del recinto de la ciudad, y éstos, al menos, remueven a los actores de farsas poéticas de la convivencia ciudadana. Y, si se descomidieran asazmente contra los dioses, solicitadores de juegos escénicos, quizá los removieran de todas partes.

Luego de ningún modo pudieran los romanos recibir o esperar leyes de sus dioses para formar las buenas costumbres o

animos civium noluit. Confer nunc Platonis humanitatem a civibus decipiendis poetas urbe pellentem, cum deorum divinitate honori suo ludos scenicos expetente. Ille, ne talia vel scriberentur, etsi non persuasit disputando, tamen suasit levitati lasciviaeque Graecorum: isti, ut talia etiam agerentur, iubendo extorserunt gravitati et modestiae Romanorum. Nec tantum haec agi voluerunt, sed sibi dicari, sibi sacrari, sibi solemniter exhiberi. Cui tandem honestius divinos honores decerneret civitas? utrum Platoni haec turpia et nefanda prohibenti; an daemonibus hac hominum deceptione gaudentibus, quibus ille vera persuadere non potuit?

2. Hunc Platonem Labeo inter semideos commemorandum putavit, sicut Herculem, sicut Romulum: semideos autem heroibus anteponit, sed utrosque inter numina collocat. Verumtamen istum, quem appellat semideum, non heroibus tantum, sed etiam diis ipsis praeferendum esse non dubito. Propinquant autem Romanorum leges disputationibus Platonis, quando ille cuncta poetica figmenta condemnat, isti autem poetis adimunt saltem in homines maledicendi licentiam; ille poetas ab urbis ipsius habitatione, isti saltem actores poeticarum fabularum removent a societate civitatis, et, si contra deos ludorum scenicorum expetitores aliquid auderent, forte undique removerent. Nequaquam igitur leges ad instituendos bonos aut corrigendos malos mores, a diis suis possent accipere seu sperare

reformar las malas, a quienes con sus leyes vencen y convencen. Porque ellos en honra propia piden juegos escénicos; y éstos apartan de todos los honores a los hombres de escena. Aquéllos ordenan que con poéticas ficciones se celebren las ignominias de los dioses; y éstos disuaden a la procacidad de los poetas para ultrajar a los hombres. Mas aquel semidiós Platón no sólo se opuso a la libido de los dioses, sino que enseñó también lo que había de hacer el natural de los romanos al no querer que en una ciudad bien constituída morasen aquellos poetas que o mentían a su antojo o proponían a los míseros hombres las hazañas pésimas de sus dioses como dignas de imitación.

Nosotros no presentamos a Platón ni como dios ni como semidiós, ni lo comparamos a ninguno de los santos ángeles del Dios sumo, ni a ningún verídico profeta, ni a ningún apóstol, ni a ningún mártir de Cristo, ni a ningún hombre cristiano. El fundamento de este parecer, Dios mediante, lo explicaremos en lugar oportuno. Pero, con todo, opinamos, puesto que ellos quieren que haya sido un semidiós, que se le debe anteponer, si no a Rómulo ni a Hércules (aunque ningún historiador ni poeta dijo ni fingió que ni haya cometido fratricidio ni siquiera crimen alguno), sí a Príapo, a algún Cinocéfalo o, en último término, a la Fiebre [22], divinidades exóticas que en parte los romanos recibieron y en parte consagraron como suyas propias. ¿De qué modo dioses tales habían de oponerse con buenos preceptos y leyes a tantos vicios como amagan al ánimo y a las costumbres? Y ¿cómo habían de procurar curar los ya existentes, cuando lo que hicieron fué sembrarlos o acrecentarlos, deseosos de que tales torpezas, o suyas o adoptadas como suyas, se diesen a conocer a los pueblos por medio de

Romani, quos legibus suis vincunt atque convincunt. Illi enim honori suo deposcunt ludos scenicos, isti ab honoribus omnibus repellunt homines scenicos: illi celebrari sibi iubent figmentis poeticis opprobria deorum, isti ab opprobriis hominum deterrent impudentiam poetarum. Semideus autem ille Plato et talium deorum libidini restitit, et ab indole Romanorum quid perficiendum esset, ostendit; qui poetas ipsos vel pro arbitrio mentientes, vel hominibus miseris quasi deorum facta pessima imitanda proponentes, omnino in civitate bene instituta vivere noluit. Nos quidem Platonem nec deum, nec semideum perhibemus; nec ulli sancto angelo summi Dei, nec veridico prophetae, nec apostolo alicui, nec cuilibet Christi martyri, nec cuiquam christiano homini comparamus; cuius nostrae sententiae ratio, Deo prosperante, suo loco explicabitur: sed cum tamen, quandoquidem ipsi volunt fuisse semideum, praeferendum esse censemus, si non Romulo et Herculi (quamvis istum nec fratrem occidisse, nec aliquod perpetrasse flagitium quisquam historicorum vel poetarum dixit aut finxit), certe vel Priapo, vel alicui Cynocephalo, postremo vel Febri, quae Romani numina partim peregrina receperunt, partim sua propria sacraverunt. Quomodo igitur tanta animi et morum mala bonis praeceptis et legibus vel imminentia prohiberent, vel insita exstirpanda curarent dii tales, qui etiam seminanda et augenda flagitia curaverunt, talia vel sua

las fiestas teatrales, para que, como con autoridad divina, de su propia voluntad se encendiese la ardiente libido humana? En vano clamaba contra esto Cicerón, quien, tratando de los poetas, dice: «Cuando llega a ellos el clamor y la aprobación del pueblo, como de un grande y sapientísimo maestro, ¡qué de tinieblas no esparcen, qué de miedos no introducen, qué de pasiones no inflaman!»

CAPITULO XV

Los romanos crearon para sí algunos dioses, no por sano juicio, sino por adulación

¿Y qué razón les guió a ellos en la elección de sus dioses, aun de los falsos, sino la adulación? A Platón mismo, que quieren sea semidiós, que tanto trabajó en sus disputas por que los vicios del alma, que son los que principalmente se deben huir, no corrompiesen las costumbres humanas, no le consideraron digno ni de una modesta capilla, y, en cambio, a Rómulo lo antepusieron a muchos dioses, aunque la doctrina, para ellos más misteriosa [23], le reconozca más por semidiós que por dios. Les instituyeron un flamen, dignidad sacerdotal tan eminente en la liturgia romana, como lo atestigua la borla de su bonete [24]. Sólo tres flámenes crearon para otros tantos dioses: Dial, para Júpiter; Marcial, para Marte, y Quirinal, para Rómulo. Este, admitido en el cielo por la benevolencia de los ciudadanos, tomó para la posteridad el nombre de Quiri-

---

vel quasi sua facta per theatricas celebritates populis innotescere cupientes, ut tanquam auctoritate divina, sua sponte nequissima libido accenderetur humana: frustra hoc exclamante Cicerone, qui cum de poetis ageret, «Ad quos cum accessit», inquit, «clamor et approbatio populi, quasi magni cuiusdam et sapientis magistri, quas illi obducunt tenebras! quos invehunt metus! quas inflammant cupiditates!»

CAPUT XV

Quod Romani quosdam sibi deos non ratione, sed adulatione instituerint

Quae autem illic eligendorum deorum etiam ipsorum falsorum ratio, ac non potius adulatio est? quando istum Platonem, quem semideum volunt, tantis disputationibus laborantem ne animi malis, quae praecipue cavenda sunt, mores corrumperentur humani, nulla sacra aedicula dignum putarunt; et Romulum suum diis multis praetulerunt, quamvis et ipsum semideum potius quam deum velut secretior eorum doctrina commendet. Nam etiam flaminem illi instituerunt, quod sacerdotii genus adeo in Romanis sacris testante apice excelluit, ut tres solos flamines haberent tribus numinibus institutos, Dialem Iovi, Martialem Marti, Quirinalem Romulo. Nam benevolentia civium velut receptus in caelum, Quirinus est

no [25]. Y así, con estos honores Rómulo quedó antepuesto a Neptuno y a Plutón, hermanos de Júpiter, y al mismo Saturno, padre de los tres. Le dieron a él también, como a prócer, el sacerdocio que habían dado a Júpiter y a Marte como a su padre, quizá por consideración a él.

CAPITULO XVI

Si los dioses tuvieran algún cuidado de la justicia, de ellos debieran recibir los romanos preceptos para el bien vivir, antes que pedir a otros hombres leyes prestadas

Y si los romanos hubieran podido recibir de sus dioses leyes para el bien vivir, no hubiesen tomado prestadas, algunos años después de la fundación de Roma, las leyes dadas por Solón a los atenienses. Con todo, no las mantuvieron como las recibieron, sino que se esforzaron por mejorarlas y enmendarlas, a pesar de que Licurgo fingió haberlas compuesto para los lacedemonios con autorización de Apolo. Los romanos no quisieron prudentemente creer esto, y por eso no las admitieron. Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, dicen que promulgó algunas leyes que en manera alguna eran suficientes para gobernar la ciudad y que con ellas instituyó muchas ceremonias sagradas. Pero no se dice que las recibiera de los dioses. En conclusión, sus dioses no cuidaron de preservar a sus adoradores de los males del alma, ni de los males de la vida, ni de los males morales, que son tan grandes, que sus más sabias

---

postea nominatus. Ac per hoc et Neptuno et Plutoni, fratribus Iovis, et ipsi Saturno, patri eorum, isto Romulus honore praelatus est, ut pro magno sacerdotium, quod Iovi tribuerunt, hoc etiam huic tribuerent, et Marti tanquam patri eius, forsitan propter ipsum.

CAPUT XVI

Quod si diis ulla esset cura iustitiae, ab eis Romani accipere debuerint praecepta vivendi potius, quam leges ab aliis hominibus mutuari

Si autem a diis suis Romani vivendi leges accipere potuissent, non aliquot annos post Romam conditam ab Atheniensibus mutuarentur leges Solonis: quas tamen non ut acceperunt tenuerunt, sed meliores et emendatiores facere conati sunt. Quamvis Lycurgus Lacedaemoniis leges ex Apollinis auctoritate se instituisse confinxerit: quod prudenter Romani credere noluerunt, propterea non inde acceperunt. Numa Pompilius, qui Romulo successit in regnum, quasdam leges, quae quidem regendae civitati nequaquam sufficerent, condidisse fertur: qui eis multa etiam sacra constituit: non tamen perhibetur easdem leges a numinibus accepisse. Mala igitur animi, mala vitae, mala morum, quae ita magna sunt, ut his

personalidades afirman que, aun manteniéndose en pie las ciudades, hacen sucumbir las repúblicas. De lo que sí cuidaron con ahinco fué de darles auge, como probamos más arriba ya.

CAPITULO XVII

DEL RAPTO DE LAS SABINAS Y DE OTRAS INIQUIDADES QUE REINARON EN LA CIUDAD DE ROMA POR LOS MISMOS DÍAS, CALIFICADOS ALABANCIOSAMENTE DE BUENOS

Pero quizá los dioses no dieron leyes al pueblo romano porque, como dice Salustio, «entre ellos, la justicia y la bondad, más que de las leyes, tomaban fuerza de su natural». A tenor de este derecho y probidad, creo yo que fueron robadas las sabinas [26]. Pues ¿qué cosa más justa y mejor que recibir doncellas de otra nación, seducidas con el señuelo de unos espectáculos, no de manos de sus padres, sino robándolas a la fuerza, como cada uno pudiera? Porque, si hicieron mal los sabinos negándolas una vez pedidas, ¡cuánto peor fué robarlas no habiéndoselas dado! Y más justa fuera la guerra con un pueblo que hubiera negado sus hijas a sus vecinos y comarcanos, que se las pedían por mujeres, que con el que reclamaba las que les quitaron. Aquello se hiciera más dentro de razón.

Marte, en este caso, ayudara a su hijo en guerra por vengar con las armas la injuria de haberle negado casamientos, y de este modo llegara a alcanzar las mujeres que pretendía,

---

doctissimi eorum viri etiam stantibus urbibus respublicas perire confirment, dii eorum, ne suis cultoribus acciderent, minime curarunt; imo vero ut augerentur, sicut supra disputatum est, omni modo curaverunt.

CAPUT XVII

DE RAPTU SABINARUM, ALIISQUE INIQUITATIBUS, QUAE IN CIVITATE ROMANA ETIAM LAUDATIS VIGUERE TEMPORIBUS

An forte populo Romano propterea leges non sunt a numinibus constitutae, quia, sicut Sallustius ait, «ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat»? [8]. Ex hoc iure ac bono credo raptas esse Sabinas. Quid enim iustius et melius, quam filias alienas fraude spectaculi inductas, non a parentibus accipi, sed vi, ut quisque poterat, auferri? Nam si inique facerent Sabini negare postulatas, quanto fuit iniquius rapere non datas? Iustius autem bellum cum ea gente geri potuit quae filias suas ad matrimonium conregionalibus et confinalibus suis negasset petitas, quam cum ea quae repetebat ablatas. Illud ergo potius fieret: ibi Mars filium suum pugnantem iuvaret, ut coniugiorum negatorum armis ulcisceretur iniuriam, et eo modo ad feminas quas voluerat, perve-

[8] SALLUST., *De coniurat. Catilinae* c.5.

ya que acaso por algún derecho de guerra tomaría justamente, siendo vencedor, las que le habían sido injustamente negadas. Pero, sin ningún derecho de paz, raptó las que no le habían sido dadas y ocasionó una guerra injusta con sus padres, justamente enojados. Una cosa sucedió aquí más importante y venturosa: que, aunque para memoria de aquel robo quedó el espectáculo de los juegos circenses [27], no plugo ni a la ciudad ni al Imperio el ejemplo de aquella fechoría. Y más fácilmente erraron los romanos en haber, a raíz de aquella iniquidad, consagrado su dios en Rómulo que en no permitir por ninguna ley o costumbre que se repitiera la canallada de robar mujeres.

En virtud de este derecho y de este buen natural, después de expulsado el rey Tarquinio con sus hijos, uno de los cuales había violado a Lucrecia, el cónsul Junio Bruto obligó a su colega Tarquinio Colatino [28], marido de Lucrecia, hombre bueno y sin tacha, por sólo su nombre y parentesco que tenía con los Tarquinios, a abdicar de su magistratura y no le permitió vivir en la ciudad. Cometió este desafuero con el favor o permisión del pueblo, de quien el mismo Colatino había recibido el consulado, al igual que Bruto.

En virtud de este derecho y de este buen natural, Marco Camilo [29], egregio varón de aquel tiempo, que al cabo de una guerra decenal, en la que el ejército romano sufrió tan repetidas veces, luchando con tan mal acierto, que la misma Roma dudaba y temblaba ya por su salvación, derrotó con facilidad suma a los veyenses, capitales enemigos del pueblo romano. Se apoderó de su capital opulentísima. Se le declaró reo por envidia de quienes contradecían su virtud y por la insolencia de los tribunos del pueblo. Y sintió sobre sí la enorme

---

niret. Aliquo enim fortasse iure belli, iniuste negatas, iuste victor auferret; nullo autem iure pacis non datas rapuit, et iniustum bellum cum earum parentibus iuste succensentibus gessit. Hoc sane utilius feliciusque successit, quod etsi ad memoriam fraudis illius circensium spectaculum mansit, facinoris tamen in illa civitate et imperio non placuit exemplum: faciliusque Romani in hoc erraverunt, ut post illam iniquitatem deum sibi Romulum consecrarent, quam ut in feminis rapiendis factum eius imitandum lege ulla vel more permitterent. Ex hoc iure ac bono post expulsum cum liberis suis regem Tarquinium, cuius filius Lucretiam stupro violenter oppresserat, Iunius Brutus consul Lucium Tarquinium Collatinum, maritum eiusdem Lucretiae, collegam suum, bonum atque innocentem virum, propter nomen et propinquitatem Tarquiniorum coegit magistratu se abdicare, nec vivere in civitate permisit. Quod scelus favente vel patiente populo fecit, a quo populo consulatum idem Collatinus, sicut etiam ipse Brutus, acceperat. Ex hoc iure ac bono Marcus Camillus, illius temporis vir egregius, qui Veientes, gravissimos hostes populi romani, post decennale bellum, quo Romanus exercitus toties male pugnando graviter afflictus est, iam ipsa Roma de salute dubitante atque trepidante, facillime superavit, eorumque urbem opulentissimam cepit, invidia obtrectatorum virtutis suae et insolentia tribunorum plebis reus factus est, tamque ingra-

ingratitud de la ciudad por él libertada y, certísimo de su condenación, se fué voluntariamente al destierro. Así y todo, en su ausencia, se le condenó en diez mil dineros, a él, que muy pronto habría de librar otra vez de los galos a su ingrata patria. Cánsame ya referir tantas fealdades e injusticias que alteraban aquella ciudad, cuando los potentados esforzábanse por reducir al pueblo a servidumbre, y la plebe se negaba a ser sujetada, y los defensores de una y otra parte procedían más por deseo de vencer que por pensar en lo equitativo y bueno.

CAPITULO XVIII

¿Qué enseña la historia de Salustio acerca de las costumbres de los romanos, así de las que el miedo coartaba como de las que la seguridad dejaba libres?

1. Así, pues, me comediré y citaré preferentemente el testimonio de Salustio, que dice en alabanza de los romanos lo que ha motivado este discurso: «Entre ellos, la justicia y la bondad, más que de las leyes, tomaban fuerza de su natural». Encomiaba aquel tiempo en que, expulsados los reyes, en breve espacio, esta ciudad se agigantó de manera increíble. Con todo, él mismo en el libro primero de su *Historia*, y en su propio comienzo, confiesa que aun entonces, cuando la república se transfirió de los reyes a los cónsules, tras corto intervalo, padeció vejaciones de los poderosos y que por ellas hubo separación entre el pueblo y el senado y otras discordias en la

---

tam sensit quam liberaverat civitatem, ut de sua damnatione certissimus in exsilium sponte discederet, et decem millibus aeris absens etiam damnaretur; mox iterum a Gallis vindex patriae futurus ingratae. Multa commemorare iam piget foeda et iniusta, quibus agitabatur illa civitas, cum potentes plebem sibi subdere conarentur, plebsque illis subdi recusaret; et utriusque partis defensores magis studiis agerent amore vincendi, quam aequam et bonum quidquam cogitarent.

CAPUT XVIII

Quae de moribus Romanorum, aut metu compressis, aut securitate resolutis, Sallustii prodat historia

1. Itaque habebo modum, et ipsum Sallustium testem potius adhibebo, qui cum in laude Romanorum dixisset, unde nobis iste sermo ortus est, «Ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat»; praedicans illud tempus, quo expulsis regibus incredibiliter civitas brevi aetatis spatio plurimum crevit: idem tamen in primo Historiae suae libro atque ipso eius exordio fatetur, etiam tunc, cum ad consules a regibus esset translata respublica, post parvum intervallum, iniurias validiorum, et ob eas discessionem plebis a patribus, aliasque in Urbe dissensiones

Urbe. Después de referir que el pueblo romano, entre la segunda y la última guerra cartaginesa, vivió en la más severa moralidad y en concordia máxima, y después de apuntar que el motivo de este bien fué, no el amor de la justicia, sino el miedo de una paz infiel, si permanecía en pie Cartago (ésta era la causa de que Nasica no quisiera la destrucción de Cartago, el reprimir la disolución y conservar esas costumbres tan sanas, con el fin de refrenar así los vicios por el miedo), a renglón seguido añade Salustio estas palabras: «Empero, la discordia, la avaricia y la ambición y demás males que suelen originarse en la prosperidad, se acrecieron de un modo exorbitante después de la destrucción de Cartago». Dice esto para darnos a entender que también antes solían nacer y agrandarse. Señalando luego el porqué de lo que ha dicho, escribe: «Porque las vejaciones de los poderosos, y por ellas la escisión entre el pueblo y el senado y otras discordias domésticas, existieron ya desde el principio y no más que después de la expulsión de los reyes. En tanto que duró el miedo de Tarquinio y la difícil guerra sostenida contra Etruria, se vivió con equidad y moderación». Advierte cómo en aquel breve espacio de tiempo que sucedió a la exacción de los reyes, es decir, a su expulsión, se vivió con un poco de equidad y moderación. Pero añade que la causa de ello fué el miedo. Temían la guerra, que Tarquinio, echado del reino y de la Urbe, aliado con los etruscos, actuaba contra los romanos. Fija tu atención en lo que seguidamente agrega: «Después los patricios se empeñaron en tratar al pueblo como a esclavo, en disponer de su vida y de sus espaldas a usanza de los reyes, en removerlos del campo y en gobernar ellos solos, sin contar para nada con los demás. Oprimido el pueblo con tales sevicias, y sobre todo con la usura, tolerando entre guerras continuas los tributos a un tiempo y la milicia,

---

fuisse. Nam cum optimis moribus et maxima concordia populum Romanum inter secundum et postremum bellum Carthaginense commemorasset egisse, causamque huius boni, non amorem iustitiae, sed stante Carthagine metum pacis infidae fuisse dixisset; unde et Nasica ille ad reprimendam nequitiam, servandosque istos mores optimos, ut metu vitia cohiberentur, Carthaginem nolebat everti: continuo subiecit idem Sallustius, et ait: «At discordia, et avaritia, atque ambitio, et caetera secundis rebus oriri sueta mala, post Carthaginis excidium maxime aucta sunt». Ut intelligeremus etiam antea et oriri solere, et augeri. Unde subnectens cur hoc dixerit, «Nam iniuriae», inquit, «validiorum, et ob eas discessio plebis a patribus, aliaeque dissensiones domi fuere iam inde a principio, neque amplius quam regibus exactis, dum metus a Tarquinio et bellum grave cum Etruria positum est, aequo et modesto iure agitatum». Vides quemadmodum illo etiam brevi tempore, ut regibus exactis, id est eiectis, aliquantum aequo et modesto iure ageretur, metum dixit fuisse causam; quoniam metuebatur bellum, quod rex Tarquinius regno atque Urbe pulsus, Etruscis sociatus, contra Romanos gerebat. Attende itaque quid deinde contexat: «Dein», inquit, «servili imperio patres plebem exercere, de

se asentó con armas en el monte Sagrado y Aventino y allí se procuró tribunos de la plebe y otras leyes. El fin de las discordias y debates entre ambas partes fué la segunda guerra púnica». Ahora puedes hacerte una idea desde qué tiempo, a saber, desde poco después de la expulsión de los reyes, y sobre qué tales eran los romanos, de quienes dice: «Entre ellos la justicia y la bondad tomaban fuerza de su natural».

2. Pues si se averiguó que era así aquella época, en que se celebra la máxima hermosura y bondad de la república romana, ¿qué nos parecerá que debe pensarse o decirse de la época siguiente? «Entonces, transformada poco a poco—para usar palabras del mismo historiador—, de hermosísima y óptima se trocó en pésima y disolutísima». Se entiende, como él hace notar, después de la destrucción de Cartago. El modo como Salustio refiere compendiosamente estos tiempos y como los describe, puede verse en su *Historia*. En ella pone de manifiesto la cantidad de males morales originados de la prosperidad, hasta llegar a las guerras civiles. Dice así: «Desde este tiempo, las costumbres de los mayores no iban despeñándose poco a poco, como antes, sino de un modo torrentoso. Tanto es así, que la juventud se corrompió por el lujo y la avaricia, y se llegó a decir, y con razón, que habían nacido quienes no podían tener patrimonio ni sufrir que otros lo tuviesen». A continuación cuenta Salustio muchas cosas de los vicios de Sila y de los demás desórdenes de la república. En todo lo cual están acordes otros escritores, aunque con elocuencia muy desigual [30].

---

vita atque tergo regio more consulere, agro pellere, et caeteris expertibus soli in imperio agere. Quibus saevitiis et maxime fenore oppressa plebs cum assiduis bellis tributum et simul militiam toleraret, armata montem Sacrum atque Aventinum insedit: tumque tribunos plebis et alia sibi iura paravit. Discordiarum et certaminis utrimque finis fuit secundum bellum Punicum». Cernis ex quo tempore, id est parvo intervallo post reges exactos, quales Romani fuerint, de quibus ait. «Ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat».

2. Porro si illa tempora talia repeiuntur, quibus pulcherrima atque optima fuisse praedicatur Romana respublica, quid iam de consequenti aetate dicendum aut cogitandum arbitramur, «cum paulatim mutata» ut eiusdem historici verbis utar, «ex pulcherrima atque optima, pessima ac flagitiosissima facta est» [9]; post Carthaginis videlicet, ut commemoravit, excidium? Quae tempora ipse Sallustius quemadmodum breviter recolat et describat, in eius Historia legi potest, quantis malis morum, quae secundis rebus exorta sunt, usque ad bella civilia demonstret esse perventum. «Ex quo tempore», ut ait, «maiorum mores non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praecipitati; adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta, ut merito dicatur genitos esse qui neque ipsi habere possent res familiares, neque alios pati». Dicit deinde plura Sallustius de Syllae vitiis caeteraque foeditate reipublicae: et alii scriptores in haec consentiunt, quamvis eloquio multum impari.

[9] SALLUST., *De coniuratione Catilinae* c.5.

3. Con todo, contemplas, según pienso, y quienquiera que repare en ello verá con toda claridad, en qué lodazal de pésimas costumbres se atolló aquella ciudad antes de la venida de nuestro Rey celestial. Y esto acaeció no solamente antes que Cristo, presente ya en la carne, hubiere comenzado a enseñar, sino aun antes de que naciera de una virgen. Y siendo así que ellos no se atreven a imputar tantos y tamaños males de aquellos tiempos, más tolerables al principio, intolerables y horrendos después de la destrucción de Cartago, a sus dioses, que con infernal astucia sembraban en las mentes humanas opiniones de donde brotaran tales vicios, ¿por qué imputan los males presentes a Cristo, que con su salubérrima doctrina prohibe, por una parte, el culto de los dioses falsos y falaces, y por otra, detestando y condenando con autoridad divina las nocivas y vergonzosas cupididades de los hombres, va substrayendo insensiblemente de este mundo, que corre y se precipita a la ruina con tantos males, a su familia? A base de esta familia constituirá, no por el aplauso de la vanidad, sino por el juicio de la verdad, su propia, eterna y gloriosísima Ciudad.

CAPITULO XIX

CORRUPCIÓN DE LA REPÚBLICA ROMANA ANTES DE QUE CRISTO PROHIBIERA EL CULTO DE LOS DIOSES

He aquí que la república romana (conste que no soy yo el primero que lo dice, sino que ya sus autores, de donde lo aprendimos nosotros a costa de dineró [31], lo dijeron mucho

---

3. Cernis tamen, ut opinor, et quisquis adverterit facillime perspicit colluvie morum pessimorum quo illa civitas prolapsa fuerit, ante nostri superni Regis adventum. Haec enim gesta sunt non solum antequam Christus in carne praesens docere coepisset, verum etiam antequam de Virgine natus esset. Cum igitur tot et tanta mala temporum illorum vel tolerabiliora superius, vel post eversam Carthaginem intoleranda et horrenda diis suis imputare non audeant, opiniones humanis mentibus, unde talia vitia silvescerent, maligna astutia inserentibus; cur mala praesentia Christo imputant, qui doctrina saluberrima et falsos ac fallaces deos coli vetat, et istas hominum noxias flagitiosasque cupiditates divina auctoritate detestans atque condemnans, his malis tabescenti ac labenti mundo ubique familiam suam sensim subtrahit, qua condat aeternam, et non plausu vanitatis, sed iudicio veritatis gloriosissimam civitatem?

CAPUT XIX

DE CORRUPTIONE ROMANAE REIPUBLICAE, PRIUSQUAM CULTUM DEORUM CHRISTUS AUFERRET

Ecce Romana respublica (quod non ego primus dico, sed auctores eorum, unde haec mercede didicimus, tanto ante dixerunt ante Christi adventum) «paulatim mutata, ex pulcherrima atque optima, pessima ac

antes de la venida de Cristo), «transformada poco a poco, de hermosísima y óptima se trocó en pésima y disolutísima». He aquí que antes del advenimiento de Cristo y después de desaparecida Cartago, «las costumbres de los mayores no iban despeñándose poco a poco, sino de un modo torrentoso, hasta el punto de corromperse la juventud por el lujo y la avaricia». Léannos los preceptos de sus dioses contra el lujo y la avaricia promulgados en favor del pueblo romano. ¡Ojalá solamente hubieran omitido de él las cosas virtuosas y moderadas, y no le hubieran pedido también las viciosas e ignominiosas para armonizar con su falsa divinidad su autoridad perniciosa! Lean, lean nuestros preceptos, dados en tan gran número por los profetas, y por el santo Evangelio, y por los Hechos de los Apóstoles, y por las Epístolas, contra la avaricia y la lujuria, tan excelente y tan divinamente dichos a los pueblos de todas las partes congregados para esto, no con el estrépito de las contiendas filosóficas, sino con el son de un trueno procedente de los oráculos y de las nubes de Dios [32]. Y, con todo, el haberse tornado la república pésima y disolutísima por el lujo, la avaricia y demás torpes y rotas costumbres, antes de la venida de Cristo, no lo imputan a sus dioses. En cambio, la aflicción, de cualquier clase que sea, que haya padecido en estos tiempos su soberbia o sus regalos, lo imputan a gritos a la religión cristiana. Si «los reyes de la tierra y los pueblos todos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, los mancebos y las vírgenes, los mozos y los ancianos», todos los de edad capaz de uno y otro sexo, y aquellos a quienes se dirige Juan el Bautista, y los publicanos y los soldados, oyeran y al mismo tiempo pusieran en práctica sus preceptos sobre las costumbres justas y santas, la república no solamente ornaría con su

---

flagitiosissima facta est». Ecce ante Christi adventum, post deletam Carthaginem, «maiorum mores, non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praecipitati; adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta est». Legant nobis contra luxum et avaritiam praecepta deorum suorum populo Romano data. Cui utinam tantum casta et modesta reticerent, ac non etiam ab illo probrosa et ignominiosa deposcerent, quibus per falsam divinitatem perniciosam conciliarent auctoritatem. Legant nostra, et per Prophetas, et per sanctum Evangelium, et per apostolicos Actus, et per Epistolas, tam multa contra avaritiam atque luxuriam, ubique populis ad hoc congregatis, quam excellenter, quam divine, non tanquam ex philosophorum concertationibus strepere, sed tanquam ex oraculis et Dei nubibus intonare. Et tamen luxu atque avaritia saevisque ac turpibus moribus ante adventum Christi rempublicam pessimam ac flagitiosissimam factam, non imputant diis suis: afflictionem vero eius, quamcumque isto tempore superbia deliciaeque eorum perpessae fuerint, religioni increpitant christianae. Cuius praecepta de iustis probisque moribus, si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuvenes et virgines, seniores cum iunioribus [10], aetas omnis capax et uter-

[10] Ps. 148, 11.12

felicidad los páramos de la presente vida, sino que ascendería hasta la cumbre misma de la vida eterna para reinar allí en bienandanza no perecedera. Pero, porque éste oye y aquél desprecia, y la mayoría son más amantes del halago de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes, a los siervos de Dios, ora sean reyes, ora príncipes, ricos o pobres, libres o esclavos, de cualquiera sexo, se les manda que toleren, si fuere necesario, a esa república aun pésima y disolutísima. Se les manda, además, que por esta tolerancia conquisten un lugar muy glorioso en aquella muy santa y muy augusta corte de los ángeles, en aquella república celestial, donde la ley es la voluntad de Dios.

CAPITULO XX

DE QUÉ FELICIDAD QUIEREN GOZAR Y CON QUÉ MORALIDAD QUIEREN VIVIR LOS QUE INCULPAN A LOS TIEMPOS DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

Mas los adoradores y amadores de esos dioses, cuya bellaquería y maldades se glorían de imitar, en manera alguna procuran que la república no sea pésima y disolutísima. «Subsista ella dicen, florezca abundante en riquezas, gloriosa en victorias o, lo que es más felicidad, asegurada en la paz. ¿Y a nosotros qué? Lo que más nos importa es que cada uno acreciente más sus riquezas, que provean a los diarios despilfarros,

---

que sexus, et quos Baptista Ioannes alloquitur, exactores ipsi atque milites [11]; et terras, vitae praesentis ornaret sua felicitate respublica, et vitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet. Sed quia iste audit, ille contemnit, pluresque vitiis male blandientibus quam utili virtutum asperitati sunt amiciores; tolerare Christi famuli iubentur, sive sint reges, sive principes, sive iudices, sive milites, sive provinciales, sive divites, sive pauperes, sive liberi, sive servi utriuslibet sexus, pessimam etiam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rempublicam; et in illa Angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique republica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.

CAPUT XX

QUALI VELINT FELICITATE GAUDERE, ET QUIBUS MORIBUS VIVERE, QUI TEMPORA CHRISTIANAE RELIGIONIS INCUSANT

Verum tales cultores et dilectores deorum istorum, quorum etiam imitatores in sceleribus et flagitiis se esse laetantur, nullo modo curant pessimam ac flagitiosissimam non esse rempublicam. Tantum stet, inquiunt, tantum floreat copiis referta, victoriis gloriosa; vel, quod est felicius, pace secura sit. Et quid ad nos? imo id ad nos magis pertinet, si divitias quisque semper augeat, quae quotidianis effusionibus suppetant, per

[11] Lc. 3,12-14.

por los cuales el que tenga mayor poder someta a sí a los más ruines. Que los pobres obedezcan a los ricos por saciar su hambre y que a su amparo gocen de una tranquila ociosidad. Que los ricos abusen de los pobres para sus clientelas y para satisfacción de su fausto. Que los pueblos aplaudan no a los servidores de sus intereses, sino a los proveedores de sus placeres. Que no se les mande cosa dura ni se les prohiba cosa impura. Que los reyes no se curen de cuán buenos, sino de cuán serviles vasallos tienen. Que las provincias sirvan a los reyes, no como a enderezadores de las costumbres, sino como a dueños de sus bienes y proveedores de sus deleites, y que los honren no sinceramente, sino que les teman con doblez y servilismo. Que las leyes castiguen más a quien daña la viña ajena que a quien perjudica la vida propia. Que a nadie se lleve ante el juez, sino a quien dañare o importunare la hacienda ajena, la casa o la salud, o a alguien contra su voluntad. Que en lo demás haga cuanto le plazca, o con los suyos, o de los suyos, o de cualquiera que quisiere. Que abunden las mujeres públicas, así para todos los que quisieren gozarlas como de un modo especial para quienes no puedan tenerlas en privado. Que se edifiquen anchurosos y suntuosos palacios; que con frecuencia se celebren opíparos convites, y que donde a cada uno más gusto le diere o tuviere más oportunidad, de día y de noche, se juegue, se beba, se invite, se gaste. Que reine por doquier estrépito de bailes. Húndanse los teatros al griterío de una lujuriante alegría y de todo género de placeres bestiales y torpísimos. Que a quien no gustare esta felicidad, sea tenido por enemigo público, y cualquiera que intentare alterarlo o quitarlo, apártelo la multitud licenciosa, échelo de su patria, quítelo de en medio de los vivientes. Ténganse por verdaderos

---

quas sibi etiam infirmiores subdat quisque potentior. Obsequantur divitibus pauperes causa saturitatis; atque ut eorum patrociniis quieta inertia perfruantur, divites pauperibus ad clientelas et ad ministerium sui fastus abutantur. Populi plaudant, non consultoribus utilitatum suarum, sed largitoribus voluptatum. Non iubeantur dura, non prohibeantur impura. Reges non curent quam bonis, sed quam subditis regnent. Provinciae regibus non tanquam rectoribus morum, sed tanquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum provisoribus serviant; eosque non sinceriter honorent, sed nequiter ac serviliter timeant. Quid alienae viti potius quam quid suae vitae quisque noceat legibus advertatur. Nullus ducatur ad iudices, nisi qui alienae rei, domui, saluti, vel cuiquam invito fuerit importunus, aut noxius: caeterum de suis, vel cum suis, vel cum quibusque volentibus faciat quisque quod libet. Abundent publica scorta, vel propter omnes quibus frui placuerit, vel propter eos maxime, qui privata habere non possunt. Exstruantur amplissimae atque ornatissimae domus, opipara convivia frequententur; ubi cuique libuerit et potuerit, die noctuque ludatur, bibatur, vomatur, diffluatur. Saltationes undique concrepent, theatra inhonestae laetitiae vocibus atque omni genere sive crudelissimae sive turpissimae voluptatis exaestuent. Ille sit publicus inimicus, cui haec felicitas displicet; quisquis eam mutare vel auferre tentaverit, eum libera multitudo avertat ab auribus, evertat a sedibus, auferat a viventibus. Illi habeantur dii veri, qui hanc adipiscendam populis procuraverint, adeptamque servaverint. Colantur ut voluerint, ludos exposcant quales voluerint, quos cum suis vel de suis possint habere cultoribus: tantum efficiant ut tali felicitati nihil ab hoste, nihil a peste, nihil ab ulla clade timeatur. Quis hanc rempublicam sanus, non dicam Romano imperio, sed domui Sardanapali comparaverit? qui quondam rex ita fuit voluptatibus deditus, ut in sepulcro suo scribi fecerit, ea sola se habere mortuum, quae libido eius etiam cum viveret, hauriendo, consumpserat. Quem regem isti si haberent sibi in talibus indulgentem, nec in eis cuiquam ulla severitate adversantem; huic libentius, quam Romani veteres Romulo, templum et flaminem consecrarent.

dioses los que pusieron al alcance de los pueblos esta felicidad y, una vez alcanzada, la han mantenido. Adóreseles según quisieren; pidan, como se les antojare, juegos que puedan tener con sus adoradores o de sus adoradores, con tal que hagan que para su felicidad nada se tema del enemigo, nada de la peste, nada de calamidad alguna» [33]. ¿Qué hombre sensato compara esta república, no diré al Imperio romano, sino al palacio de Sardanápalo? [34]. Este rey en la antigüedad se dió tanto a los deleites, que mandó escribir en su sepultura que, muerto, sólo poseía aquello que, cuando vivía, había poseído su libido. Si éstos tuvieran ese rey y contemporizara con ellos en estas cosas, no contrariándoles un punto con ninguna severidad, de mejor gana que los romanos viejos a Rómulo, le consagraran un templo y un sacerdote.

CAPITULO XXI

Sentir de Cicerón sobre la república romana

1. Pero, si no hacen caso del que dijo que la república romana era pésima y en grado sumo disoluta, ni les importa que esté llena de máculas y desvergüenzas, de pésimas y rotas costumbres, sino tan sólo que subsista y se mantenga en pie, oigan. Y oigan no, según refiere Salustio, cómo llegó a ser pésima y disolutísima, sino cómo ya entonces había perecido y no se conservaba rastro alguno de república, según demuestra

---

CAPUT XXI

Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana republica

1. Sed si contemnitur qui Romanam rempublicam pessimam ac flagitiosissimam dixit, nec curant isti quanta morum pessimorum ac flagitiosorum labe ac dedecore impleatur, sed tantummodo ut consistat et maneat; audiant eam, non, ut Sallustius narrat, pessimam ac flagitiosissimam factam, sed, sicut Cicero disputat, iam tunc prorsus perisse, et nullam omnino remansisse rempublicam. Inducit enim Scipionem, eum ipsum qui

Cicerón. Introduce a Escipión, el mismo que arrasó Cartago, disputando sobre la república, cuando se barruntaba ya que aquella corrupción descrita por Salustio iba a hundirla inexorablemente. La disputa tenía lugar precisamente en el tiempo en que uno de los Gracos había sido ya asesinado, en quien, según Salustio, hubieron principio graves sediciones, ya que en el mismo libro hace mención de su muerte. Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que «así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sones más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos y bajos y medios, como sonidos, templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto imposible que subsista». Diserta luego larga y bellamente sobre la necesidad de la justicia para la ciudad y sobre los daños que se siguen de su ausencia. A continuación tomó la palabra Filo, uno de los presentes a la disputa, y pidió que se tratara más detenidamente esta cuestión y que se hablara más extensamente de la justicia con motivo de aquel aforismo común ya entre el vulgo: Es imposible gobernar la república sin injusticia. Escipión asintió a que se discutiese y ventilase este punto. Y replicó que, «a su parecer, no era nada lo que hasta el presente se había discutido acerca de la república y que no podía pasarse adelante sin antes dejar bien sentado que no sólo

---

Carthaginem exstinxerat, de republica disputantem, quando praesentiebatur ea corruptione, quam describit Sallustius, iam iamque peritura. Eo quippe tempore disputatur, quo iam unus Gracchorum occisus fuit, a quo scribit seditiones graves coepisse Sallustius. Nam mortis eius fit in eisdem libris commemoratio. Cum autem Scipio in secundi libri fine dixisset, «Ut in fidibus ac tibiis atque cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt; isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitatem consensu dissimillimorum concinere; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in civitate concordiam, arctissimum atque optimum omni in republica vinculum incolumitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse»: ac deinde cum aliquanto latius et uberius disseruisset, quantum prodesset iustitia civitati, quantumque obesset, si abfuisset; suscepit deinde Philus, unus eorum qui disputationi aderant, et poposcit ut haec ipsa quaestio diligentius tractaretur, ac de iustitia plura dicerentur, propter illud, quod iam vulgo ferebatur, rempublicam regi sine iniuria non posse. Hanc proinde quaestionem discutiendam et enodandam esse, assensus est Scipio, responditque «nihil esse, quod adhuc de republica dictum

era falso en sumo grado el decir que es imposible gobernar la república sin injusticia, sino que es verdaderísimo que es imposible gobernarla sin justicia suma». Aplazada para el día siguiente la explanación de este tema, en el libro siguiente se discutió con animadas disputas. Tomó Filo en persona las partes de los que opinaban que era imposible gobernar la república sin injusticia, sincerándose en especial por que no creyeran que él era de ese parecer. Y disertó con calor en pro de la injusticia contra la justicia, esforzándose por hacer ver con razones y ejemplos verosímiles la utilidad de aquélla para la república y la inutilidad de ésta. Entonces, Lelio, a petición de todos, agredió la defensa de la justicia y afirmó con todas sus fuerzas que no existe enemigo peor para la ciudad que la injusticia y que en modo alguno puede gobernarse o subsistir la república si no es sobre la base de una gran justicia.

2. Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reducía a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. Luego hace hincapié en la gran utilidad de la definición para las discusiones. De sus definiciones colige, además, que entonces existe república, es a saber, cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo. Por consiguiente, cuando el rey es injusto, al cual,

---

putaret, et quo possent longius progredi, nisi esset confirmatum, non modo falsum esse illud, sine iniuria non posse; sed hoc verissimum esse, sine summa iustitia rempublicam regi non posse» [12]. Cuius quaestionis explicatio cum in diem consequentem dilata esset, in tertio libro magna conflictatione res acta est. Suscepit enim Philus ipse disputationem eorum qui sentirent sine iniustitia regi non posse rempublicam purgans. praecipue, ne hoc ipse sentire crederetur. Egitque sedulo pro iniustitia contra iustitiam, ut hanc esse utilem reipublicae, illam vero inutilem, verisimilibus rationibus et exemplis velut conaretur ostendere. Tum Laelius rogantibus omnibus, iustitiam defendere aggressus est; asseruitque quantum potuit, nihil tam inimicum quam iniustitiam civitati, nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rempublicam.

2. Qua quaestione, quantum satis visum est, pertractata, Scipio ad intermissa revertitur, recolitque suam atque commendat brevem reipublicae definitionem, qua dixerat eam esse rem populi [13]. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat. Docet deinde quanta sit in disputando definitionis utilitas: atque ex illis suis definitionibus colligit tunc esse rempublicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur, sive ab uno rege, sive a paucis optimatibus, sive ab universo populo. Cum vero iniustus est rex, quem tyrannum, more graeco, appellavit; aut iniusti optima-

[12] L.2 c.43.
[13] L.1 c.25.

al estilo de los griegos, llamó tirano; o son injustos los magnates, cuya conjura dijo ser facción; o es injusto el pueblo, para el cual no encontró nombre apropiado, a no ser que le llame también tirano, no es ya viciosa la república, como se había dilucidado el día anterior. Según las enseñanzas desprendidas de sus definiciones, era absolutamente nula o inexistente la república. Y la razón sería que no era ya cosa del pueblo, puesto que se había apoderado de ella el tirano o la facción. El mismo pueblo no sería ya pueblo si era injusto, porque no sería una multitud asociada por el consentimiento del derecho y por la comunidad del bien común, según la definición que se había dado de pueblo.

3. Cuando, pues, la república romana era tal cual la describió Salustio, no era ya pésima y disolutísima, como él dice, sino que en realidad no existía. La razón púsola ya de manifiesto la disputa acerca de la república habida entre los mayores personajes de aquellos días. El mismo Tulio, hablando no por boca de Escipión o de algún otro, sino por sí mismo, en el principio del libro quinto, luego de citar el verso del poeta Ennio, que dice:

> La república romana subsiste por sus antiguas costumbres y por sus héroes antiguos,

escribe: «Este verso, por su brevedad y por su verdad, paréceme como expresión de un oráculo, porque ni los héroes, si no fuera morigerada la ciudad, ni las costumbres, si no la hubieran gobernado tales varones, pudieran ni fundar ni conservar por tanto tiempo a una república tan grande y que dominaba con tanta justicia y en tantos lugares. Así que, en tiempos pasados, la costumbre del país ponía a su servicio varones insignes, y éstos mantenían las costumbres antiguas y las instituciones de los mayores. Nuestro siglo, empero, habiendo recibido la república como una pintura maestra, pero ya desvaída por la antigüedad, descuidó no sólo el avivarle los colores, que había lucido, pero ni aun se preocupó lo más mínimo de que conservara al menos su forma y sus últimos contornos. ¿Qué queda, pues, de aquellas viejas costumbres, por las que, según dijo aquél, subsistía la república romana? Ahora vemos que están ya en desuso y relegadas de tal forma al olvido, que no sólo no se estiman, pero ni se conocen. Y ¿qué diré de los varones? Pues que por penuria de tales varones las costumbres fenecieron. De tamañana calamidad tócanos a nosotros no sólo dar razón, sino también defendernos como reos de un crimen capital. Porque por nuestros vicios, no por casualidad, nos queda de la república sólo el nombre, pues la realidad tiempo ha ya que la perdimos».

---

tes, quorum consensum dixit esse factionem; aut iniustus ipse populus, cui nomen usitatum non reperit, nisi ut etiam ipsum tyrannum vocaret: non iam vitiosam, sicut pridie fuerat disputatum; sed, sicut ratio ex illis definitionibus connexa docuisset, omnino nullam esse rempublicam: quoniam non esset res populi, cum tyrannus eam factiove capesseret; nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus.

3. Quando ergo respublica Romana talis erat, qualem illam describit Sallustius; non iam pessima ac flagitiosissima, sicut ipse ait, sed omnino nulla erat, secundum istam rationem, quam disputatio de republica inter magnos eius tum principes habita patefecit. Sicut etiam ipse Tullius, non Scipionis, nec cuiusquam alterius, sed suo sermone loquens, in principio quinti libri, commemorato prius Ennii poetae versu, quo dixerat,

> Moribus antiquis res stat Romana virisque.

«Quem quidem ille versum», inquit, «vel brevitate vel veritate tanquam ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur. Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare, aut tam diu tenere potuissent tantam et tam iuste lateque imperantem rempublicam. Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. Nostra vero aetas cum rempublicam sicut picturam accepisset egregiam, sed evanescentem vetustate, non modo eam coloribus iisdem, quibus fuerat, renovare neglexit; sed ne id quidem curavit, ut formam saltem eius et extrema tanquam lineamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam, quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed etiam ignorentur? Nam de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tanquam reis capitis quodammodo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rempublicam verbo retinemus; reipsa vero iam pridem amisimus».

4. Cicerón confesaba esto, aunque mucho después de la muerte del Africano, a quien hizo en sus libros interlocutor en las discusiones sobre la república; pero, con todo, aun antes de la venida de Cristo. Si esto se sintiera y se divulgara, propagada ya y floreciente la religión cristiana, ¿quién de ellos no juzgaría que debía imputarse a los cristianos? Siendo así, ¿por qué no procuraron sus dioses que no pereciera y se perdiera aquella república que ya Cicerón, tanto tiempo antes de que Cristo viniera en carne mortal, con tan lúgubres acentos la deplora perdida? Vean sus panegiristas cuál fué aun con aquellos

---

4. Haec Cicero fatebatur longe quidem post mortem Africani quem in suis libris fecit de republica disputare, adhuc tamen ante adventum Christi: quae si diffamata et praevalescente religione christiana sentirentur atque dicerentur, quis non istorum ea Christianis imputanda esse censeret? Quamobrem cur non curarunt dii eorum, ne tunc periret atque amitteretur illa respublica, quam Cicero longe antequam Christus in carne venisset, tam lugubriter deplorat amissam? Viderint laudatores eius, etiam illis antiquis viris et moribus qualis fuerit, utrum in ea viguerit vera iustitia; an forte nec tunc fuerit viva moribus, sed picta coloribus. Quod et ipse Cicero nesciens, cum eam praeferret, expressit. Sed alias, si Deus voluerit, hoc videbimus. Enitar enim suo loco, ut ostendam secundum

antiguos varones y con aquellas costumbres. Vean si acaso floreció en ella la verdadera justicia o tal vez ni aun entonces fué viva en las costumbres, sino pintada en colores. Esto el mismo Cicerón, sin percatarse de ello, al representarla tal, lo expresó. Pero, si a Dios pluguiere, esto lo trataremos en otro lugar. Me esforzaré a su tiempo por mostrar, según las definiciones del mismo Cicerón, en las que brevemente consignó qué era la república y qué era el pueblo por boca de Escipión (conformándose con él otros muchos pareceres, ya el suyo propio, ya el de aquellos otros a quienes hizo participar en la disputa), que aquélla no fué república, porque jamás hubo en ella verdadera justicia [35]. Según las definiciones más probables y a su manera, fué república, y administrada mejor por los romanos más antiguos que por los modernos. La verdadera justicia no está sino en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que nos place llamarla república, porque no podemos negar que sea también cosa del pueblo. Si, empero, este nombre, que en otras partes tiene acepción diversa, se aparta del modo corriente de nuestro lenguaje, por lo menos en aquella Ciudad de la cual dice la Santa Escritura: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios*, se halla la verdadera justicia.

---

definitiones ipsius Ciceronis, quibus quid sit respublica, et quid sit populus, loquente Scipione, breviter posuit (attestantibus etiam multis, sive ipsius, sive eorum, quos loqui fecit in eadem disputatione, sententiis), nunquam illam fuisse rempublicam, quia numquiam in ea fuit vera iustitia. Secundum probabiliores autem definitiones, pro suo modo quodam respublica fuit: et melius ab antiquioribus Romanis, quam a posterioribus administrata est. Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est: si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius; in ea certe civitate est vera iustitia, de qua Scriptura sancta dicit, *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*[14].

[14] Ps. 86,3.

CAPITULO XXII

JAMÁS LOS DIOSES DE LOS ROMANOS CUIDARON DE QUE NO SE ESTRAGASE LA REPÚBLICA POR LAS MALAS COSTUMBRES

1. Pero, por lo que atañe a la presente cuestión, por más loable que digan haya sido o sea esa república, según sus más doctos autores, ya mucho antes de la venida de Cristo se tornó pésima y disolutísima, o por mejor decir, era inexistente y perdida de todo punto por sus depravadísimas costumbres. Por consiguiente, para evitar que pereciera, los dioses, sus protectores, debieron lo primero dar normas de buena vida y moralidad al pueblo que les rendía culto y festejaba con tantos templos, con tantos sacerdotes y linajes de sacrificios, con tantas y tan diversas ceremonias, con tantas y tan festivas solemnidades y con tantas celebraciones de juegos. Y en todo esto los demonios no hicieron más que su negocio, sin preocuparse de cómo vivían. Aún más, curaban sólo de que llevaran la más rota vida posible, con tal que sus súbditos por miedo hicieran todo aquello en honra suya. Si las dieron, declaren, muestren, dennos a leer qué leyes dadas por sus dioses transgredieron los Gracos para alterarlo todo con sediciones. Qué leyes quebrantaron Mario, Cina y Carbón [36], para lanzarse a guerras civiles comenzadas con las causas más injustas, proseguidas con crueldad y más cruelmente aún terminadas. Y, por fin, cuáles traspasó Sila, cuya vida, costumbres y hechos, conforme a la descripción de Salustio y de otros historiadores, ¿en quién no

---

CAPUT XXII

QUOD DIIS ROMANORUM NULLA UNQUAM CURA FUERIT, NE MALIS MORIBUS RESPUBLICA DEPERIRET

1. Sed quod pertinet ad praesentem quaestionem, quamlibet laudabilem dicant istam fuisse vel esse rempublicam, secundum eorum auctores doctissimos iam longe ante Christi adventum pessima ac flagitiosissima facta erat: imo vero nulla erat, atque omnino perierat perditissimis moribus. Ut ergo non periret, dii custodes eius populo cultori suo dare praecipuae vitae ac morum praecepta debuerunt, a quo tot templis, tot sacerdotibus et sacrificiorum generibus, tam multiplicibus variisque sacris, tot festis solemnitatibus, tot tantorumque ludorum celebritatibus colebantur: ubi nihil daemones nisi negotium suum egerunt, non curantes quemadmodum illi viverent, imo curantes ut etiam perdite viverent, dum tamen honori suo illa omnia metu subditi ministrarent. Aut si dederunt, proferatur, ostendatur, legatur, quas deorum leges illi civitati datas contempserint Gracchi, ut seditionibus cuncta turbarent; quas Marius, et Cinna, et Carbo, ut in bella etiam progrederentur civilia, causis iniquissimis suscepta, et crudeliter gesta crudeliusque finita; quas denique Sylla ipse, cuius

ponen horror? ¿Quién no confesará que entonces pereció aquella república?

2. ¿Por ventura por las costumbres de ciudadanos de tal calaña osarán, como suelen, aducir en defensa de sus dioses aquella sentencia virgiliana:

> Todos los dioses que sustentaban en pie aquel imperio, se fueron, abandonando sus templos y sus altares?

Lo primero, si es así, no tienen de qué quejarse de la religión cristiana, pretendiendo que por ella, ofendidos sus dioses, les han desamparado. Tiempo ha ya que sus antepasados con sus costumbres, como a moscas, espantaron a tan plebeyos y tan numerosos dioses de los altares de la ciudad. Pero ¿dónde se hallaba este enjambre de divinidades, cuando, mucho antes de corromperse las costumbres antiguas, los galos tomaron e incendiaron a Roma? En aquella ocasión, habiéndose apoderado los enemigos de toda la ciudad, sólo quedó el cerro Capitolino, y aun éste lo tomaran si, mientras los dioses dormían, no estuvieran en vela los gansos. Por este suceso a punto estuvo Roma de dar en la superstición de los egipcios, que daban culto a las bestias y a las aves, dedicando al ganso solemne festividad.

Mas no disputo al presente de estos males adventicios, más bien del cuerpo que del alma, y que vienen ocasionados por los enemigos o por otra calamidad. Ahora trato de la corrupción de las costumbres, que, decolorándose al principio paulatinamente y despeñándose luego de un modo torrentoso, causaron, permaneciendo erguidas las casas y los mu-

---

vitam, mores, facta, describente Sallustio aliisque historiae scriptoribus, quis non exhorreat? Quis illam rempublicam non tunc perisse fateatur?

2. An forte propter huiuscemodi civium mores Virgilianam illam sententiam, sicut solent, pro defensione suorum deorum opponere audebunt,

> Discessere omnes adytis arisque relictis
> Dî, quibus imperium hoc steterat?[15]

Primum si ita est, non habent cur querantur de religione christiana, quod hac offensi eos dii sui deseruerint: quoniam quidem maiores eorum iam pridem moribus suis ab Urbis altaribus tam multos ac minutos deos, tanquam muscas abegerunt. Sed tamen haec numinum turba ubi erat, cum longe antequam mores corrumperentur antiqui, a Gallis Roma capta et incensa est? an praesentes forte dormiebant? Tunc enim tota Urbe in hostium potestatem redacta, solus collis Capitolinus remanserat; qui etiam ipse caperetur, nisi saltem anseres diis dormientibus vigilarent. Unde pene in superstitionem Aegyptiorum bestias avesque colentium Roma deciderat, cum anseri solemnia celebrabant. Verum de his adventitiis, et corporis potius quam animi malis, quae vel ab hostibus vel alia clade accidunt, nondum interim disputo: nunc ago de labe morum, quibus primum paulatim decoloratis, deinde torrentis modo praecipitatis, tanta, quamvis in-

[15] *Aeneid.* 1.2 v.351-352.

ros, tal estrago en la república, que sus más autorizados escritores no dudaron en decir que entonces se consumó la perdición. Y, para que pereciese, muy bien hicieron los dioses «en huir, abandonando sus templos y sus altares», si la ciudad había menospreciado sus preceptos sobre el bien vivir y la justicia. Ahora pregunto: ¿cuáles fueron aquellos dioses, si no quisieron vivir con el pueblo que los adoraba, y al que, viviendo mal, no enseñaron a vivir bien?

CAPITULO XXIII

Las mudanzas de las cosas temporales no dependen de la asistencia u oposición de los demonios, sino del dictamen del verdadero Dios

1. ¿Qué más, si todavía parece que los asistieron para satisfacer sus cupididades y se demuestra que no les asistieron para refrenarlas? Estos ayudaron a Mario, hombre nuevo y plebeyo, cruelísimo conductor y promotor de guerras civiles, a que fuera cónsul siete veces y a que en su séptimo consulado acabase sus días, anciano ya, por que no cayera en manos de Sila, su inmediato futuro vencedor. Si para esto no le ayudaron sus dioses, no es baladí confesar que, sin tener propicios a los dioses, puede ser que alcance alguien esta felicidad temporal, por otra parte asaz deseada. No es baladí tampoco que hombres como Mario puedan ser colmados a despecho de los dioses y disfrutar de salud, fuerzas, riquezas, honores, dignidad y lon-

---

tegris tectis moenibusque, facta est ruina reipublicae, ut magni auctores eorum eam tunc amissam non dubitent dicere. Recte autem abscesserant, ut amitteretur, *omnes adytis arisque relictis dii*, si eorum de bona vita atque iustitia civitas praecepta contempserat. Nunc vero quales, quaeso, dii fuerunt, si noluerunt cum populo cultore suo vivere, quem male viventem non docuerant bene vivere?

CAPUT XXIII

Varietates rerum temporalium, non ex favore aut impugnatione daemonum, sed ex veri Dei pendere iudicio

1. Quid, quod etiam videntur eorum adfuisse cupiditatibus implendis, et ostenduntur non praefuisse refrenandis? Qui enim Marium, novum hominem et ignobilem, cruentissimum auctorem bellorum civilium atque gestorem, ut septies consul fieret adiuverunt, atque ut in septimo suo consulatu moreretur senex, nec in manus Syllae futuri mox victoris irrueret? Si enim ad haec eum dii eorum non iuverunt, non parum est quod fatentur etiam non propitiis diis suis posse accidere homini istam temporalem, quam nimis diligunt, tantam felicitatem; et posse homines, sicut fuit Marius, salute, viribus, opibus, honoribus, dignitate, longaevitate cumulari et

gevidad. Y que puedan también, como Régulo, estando en gracia con los dioses, padecer cautiverio, servidumbre, pobreza, vigilias, dolores, tormentos y muerte. Y si conceden que es así, en pocas palabras vienen a decir que no les aprovecha de nada y que les rinden culto en vano.

Porque, si insistieron en que el pueblo aprendiese las cosas más contrarias a las virtudes del alma y a la honestidad de la vida, cuyo galardón se debe esperar después de la muerte, y si en estos bienes transitorios y temporales ni pueden perjudicar a los que odian ni aprovechar a los que aman, ¿para qué les dan culto? ¿Para qué con tanto afán les importunan? ¿Por qué en los tiempos laboriosos y tristes murmuran, como si por enojo se hubieran retirado, y con denuestos inmerecidos lastiman la religión cristiana? Si, con todo, tienen en estas cosas poder de beneficiar o de dañar, ¿por qué en ellas favorecieron a Mario, siendo tan mal hombre, y no asistieron a Régulo, hombre tan bueno? ¿Acaso no demuestran con esto ser injustísimos y pésimos? Y si por esta razón se considera que deben ser más temidos y reverenciados, tampoco se les considere así, pues hállase que no les reverenció menos Régulo que Mario. Ni tampoco parezca que debe elegirse la vida peor porque se piensa que los dioses favorecieron más a Mario que a Régulo. Pues Metelo, el más alabado de los romanos, que tuvo cinco hijos consulares, fué dichoso aun en las cosas temporales, y Catilina, el más detestado de ellos, fué desdichado, agobiado de pobreza y derrocado en la guerra que encendió su maldad. Verdaderísima y certísima es la felicidad de que sobreabundan los buenos que adoran a Dios, que es el único que puede otorgarla.

---

perfrui, diis iratis: posse etiam homines, sicut fuit Regulus, captivitate, servitute, inopia, vigiliis, doloribus excruciari et emori, diis amicis. Quod si ita esse concedunt, compendio, nihil eos prodesse, et coli superfluo, confitentur. Nam si virtutibus animi et probitati vitae, cuius praemia post mortem speranda sunt, magis contraria ut populus disceret instituerunt; si nihil etiam in his transeuntibus et temporalibus bonis, vel eis quos oderunt nocent, vel eis quos diligunt prosunt: utquid coluntur? utquid tanto studio colendi requiruntur? Cur laboriosis tristibusque temporibus, tanquam offensi abscesserint, murmuratur; et propter eos christiana religio conviciis indignissimis laeditur? Si autem habent in his rebus, vel beneficii, vel maleficii potestatem; cur in eis adfuerunt pessimo viro Mario, et optimo Regulo defuerunt? An ex hoc ipsi intelliguntur iniustissimi et pessimi? Quod si propterea magis timendi et colendi putantur, neque hoc putentur: neque enim minus eos invenitur Regulus coluisse, quam Marius. Nec ideo vita pessima eligenda videatur, quia magis Mario quam Regulo dii favisse existimantur. Metellus enim, Romanorum laudatissimus, qui habuit quinque filios consulares, etiam rerum temporalium felix fuit; et Catilina pessimus, oppressus inopia et in bello sui sceleris prostratus infelix: et verissima atque certissima felicitate praepollent boni Deum colentes, a quo solo conferri potest.

2. Cuando las malas costumbres iban acabando con aquella república, sus dioses no hicieron nada por enderezarlas o corregirlas para que no se perdiese; antes prestaron su ayuda para depravarlas y corromperlas por que se despeñase. Y no se finjan buenos, como si, ofendidos por la iniquidad de los ciudadanos, se hubieran alejado. Cierto, allí estaban; se delatan, se les convence, ni pudieron ayudarles con preceptos ni encubrirlos con callar. Omito decir que los minturnenses [37], compadecidos, encomendaron a Mario a la diosa Marica [38] en un bosque consagrado a ella, por que tuviese buen suceso en todas las cosas. Y él, regresando incólume de aquella situación desesperada a la ciudad, acaudilló cruel su hueste fiera. En este trance, cuán sangrienta fué su victoria, cuán incivil y más implacable que la de cualquier enemigo, léanlo quienes quisieren en aquellos que la escribieron. Pero esto, como he dicho, lo paso por alto. No quiero atribuir a no sé qué diosa Marica la sangrienta felicidad de Mario, sino especialmente a la oculta Providencia de Dios para tapar la boca a éstos y librar de su error a aquellos que tratan este punto, no con apasionamiento, sino con prudencia y aviso. Pues, si tienen algún poder en estas cosas los demonios, tanto es cuanto les permite el oculto juicio del Todopoderoso. Y esto porque no hagamos gran estima de la dicha terrena, que hartas veces, como a Mario, se concede a los malos, ni la tengamos por mala viendo que gozan de ella, aun contra el querer de los demonios, muchos piadosos y buenos adoradores del único Dios verdadero. Ni creamos que se debe aplacar o temer por estos bienes o males de la tierra a tales inmundísimos espíritus. Porque, así como los hombres malos no pueden hacer en la tierra cuanto desearen, tampoco

---

2. Illa igitur respublica malis moribus cum periret, nihil dii eorum pro dirigendis vel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret, imo depravandis et corrumpendis addiderunt moribus, ut periret. Nec se bonos fingant, quod velut offensi civium iniquitate discesserint. Prorsus ibi erant; produntur, convincuntur: nec subvenire praecipiendo, nec latere tacendo potuerunt. Omitto quod Marius a miserantibus Minturnensibus Maricae deae in luco eius commendatus est, ut ei omnia prosperaret; et ex summa desperatione reversus incolumis, in Urbem duxit crudelem crudelis exercitum: ubi quam cruenta, quam incivilis, hostilique immanior eius victoria fuerit; eos qui scripserunt, legant qui volunt. Sed hoc, ut dixi, omitto: nec Maricae nescio cui tribuo Marii sanguineam felicitatem, sed occultae potius providentiae Dei ad istorum ora claudenda, eosque ab errore liberandos qui non studiis agunt, sed haec prudenter advertunt. Quia et si aliquid in his rebus daemones possunt, tantum possunt, quantum secreto Omnipotentis arbitrio permittuntur; ne magnipendamus terrenam felicitatem, quae, sicut Mario, malis etiam plerumque conceditur; nec eam rursus quasi malam arbitremur, cum ea multos etiam pios et bonos *unius Dei veri cultores, invitis daemonibus praepolluisse videamus*; nec eosdem immundissimos spiritus vel propter haec ipsa bona malave terrena propitiandos aut timendos existimemus. Quia sicut ipsi mali homines

ellos, sino en cuanto se lo consiente la ordenación de Aquel cuyos juicios nadie comprende plenamente ni nadie reprende con justicia.

CAPITULO XXIV

Hechos de Sila en los que aparecen los demonios como sus ayudadores

1. Cierto que al mismo Sila, cuyos tiempos fueron tales, que los pasados, cuyo reformador parecía ser, en comparación de los suyos, dejaron mucho que desear, al empujar sus huestes hacia la ciudad contra Mario, se le mostraron muy prósperos los augurios en la inmolación. Tanto es así, que Postumio, el arúspice, se comprometió a sufrir él sentencia capital si Sila, con la ayuda de los dioses, no llevaba a cabo lo que en su ánimo alentaba. Y ved cómo no se habían retirado los dioses, «abandonando sus templos y altares», cuando vaticinaban los sucesos futuros y no se preocupaban nada de la corrección del mismo Sila. Prometíanle en presagio ventura grande y no quebrantaban con amenazas su sórdida cupididad. Poco después, estando en Asia guerreando contra Mitrídates, le llegó por Lucio Ticio mensaje de Júpiter que vencería a Mitrídates. Y así sucedió. Más adelante, mientras maquinaba la vuelta a la Urbe y vengar con sangre hermana las injurias personales y las de sus amigos, un nuevo mensaje le llegó de Júpiter en manos de un oscuro soldadote de la legión sexta. En él, luego de traerle

---

in terra, sic etiam illi non omnia quae volent facere possunt, nisi quantum illius ordinatione sinuntur, cuius plene iudicia nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit.

CAPUT XXIV

De Syllanis actibus, quorum se daemones ostentaverunt adiutores

1. Sylla certe ipse, cuius tempora talia fuerunt, ut superiora, quorum vindex esse videbatur illorum comparatione quaererentur, cum primum ad Urbem contra Marium castra movisset, adeo laeta exta immolanti fuisse scribit Livius, ut custodiri se Postumius aruspex voluerit capitis supplicium subiturus, nisi ea quae in animo Sylla haberet, diis iuvantibus implevisset. Ecce non discesserant adytis arisque relictis dii, quando de rerum eventu praedicebant, nihilque de ipsius Syllae correctione curabant. Promittebant praesagiendo felicitatem magnam, nec malam cupiditatem minando frangebant. Deinde cum esset in Asia bellum Mithridaticum gerens, per Lucium Titium ei mandatum est a Iove, quod esset Mithridatem superaturus: et factum est. Ac postea molienti redire in Urbem, et suas amicorumque iniurias civili sanguine ulcisci, iterum mandatum est ab eodem Iove per militem quemdam legionis sextae, prius se de

a la recordación que antes le había anunciado la victoria sobre Mitrídates, prometía darle poder con que arrebatar de manos de los enemigos la república, no sin mucho derramamiento de sangre. Entonces, preguntado Sila qué forma había visto el soldado, y habiéndosela éste indicado, le vino a la memoria la que oyó antes de aquel que le había traído el mensaje de la victoria mitridática. ¿Qué respuesta darán a esta pregunta: por qué los dioses cuidaron de anunciar como faustos estos sucesos y ninguno de ellos curó de corregir a Sila, haciéndole saber los innumerables males que había de ocasionar con sus malvadas guerras civiles, capaces no sólo de deshonrar la república, sino de acabar con ella? En efecto, obvio es entender, como he dicho ya hartas veces, que son los demonios, y nos es conocido por las Sagradas Letras. Los hechos mismos demuestran con suficiencia que trabajan por que se les tenga y reverencie por dioses y por que se les hagan ofrendas que asocien con ellos a sus adoradores, para que tengan con ellos una misma y pésima causa ante el tribunal de Dios.

2. Después, en llegando Sila a Tarento y ofrecido allí un sacrificio, vió en la parte superior del hígado del becerro la semejanza de una corona de oro. Entonces Postumio, el arúspice, respondióle que aquello significaba una insigne victoria, y le mandó que sólo él comiera las entrañas de la víctima. De allí a poco rato, un siervo de un tal Lucio Poncio gritó en son de presagio: «Mensajero soy de Belona [39]; tuya es, Sila, la victoria». En seguida añadió que ardería el Capitolio. En diciendo esto, al instante se salió del campamento. Al día siguiente volvió más espiritado y dió voces que el Capitolio se había quemado. En realidad, el Capitolio había sido presa de las llamas. Esto para un demonio era fácil de antever y de anun-

---

Mithridate praenuntiasse victoriam, et tunc promittere daturum se potestatem, qua recuperaret ab inimicis rempublicam non sine multo sanguine. Tunc percontatus Sylla, quae forma militi visa fuerit; cum ille indicasset, eam recordatus est quam prius ab illo audierat, qui de Mithridatica victoria ab eodem mandata pertulerat. Quid hic responderi potest, quare dii curaverint velut felicia ista nuntiare, et nullus eorum curaverit Syllam monendo corrigere, mala tanta facturum scelestis armis civilibus, qualia non foedarent, sed auferrent omnino rempublicam? Nempe intelliguntur daemones, sicut saepe dixi, notumque nobis est in Litteris sacris, resque ipsae satis indicant, negotium suum agere, ut pro diis habeantur et colantur, et ea illis exhibeantur, quibus ii qui exhibent sociati, unam pessimam causam cum eis habeant in iudicio Dei.

2. Deinde cum venisset Tarentum Sylla, atque ibi sacrificasset, vidit in capite vitulini iecoris similitudinem coronae aureae. Tunc Postumius aruspex ille respondit, praeclaram ei significare victoriam, iussitque ut extis illis solus vesceretur. Postea parvo intervallo servus cuiusdam Lucii Pontii vaticinando clamavit: A Bellona nuntius venio; victoria tua est, Sylla. Deinde adiecit, arsurum esse Capitolium. Hoc cum dixisset, continuo egressus e castris, postera die concitatior reversus est, et Capitolium arsisse clamavit. Arserat autem revera Capitolium. Quod quidem daemoni

ciar con máxima celeridad. Me interesa, sobre todo, que adviertas lo que hace más a nuestro propósito, es a saber, bajo qué dioses desean estar quienes blasfeman del Salvador, que exime las voluntades de los fieles de la servidumbre de los demonios. Dió voces el hombre aquel en son de vaticinio: «¡Tuya es, Sila, la victoria!» Y, por que se creyese que lo gritaba por inspiración divina, anunció también algo rayano a suceder y que luego al punto sucedió lejos de donde hablaba aquel por quien hablaba el espíritu. Empero, no exclamó: «Abstente, Sila, de crímenes». Cometiólos allí increíblemente horrendos el vencedor, a quien en el hígado del becerro, como clarísimo prenuncio de su victoria, apareció una corona de oro. Y si semejantes señales acostumbran a darlas los dioses buenos y no los impíos demonios, sin duda que en las entrañas de las víctimas aparecerían pronósticos de futuros males abominables y nocivos en extremo para Sila. Ni aquella victoria fué de tanto provecho para su dignidad cuanto fué de daño para su cupididad. Ella hizo que, anhelante de cosas inmoderadas y engreído y despeñado por las prósperas, perdiese él más en sus costumbres que los enemigos en sus cuerpos. Esto, triste en verdad y en verdad digno de lástima, no lo anunciaban aquellos dioses ni en las entrañas de las víctimas, ni con agüeros, ni con ningún sueño ni suerte alguna de adivinación. Es que temían más su enmienda que su vencimiento. Más aún, trabajaban lo indecible por que el glorioso vencedor de sus ciudadanos se rindiera vencido y cautivo a sus nefandos vicios y por ellos mucho más estrechamente tiranizado de los mismos demonios.

---

et praevidere facile fuit, et celerrime nuntiare. Illud sane intende, quod ad causam maxime pertinet, sub qualibus diis esse cupiant qui blasphemant Salvatorem voluntates fidelium a dominatu daemonum liberantem. Clamavit homo vaticinando, Victoria tua est, Sylla; atque ut id divino spiritu clamare crederetur, nuntiavit etiam aliquid et prope futurum et mox factum, unde longe aberat per quem ille spiritus loquebatur: non tamen clamavit, Ab sceleribus parce, Sylla; quae illic victor tam horrenda commisit, cui corona aurea ipsius victoriae illustrissimum signum in vitulino iecore apparuit. Qualia signa si dii iusti dare solerent, ac non daemones impii, profecto illis extis nefaria potius atque ipsi Syllae graviter noxia mala futura monstrarent. Neque enim eius dignitati tantum profuit illa victoria, quantum nocuit cupiditati; qua factum est ut immoderatis inhians, et secundis rebus elatus ac praecipitatus, magis ipse periret in moribus, quam inimicos in corporibus perderet. Haec illi dii vere tristia vereque lugenda, non extis, non auguriis, non cuiusquam somnio vel vaticinio praenuntiabant. Magis enim timebant ne corrigeretur, quam ne vinceretur. Imo satis agebant, ut victor civium gloriosus, victus atque captivus nefandis vitiis, et per haec ipsis etiam daemonibus multo obstrictius subderetur.

CAPITULO XXV

EN QUÉ GRADO LOS MALIGNOS ESPÍRITUS INCITAN A LOS HOMBRES A LA MALDAD, INTERPONIENDO SU EJEMPLO, A GUISA DE AUTORIDAD DIVINA, PARA QUE COMETAN SUS BELLAQUERÍAS

1. Por todo esto, ¿quién no entiende, quién no ve, si ya no es el que eligió con preferencia imitar a tales dioses a separarse, con la gracia divina, de su compañía, cuánto se afanan estos malignos espíritus para acreditar con su ejemplo, a guisa de autoridad divina, sus bellaquerías? Esto se evidenció cuando en una espaciosa llanura de Campania, donde no mucho después se debatieron en una nefaria pelea las tropas civiles, les vieron pelear a ellos entre sí. Oyéronse primeramente allí grandes ruidos, y luego muchos refirieron haber visto por algunos días allí dos ejércitos en lucha. En finalizando la batalla, hallaron huellas como de hombres y de caballos, en tal proporción como era de esperar de semejante encuentro [40]. Si, pues, es verdad que los dioses pelearon entre sí, ya se exculpan las guerras civiles de los hombres. Mas pondérese cuál sea la malicia o miseria de tales dioses. Si fingieron haber batallado, ¿qué otra cosa hicieron sino que a los romanos, debatiéndose en guerras civiles, pareciera que no cometían ningún crimen, pues seguían el ejemplo de los dioses? Se habían entablado ya las guerras civiles y a ellas había precedido el estrago execrable de algunos nefandos choques. A muchos había excitado ya

---

CAPUT XXV

QUANTUM MALIGNI SPIRITUS AD FLAGITIA INCITENT HOMINES, CUM IN COMMITTENDIS SCELERIBUS QUASI DIVINAM EXEMPLI SUI INTERPONUNT AUCTORITATEM

1. Illinc vero quis non intelligat, quis non videat, nisi qui tales deos imitari magis elegit, quam divina gratia ab eorum societate separari, quantum moliantur maligni isti spiritus exemplo suo velut divinam auctoritatem praebere sceleribus, quod etiam in quadam Campaniae lata planitie, ubi non multo post civiles acies nefario praelio conflixerunt, ipsi inter se prius pugnare visi sunt? Namque ibi auditi sunt primum ingentes fragores: moxque multi se vidisse nuntiarunt per aliquot dies duas acies praeliari. Quae pugna ubi destitit, vestigia quoque velut hominum et equorum, quanta de illa conflictatione exprimi poterant, invenerunt. Si ergo veraciter inter se numina pugnaverunt, iam bella civilia excusantur humana; consideretur tamen quae sit talium deorum vel malitia, vel miseria: si autem se pugnasse finxerunt, quid aliud egerunt, nisi ut sibi Romani bellando civiliter, tanquam deorum exemplo nullam nefas admittere viderentur? Iam enim coeperant bella civilia, et aliquot ne-

a curiosidad el caso de un soldado que, despojando a un muerto, en descubriendo a un cadáver, identificó a un hermano suyo. Entonces, detestando las discordias civiles, se unió al cuerpo de su hermano, dándose allí mismo la muerte [41]. Por que no les pesase de tamaña maldad, sino para que más y más se enardeciese la pasión abominable de las armas, estos dañinos demonios, a quienes ellos, imaginándose que eran dioses, pensaban que se les debía culto y veneración, tuvieron a bien aparecerse a los hombres luchando entre sí. El fin que perseguían era que el amor apasionado de la patria no recelase imitar tales encuentros, sino que la humana bellaquería encontrase una causa excusante en el ejemplo divino. Con esta misma astucia, mandaron estos malignos espíritus que se les dedicasen y consagrasen los juegos histriónicos, de los que ya he hablado largamente. En ellos se han celebrado tantas ruindades de los dioses con cantos y representaciones, que tanto quien creyere que han hecho tales cosas como quien no lo creyere, viendo que gustaba a los dioses el que se les exhibiesen tales hazañas, los imitara confiado. Y por que nadie pensase, cuando los poetas cuentan las luchas de los dioses entre sí, que habían escrito contra los dioses antes baldones que algo digno de ellos, ellos mismos confirmaron los cármenes de los poetas. Para ello mostraron a los ojos humanos sus peleas no solamente por medio de los cómicos en el teatro, sino también por sí mismos en el campo.

2. Nos hemos visto obligados a decir esto porque, con la inmoralidad de sus ciudadanos, sus mismos historiadores no han dudado en decir y declarar que la república romana estaba perdida y era inexistente ya antes de la venida de Jesucristo,

---

fandorum praeliorum strages exsecranda praecesserat: iam multos moverat quod miles quidam, dum occiso spolia detraheret, fratrem nudato cadavere agnovit, ac detestatus bella civilia, se ipsum ibi perimens fraterno corpori adiunxit. Ut ergo tanti huius mali minime taederet, sed armorum scelestorum magis magisque ardor incresceret, noxii daemones, quos illi deos putantes colendos et venerandos arbitrabantur, inter se pugnantes hominibus apparere voluerunt; ne imitari tales pugnas civica trepidaret affectio, sed potius humanum scelus divino excusaretur exemplo. Hac astutia maligni spiritus etiam ludos, unde multa iam dixi, scenicos sibi dicari sacrarique iusserunt: ubi deorum tanta flagitia theatricis canticis atque fabularum actionibus celebrata, et quisquis eos talia fecisse crederet, et quisquis non crederet, sed tamen illos libentissime sibi talia velle exhiberi cerneret, securus imitaretur. Ne quis itaque existimaret in deos convicia potius, quam eis dignum aliquid scriptitasse, ubicumque illos inter se pugnasse poetae commemorarunt; ipsi ad decipiendos homines poetarum carmina firmaverunt, pugnas videlicet suas non solum per scenicos in theatro, verum etiam per se ipsos in campo humanis oculis exhibentes.

2. Haec dicere compulsi sumus, quoniam pessimis moribus civium Romanam rempublicam iam antea perditam fuisse, nullamque remansisse ante adventum Domini nostri Iesu Christi, auctores eorum dicere et scri-

nuestro Señor. Esta perdición no la imputan a sus dioses, y hacen responsable a nuestro Cristo de los males transitorios, con los cuales los buenos, ni vivos ni muertos, se pueden perder. Es un contrasentido, sabiendo que nuestro Cristo menudea en preceptos en favor de las buenas costumbres y contra las malas, al paso que sus dioses con ninguno de tales preceptos hicieron cosa con el pueblo que los adoraba por que no pereciese la república. Al contrario, corrompiendo las mismas costumbres con la autoridad de su mal ejemplo, hicieron que pereciese.

Yo pienso que nadie osará ya decir que se perdió entonces porque, «abandonando nuestros templos y altares, los dioses se alejaron», como amigos de las virtudes, ofendidos de los vicios de los hombres. Por tantas señales de las entrañas de las víctimas, de agüeros y de vaticinios, con los que complacíanse tanto en jactarse y estimarse como conocedores del futuro y ayudadores en las batallas, quedan convictos de su presencia. Si de veras se hubieran ausentado, con menos furia se enardecieran los romanos en las guerras civiles con sus cupididades que con sus instigaciones.

---

bere minime dubitarunt. Quam perditionem diis suis non imputant, qui mala transitoria, quibus boni, seu vivant, seu moriantur, perire non possunt, Christo nostro imputant: cum Christus noster tanta frequentet pro moribus optimis praecepta contra perditos mores; dii vero ipsorum nullis talibus praeceptis egerint aliquid cum suo cultore populo, pro illa republica, ne periret; imo eosdem mores velut suis exemplis auctoritate noxia corrumpendo, egerunt potius ut periret. Quam non ideo tunc periisse quisquam, ut arbitror iam dicere audebit, quia

Discessere omnes adytis arisque relictis
Dî,

velut amici virtutibus, cum vitiis hominum offenderentur: quia tot signis extorum, auguriorum, vaticiniorum quibus se tanquam praescios futurorum adiutoresque praeliorum iactare et commendare gestiebant, convincuntur fuisse praesentes: qui si vere abscessissent, mitius Romani in bella civilia suis cupiditatibus quam illorum instigationibus exarsissent

CAPITULO XXVI

Consejos secretos de los dioses tocantes a las buenas costumbres, mientras que públicamente se aprendían en sus solemnidades todo género de maldades

1. Siendo ello así, y habiéndose paladina y abiertamente manifestado torpezas en mezcolanza con crueldades, vergüenzas y crímenes de los dioses, reales o fingidos, y pidiendo ellos y enojándose, si no lo hacían, que se les consagrasen y dedicasen en solemnidades ciertas y establecidas, exhibiéndolo en los teatros a la vista de todos, como ofreciéndoles un ejemplo para su imitación, pregunto: ¿Cómo es que esos mismos demonios, que, en medio de semejantes torpezas, confiesan ser espíritus inmundos, que con sus bellaquerías y maldades, ciertas o simuladas, y con su celebración, demandada a los disolutos y arrancada por la fuerza a los honestos, se declaran autores de la vida licenciosa y torpe? ¿Cómo es, repito, que refieren que en sus templos y en sus secretos retiros dictan algunos sanos preceptos sobre la moralidad a determinadas personas a ellos consagradas como a elegidos? [42]. Si ello es así, razón suficiente hay para apreciar y convencerse de ésta como de la más refinada malicia de esos dañinos espíritus. Tanta es la fuerza de la bondad y de la castidad, que todo o casi todo ser humano siente esta alabanza y jamás está tan averiado de la torpeza, que haya perdido por completo el sentido de la honestidad. Por lo cual, si la malignidad de los demonios no se transfigurara

CAPUT XXVI

De secretis daemonum monitis, quae pertinebant ad bonos mores, cum palam in sacris eorum omnis nequitia disceretur

1. Quae cum ita sint, cum palam aperteque turpitudines crudelitatibus mixtae, opprobria numinum et crimina, sive prodita, sive conficta, ipsis exposcentibus, et nisi fieret irascentibus, etiam certis et statis solemnitatibus consecrata illis et dedicata claruerint, atque ad omnium oculos, ut imitanda proponerentur, spectanda processerint: quid est, quod iidem ipsi daemones, qui se huiuscemodi voluptatibus immundos spiritus esse confitentur, qui suis flagitiis et facinoribus, sive indicatis, sive simulatis, eorumque sibi celebratione petita ab impudentibus, extorta a pudentibus, auctores se vitae scelestae immundaeque testantur; perhibentur tamen in adytis suis secretisque penetralibus dare quaedam bona praecepta de moribus, quibusdam velut electis sacratis suis? Quod si ita est, hoc ipso callidior advertenda est et convincenda malitia spirituum noxiorum. Tanta enim vis est probitatis et castitatis, ut omnis vel pene omnis eius laude moveatur humana natura, nec usque adeo sit turpitudine vitiosa, ut totum amittat sensum honestatis. Proinde malignitas daemonum, nisi alicubi se, quemadmodum scriptum in nostris Litteris novimus, transfiguret in ange-

en parte alguna, como está escrito en nuestras Escrituras, en ángeles de luz, no realizaría su negocio de seducción. Así es cómo afuera, en los oídos de todos, resuena con archiconocido estrépito la impura impiedad, y adentro, apenas en los de unos cuantos, suena la simulada castidad. A lo vergonzoso se da publicidad, y a lo loable, clandestinidad. El decoro es latente, y el desdoro, patente. El mal que se practica convoca a todos como espectadores; en cambio, el bien que se predica, apenas encuentra unos pocos como auditores. Como si la honestidad ocasionara sonrojo y la deshonestidad gloria [43]. Pero ¿dónde se hace esto sino en los templos de los demonios? ¿Dónde sino en las posadas del engaño? Aquello se hace por enredar a los más honestos, que son pocos, y esto, por que los más, que son los disolutos, no se enmienden.

2. Dónde y cuándo aprendían los consagrados a Celeste [44] los preceptos sobre la castidad, no lo sabemos. Con todo, la veíamos delante del mismo templo donde contemplábamos todos cuantos allí concurríamos puesto aquel otro simulacro, y donde, acomodándose cada uno como podía, contemplábamos sobreexcitados los juegos que se representaban, mirando alternativamente de un lado la pompa de las rameras y del otro la virgen diosa. Veíamos, además, que a ella se la adoraba humildemente y ante ella se representaban tales torpezas. Jamás vimos allí representaciones pudorosas, jamás actora alguna pudibunda. Todo cumplía allí sus oficios de obscenidad. Sabíase lo que agradaba a la virginal diosa y se representaba aquello que la matrona más instruída llevase del templo a su casa. No faltaban algunas más pundonorosas que apartaban su rostro de los impuros meneos de los histriones y aprendían aquel arte de obscenidad mirando a hurtadillas. Ruborizábanse, en efecto, de

los lucis [16], non implet negotium deceptionis. Foris itaque populis celeberrimo strepitu impietas impura circumsonat, et intus paucis castitas simulata vix sonat: praebentur propatula pudendis, et secreta laudandis: decus latet, et dedecus patet: quod malum geritur, omnes convocat spectatores; quod bonum dicitur, vix aliquos invenit auditores: tanquam honesta erubescenda sint, et inhonesta glorianda. Sed ubi hoc, nisi in daemonum templis? ubi, nisi in fallaciae diversoriis? Illud enim fit, ut honestiores, qui pauci sunt, capiantur: hoc autem, ne plures, qui sunt turpissimi, corrigantur.

2. Ubi et quando sacrati Caelestis audiebant castitatis praecepta, nescimus: ante ipsum tamen delubrum, ubi simulacrum illud locatum conspiciebamus, universi undique confluentes, et ubi quisque poterat stantes, ludos qui agebantur intentissimi spectabamus, intuentes alternante conspectu, hinc meretriciam pompam, illinc virginem deam: illam suppliciter adorari, ante illam turpia celebrari: non ibi pudibundos mimos, nullam verecundiorem scenicam vidimus: cuncta obscenitatis implebantur officia. Sciebatur virginali numini quid placeret, et exhibebatur quod de templo domum matrona doctior reportaret. Nonnullae pudentiores avertebant faciem ab impuris motibus scenicorum, et artem flagitii furtiva intentione

[16] 2 Cor. II,14.

los hombres y no osaban mirar a cara descubierta los ademanes impúdicos. Pero mucho menos osaban condenar con castidad de corazón las sacras ceremonias de aquella que veneraban [45]. Esto se representaba públicamente en el templo, para que se aprendiese aquello para lo cual se buscaba aun en casa lo más secreto. Y con sobrada admiración, por cierto, del pudor de los mortales, si es que allí quedaba alguno, de que los hombres no cometieran libremente las humanas lubricidades que religiosamente aprendían delante de los dioses, que iban a enojarse si no curaban de representárselo. ¿Qué otro espíritu, con oculto instinto, agitando las mentes más malvadas, no sólo insta a la comisión de adulterios, sino que se apacienta con los cometidos? ¿Qué otro espíritu sino el que se huelga en ceremonias tales, colocando en los templos simulacros de los demonios, amando en los juegos los simulacros de los vicios, susurrando en secreto palabras de justicia para seducir a los pocos buenos y frecuentando en público las invitaciones de la maldad para enseñorearse de los malos, que carecen de número?

CAPITULO XXVII

Con cuánto menoscabo de la moralidad pública hayan los romanos consagrado a sus dioses, por aplacarles, las torpezas de los juegos

Tulio, varón grave y pretendido filósofo, futuro edil, exclamaba en el foro que uno de los deberes de su magistratura era el de aplacar a la madre Flora [46] con la celebración de los juegos. Estos juegos solían celebrarse con tanta mayor devoción cuanto con mayor torpeza. En otro lugar, siendo ya cónsul, constituída la ciudad en la más apurada situación, dice que se habían celebrado juegos durante diez días y que no se había dejado nada por hacer para aplacar a los dioses. ¡Como si no fuera mejor irritar a semejantes divinidades con el comedimiento que aplacarlas con el libertinaje, y provocarlas a la enemistad mediante la modestia que amansarlas con tamaña disolución! No iba a dañarles tanto, por más atroz que fuera la inhumanidad de los hombres por los que se les aplacaba, como les dañaban los dioses mismos cuando con tan feos vicios se les amansaba. La razón es que, por apartar lo que se temía del enemigo en el cuerpo, de tal modo se granjeaba la amistad de los dioses, que arruinaba la virtud en las mentes. Y estos dioses no se aprestarían a la defensa contra los que combatían los muros sin hacerse antes expugnadores de las buenas costumbres. Este aplacamiento de tales divinidades, deshonestísimo, impurísimo, impudentísimo, disolutísimo, torpísimo, a cuyos actores la loable índole de la virtud romana privó de honor, removió de su tribu, reconoció por torpes y declaró infames; este aplacamiento, digo, de semejantes dioses, digno de vergüenza, de aversión y de detestación para la religión verdadera; estas fábulas repugnantes y vituperables, estos actos ignominiosos de los dioses, malvada y torpemente cometidos y más malvada y torpemente aún representados, aprendíalos la ciudad toda por los ojos y por los oídos. Veía que estos hechos eran del agrado de los dioses, y por ello creía que no solamente debían serles exhibidos, sino también que debían ser imitados.

---

discebant. Hominibus namque verecundabantur, ne auderent impudicos gestus ore libero cernere; sed multo minus audebant sacra eius, quam venerabantur, casto corde damnare. Hoc tamen palam discendum praebebatur in templo, ad quod perpetrandum saltem secretum quaerebatur in domo: mirante nimium (si ullus ibi erat) pudore mortalium, quod humana flagitia non libere homines committerent, quae apud deos etiam religiose discerent, iratos habituri, nisi etiam exhibere curarent. Quis enim alius spiritus occulto instinctu nequissimas agitans mentes, et instat faciendis adulteriis, et pascitur factis, nisi qui etiam sacris talibus oblectatur, constituens in templis simulacra daemonum, amans in ludis simulacra vitiorum; susurrans in occulto verba iustitiae ad decipiendos etiam paucos bonos, frequentans in aperto invitamenta nequitiae ad possidendos innumerabiles malos?

CAPUT XXVII

Quanta eversione publicae disciplinae Romani diis suis placandis sacraverint obscena ludorum

Vir gravis et philosophaster Tullius aedilis futurus, clamabat in auribus civitatis, inter caetera sui magistratus officia sibi Floram matrem ludorum celebritate placandam: qui ludi tanto devotius, quanto turpius celebrari solent. Dicit alio loco iam consul in extremis periculis civitatis, et ludos per decem dies factos, neque rem ullam quae ad placandos deos pertineret, praetermissam: quasi non satius erat tales deos irritare temperantia, quam placare luxuria; et eos honestate etiam ad inimicitias provocare, quam tanta deformitate lenire. Neque enim gravius fuerant quamlibet crudelissima immanitate nocituri homines, propter quos placabantur, quam nocebant ipsi, cum vitiositate foedissima placarentur: quandoquidem ut averteretur quod metuebatur ab hoste in corporibus, eo modo dii conciliabantur, quo virtus debellaretur in mentibus; qui non opponerentur defensores oppugnatoribus moenium, nisi prius fierent expugnatores morum bonorum. Hanc talium numinum placationem petulantissimam, impurissimam, impudentissimam, nequissimam, immundissimam, cuius actores laudanda Romanae virtutis indoles honore privavit, tribu movit, agnovit turpes, fecit infames; hanc, inquam, pudendam, veraeque religioni aversandam et detestandam talium numinum placationem, has fabulas in deos illecebrosas atque criminosas, haec ignominiosa deorum facta vel scelerate turpiterque commissa, vel sceleratius turpiusque conficta, oculis et auribus publicis civitas tota discebat: haec commissa numinibus placere cernebat; et ideo non solum illis exhibenda, sed sibi quoque imi-

Pero no veía aquel no sé qué de bueno y de honesto que a tan pocos y tan en secreto se les decía (si es que se les decía) cuyo conocimiento, al parecer, se recelaba más que su ejecución.

CAPITULO XXVIII

Salubridad de la religión cristiana

Quéjanse y murmuran los malos y los ingratos y aquellos que están más profunda y estrechamente poseídos por aquel nefario espíritu, de que por el nombre de Cristo se ven los hombres libres del yugo tartáreo de las inmundísimas potestades y de su compañía penal. Quéjanse también de que de la noche de la más perniciosa impiedad son transferidos a la luz de la piedad salubérrima, porque los pueblos acuden a las iglesias con casta diligencia y con honesta separación de hombres y mujeres. Aquí oyen, cuanto cumple, que vivan bien en el tiempo para merecer vivir, después de esta vida, bienaventurada y eternamente; aquí la santa Escritura y la doctrina de justicia resuenan desde el púlpito a vista de todos, de modo que quienes la practican la oigan para el premio, y los que no la actúan la oigan para condenación. Adonde, aunque vienen algunos que hacen mofa de tales preceptos, o con una repentina mudanza deponen su insolencia o la refrenan por miedo o por pudor. No se les propone allí cosa torpe o mala para que la presencien o imiten. Allí o se les enseñan los preceptos del verdadero Dios, o se les narran sus maravillas, o se enaltecen sus dones, o se suplican sus mercedes.

---

tanda credebat: non illud nescio quid velut bonum et honestum, quod tam paucis et tam occulte dicebatur (si tamen dicebatur), ut magis ne innotesceret, quam ne non fieret, timeretur.

CAPUT XXVIII

De Christianae religionis salubritate

Ab istarum immundissimarum potestatum tartareo iugo et societate poenali erui per Christi nomen homines, et in lucem saluberrimae pietatis ab illa perniciosissimae impietatis nocte transferri, queruntur et murmurant iniqui et ingrati, et illo nefario spiritu altius obstrictiusque possessi, quia populi confluunt ad ecclesias casta celebritate, honesta utriusque sexus discretione: ubi audiant quam bene hic ad tempus vivere debeant, ut post hanc vitam beate semperque vivere mereantur; ubi sancta Scriptura iustitiaeque doctrina de superiore loco in conspectu omnium personante, et qui faciunt, audiant ad praemium; et qui non faciunt, audiant ad iudicium. Quo etsi veniunt quidam talium praeceptorum irrisores, omnis eorum petulantia aut repentina immutatione deponitur, aut timore vel pudore comprimitur. Nihil enim eis turpe ac flagitiosum spectandum imitandumque proponitur, ubi veri Dei aut praecepta insinuantur, aut miracula narrantur, aut dona laudantur, aut beneficia postulantur.

CAPITULO XXIX

Exhortación a los romanos sobre el deber de renunciar al culto de los dioses

1. Concreta en esto tu deseo, *¡oh noble naturaleza romana, oh progenie de los Régulos, de los Escévolas, de los Escipiones, de los Fabricios!*; *concreta en esto tu ambición* y *hazte* cargo de las diferencias entre esto y aquella torpísima vanidad y falacísima malicia de los demonios. Si algo en ti naturalmente despunta como digno de loa, no se acendra ni se perfecciona sino con la verdadera piedad. Sólo con la impiedad se estraga y se siente su castigo. Elige desde ahora tu camino, a fin de que puedas tener una gloria verdadera, no en ti, sino en Dios. Un tiempo no te faltó la gloria mundana, pero, por oculto juicio de la divina Providencia, te faltó la verdadera religión a escoger. ¡Despierta! ¡Es de día! Despiértate, como se han despertado algunos de los tuyos, de cuya perfecta virtud y de cuyos padecimientos por la fe nos gloriamos. Esos, combatiendo contra los irreconciliables poderes hostiles, venciéndolos con su muerte valerosa y con su sangre, nos dieron esta patria.

Nosotros te invitamos, nosotros te exhortamos a venir a esta patria, para que te cuentes en el número de sus ciudadanos, cuyo asilo es, en cierto modo, la verdadera remisión de los pecados [47]. No prestes oídos a los que degeneran de ti. Son detractores de Cristo y de los cristianos y acusadores de estos tiempos como calamitosos. Es que buscan tiempos en que

---

CAPUT XXIX

De abiiciendo cultu deorum cohortatio ad Romanos

1. Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum: haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discerne. Si quid in te laudabile naturaliter eminet, nonnisi vera pietate purgatur atque perficitur; impietate autem disperditur et punitur. Nunc iam elige quid sequaris, ut non in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis. Tunc enim tibi gloria popularis adfuit, sed occulto iudicio divinae providentiae vera religio, quam eligeres, defuit. Expergiscere, dies est; sicut experrecta es in quibusdam, de quorum virtute perfecta, et pro fide vera etiam passionibus gloriamur, qui usquequaque adversus potestates inimicissimas confligentes, easque fortiter moriendo vincentes, sanguine nobis hanc patriam peperere suo. Ad quam patriam te invitamus, et exhortamur ut eius adiiciaris numero civium, cuius quodammodo asylum est vera remissio peccatorum. Non audias degeneres tuos Christo Christianisve detrahentes, et accusantes velut tempora mala, cum quaerant tempora quibus non sit quieta vita, sed potius secura nequitia. Haec

la vida no sea ya pacífica, sino más bien segura la malicia. Un tiempo semejante jamás lo quisiste tú, ni siquiera para tu patria terrena. Ahora vuélvete hacia la patria celeste. Por ella trabajarás muy poco y en ella tendrás un reino eterno y verdadero. Allí no encontrarás ni el fuego de Vesta [48] ni la piedra del Capitolio [49], sino a Dios, uno y verdadero,

que no señalará límites a tu poder ni a la duración de tu imperio.

2. ¡No andes a caza de dioses falsos y falaces! ¡Desprécialos y deséchalos, elevándote a la verdadera libertad! No son dioses, son espíritus malignos, para quienes tu eterna felicidad es un suplicio. No parece que Juno envidió tanto sus alcázares romanos a los troyanos, de quienes provienes, como estos demonios, que tú te obstinas en creer dioses, envidian sus eternales moradas a todo el linaje humano. Tú misma no te quedaste en menos al juzgarles como tales, cuando los aplacaste con juegos y quisiste tener por infames aquellos hombres por cuyo medio los celebraste.

Consiente en asegurar tu libertad contra esos inmundos espíritus que han colocado sobre tu cuello el yugo de su ignominia para consagrársela a sí y celebrarla en su honra. A los intérpretes de los crímenes divinos los excluiste de tus honores. Suplica, pues, al Dios verdadero que aparte de ti aquellos dioses que se regodean en sus propias bellaquerías, ora sean verdaderas, que es el colmo de la ignominia; ora sean falsas, que es el colmo de la malicia. Bien está que tú por propia voluntad no quisieras dar el derecho de ciudadanía a los histriones y comediantes. ¡Acaba de abrir tus ojos! La Majestad divina no se aplaca con las artes que empañan la dignidad humana.

¿Cómo, pues, piensas incluir en el número de las santas potestades del cielo a unos dioses que se satisfacen en semejantes agasajos, luego de haber pensado que los hombres por quienes les dedicas tales obsequios no debían contarse en el número de cualesquiera ciudadanos romanos? La ciudad soberana es incomparablemente más luminosa. En ella, la victoria es la verdad, el honor es la santidad, la paz es la felicidad y la vida es la eternidad. Esta no tiene ciertamente en su sociedad tales dioses, desde el momento que tú te avergonzaste de tener tales hombres en la tuya. Evita, pues, la comunión con los demonios si quieres llegar a la ciudad bienaventurada. Es una indignidad que personas honestas rindan culto a quienes aplacan personas torpes. Que éstos sean alejados de tu piedad por medio de la regeneración cristiana tan lejos como lo fueron aquéllos de tu dignidad por medio de la nota censoria.

Un punto queda por tocar, el que se refiere a los bienes carnales, que solos los malos quieren gozar, y de los males carnales, que son los únicos que no quieren padecer. Los demonios ni aun sobre éstos tienen el poder que se piensan, y aun cuando lo tuvieren, deberíamos despreciarlos antes que adorarlos por ellos, y, adorándolos, no poder alcanzar los bienes que nos envidian. Luego veremos, por poner fin aquí a este libro, que ni aun en esto tienen la influencia que se imaginan quienes sostienen que en razón de ellos cumple adorarlos.

---

tibi nunquam nec pro terrena patria placuerunt. Nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis, et in ea veraciter semperque regnabis. Illic enim tibi non Vestalis focus, non lapis Capitolinus, sed Deus unus et verus

Nec metas rerum, nec tempora ponet,
Imperium sine fine dabit [17].

2. Noli deos falsos fallacesque requirere; abiice potius atque contemne, in veram emicans libertatem. Non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus aeterna tua felicitas poena est. Non tam Iuno Troianis, a quibus carnalem originem ducis, arces videtur invidisse Romanas, quam isti daemones, quos adhuc deos putas, omni generi hominum sedes invident sempiternas. Et tu ipsa non parva ex parte de talibus iudicasti, quando ludis eos placasti, et per quos homines eosdem ludos fecisti, infames esse voluisti. Patere asseri libertatem tuam adversus immundos spiritus, qui tuis cervicibus imposuerant sacrandam sibi et celebrandam ignominiam suam. Actores criminum divinorum removisti ab honoribus tuis: supplica Deo vero, ut a te removeat illos deos, qui delectantur criminibus suis, seu veris, quos ignominiosissimum est; seu falsis, quod malitiosissimum est. Bene, quod tua sponte histrionibus et scenicis societatem civitatis patere noluisti; evigila plenius: nullo modo his artibus placatur divina maiestas, quibus humana dignitas inquinatur. Quo igitur pacto deos, qui talibus delectantur obsequiis, haberi putas in numero sanctarum caelestium potestatum; cum homines per quos eadem aguntur obsequia, non putasti habendos in numero qualiumcumque civium Romanorum? Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria, veritas; ubi dignitas, sanctitas; ubi pax, felicitas; ubi vita, aeternitas. Multo minus habet in sua societate tales deos, si tu in tua tales homines habere erubuisti. Proinde si ad beatam pervenire desideras civitatem, devita daemonum societatem. Indigne ab honestis coluntur, qui per turpes placantur. Sic isti a tua pietate removeantur purgatione christiana, quomodo illi a tua dignitate remoti sunt notatione censoria. De bonis autem carnalibus, quibus solis mali perfrui volunt, et de malis carnalibus, quae sola perpeti nolunt, quod neque in his habeant, quam putantur habere isti daemones, potestatem; quanquam si haberent, deberemus potius etiam ista contemnere, quam propter ista illos colere, et eos colendo ad illa, quae nobis invident, pervenire non posse: tamen nec in istis eos hoc valere, quod hi putant, qui propter haec eos coli oportere contendunt, deinceps videbimus, ut hic sit huius voluminis modus.

[17] *Aeneid.* l.1 v.278-279

NOTAS AL LIBRO II

[1] Este mismo proverbio lo enuncia más ampliamente en la Enarración al salmo 81 (n.1). Significa este aforismo que cualquier cosa desagradable que ocurriera se la imputaban a los cristianos. Ya Tertuliano lo había expresado, aunque con otros términos.

[2] Recuerda esto en el libro III de las *Confesiones* (c.2 n.2): *Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei.* En el capítulo 7, n.11s. del libro VI, vuelve otra vez a recordarlo. La experiencia le había enseñado lo nefando y horrendo que se representaba en aquellos lugares de libertinaje y obscenidad. Ahora no podían argüirle por ese flanco, porque de ese pie no cojeaba Agustín.

[3] Riber, siguiendo a Vives, ha traducido la *celeste Berecintia.* En realidad creemos que son dos diosas distintas, y así lo hemos supuesto siguiendo a Leonardo Coqueo. La diosa Celeste, virgen, es la que se veneraba en Africa principalmente: *Cada provincia y cada ciudad tiene su Dios, como Africa a Celeste (Apologético* c.24). Coqueo da una larga fila de citas para probar la autenticidad de esta diosa, es decir, para probar que se diferencia de Berecintia. Esta es llamada por otro nombre Cibeles, Rea; es la madre de los dioses y, por tanto, no virgen, como la diosa Celeste. Véase el comentario de Leonardo Coqueo y de Luis Vives a este pasaje.

[4] El pudor natural así lo exigía. Las acciones y los meneos que ante la bella diosa se exhibían eran torpes y susceptibles de avergonzar al más desvergonzado mozalbete, y, sin embargo, todo el público se acordonaba en torno a aquellos misterios. Agustín extrae de aquí un argumento para negar que los dioses pudieran dar normas de moralidad, puesto que pedían de sus adoradores tales desmanes.

[5] Vives hace derivar la palabra de *ferendo*, porque en estas festividades se acostumbraba a pasear o llevar, como las estatuas de los varones esclarecidos, o los simulacros de los dioses, las banderas de las ciudades vencidas, las armas quitadas al enemigo, el dinero y demás despojos. Así Cicerón, Suetonio y otros. Sin embargo, lo que solía ponerse sobre la mesa para ser comido, a guisa de un gran banquete, se denomina *fercula.* De aquí ha tomado el nombre. En esta acepción la emplea Agustín.

[6] De él se hace referencia hartas veces en la obra, y ya hemos hecho notar algo de sus hazañas en el libro I.

[7] La decencia filial y el amor no podían permitir tales desvergüenzas. San Agustín, con su fina psicología, tenía bien arraigada en su corazón la fidelidad y la reverencia a los padres. En este pasaje acude a esto para argüir con la experiencia en la mano.

[8] Fiestas que se instituyeron en memoria de la expulsión de los reyes y de la liberación de la república, que se celebraban en el mes de febrero, luego de clausuradas las fiestas Terminales. Agustín alude a la significación del nombre cuando dice: *Fugalia pudoris et honestatis.*

[9] Es cierto que la filosofía romana procede de los griegos. De ellos recibieron también sus leyes y su civilización. Este es el primer argumento. Por otra parte, no son preceptos de los dioses, sino invenciones de hombres ingeniosos y sutilísimos, como eran los griegos. Estas tres partes a que aquí se refiere son aquellas tres en que más adelante, en el libro VIII, dirá que dividieron los platónicos, mejor Platón, la filosofía, en *Lógica, Física* y *Etica.*

[10] Eran los sacerdotes de Berecintia o Cibeles, previamente desvirilizados. Según Herodiano, se llamaron así del río Galo, de Galacia.

[11] Una apreciación formativa digna de colocarse en el frontispicio de todos los educadores. El joven no necesita más que la paz y convicción de la buena conciencia, el saber andar por los caminos de Dios, viajando por el áspero camino de la vida. El decir a los jóvenes el tan desacreditado «en nuestro tiempo» es la segur puesta al árbol de la formación. ¡Qué bien entendía esto el mejor pedagogo que han conocido los siglos, y cuánto se olvida en nuestros días!

[12] Cicerón, como celoso velador por el bienestar de la república, escribió una obra sobre la misma, en la que se contienen las leyes que la regían. De esta obra sólo quedan los fragmentos que se conservan en las varias citaciones hechas por San Agustín.

[13] Este Escipión introducido por Cicerón en sus disputas es Escipión Emiliano, que fué agregado a la familia de los Escipiones y fué el destructor de Numancia y de Cartago.

[14] Este mismo Escipión recibió el sobrenombre de *el Africano,* por haber vencido y ganado el Africa para el Imperio romano *(De civ. Dei* X 21).

[15] Cleón, no tolerando la paz con ánimo resignado en Grecia, se opuso en primer lugar a Nicias y a todos los estudiosos celadores de la salud de la república. Cleofonte fué un arengador sedicioso y turbulento. Hipérbole es considerado como el hombre más sucio, cruel e impudente, que tiñó la ciudad entera de su ignominia. De estos tres dan noticia Aristófanes, Plutarco, Tucídides y Aristóteles.

[16] Plauto fué un poeta cómico, al igual que Cecilio, galo de nación. Este último es llamado por Cicerón *malum latinitatis auctorem.* Los otros tres son ya conocidos en la historia de Roma por las gloriosas hazañas llevadas a cabo.

[17] Tres fueron los Labeones, jurisconsultos famosos; el más celebrado de todos fué Antistio Labeón, que vivió en la confianza de Augusto César. Su pericia se extendía a todo género de antigüedades. A éste se refiere Agustín y de él dan fe Suetonio y Agelio.

[18] Explica la palabra en el *De civ. Dei* (l.3 c.17 n.2). Se llamaban así porque en ellos se tendían en el suelo unos lechos en honor de los dioses.

[19] Excluir a uno de su tribu era la pena que se imponía a los plebeyos hasta rebajarles toda la dignidad que les competía. También a los magnates se les imponía, haciéndoles descender de una tribu superior a otra más vil y despreciable.

[20] Este período de tiempo duró unos cuatrocientos años, pues, según Livio, fueron introducidos el año 392 después de la fundación de Roma.

[21] Los poetas antiguos llamaban semidioses a los héroes y varones que habían perseguido obtener la naturaleza de los inmortales. Así Hesíodo. Homero considera a Héctor entre los semidioses y le llama así, porque sobresalía y excedía a los demás en heroicidad y virtud divina. En este sentido aplica Labeón a Platón este apelativo.

[22] Del Cinocéfalo dice Lucano:

Nos in templa tuam Romana accepimus Isim,
Semicanesque deos, et sistra moventia luctum.

Tertuliano, San Cipriano y Sedulio cuentan el origen de él. Eusebio refiere que muchos quieren que sea el mismo que los egipcios veneran con el nombre de Anubis, a quien llevan en las expediciones bélicas siguiendo al padre Osiris, y que su emblema era un perro, por lo cual se le rinde culto en Egipto en figura de perro en el rostro. La diosa Fiebre tenía muchos lugares en que la veneraban, como recuerdan Plinio, Valerio, Lactancio y el mismo Agustín (l.1 c.28 *De consensu evangelistarum).*

[23] Esta doctrina contenía todas las ceremonias sagradas que se habían de realizar en la celebración de las fiestas. El pontífice Máximo tenía todo esto escrito y lo guardaba con gran cautela, como luego dice Agustín hablando de Pompilio. El pueblo, cuando discutía sobre los misterios de la religión y de los ritos sacros, consultaba a este maestro. Quizá contuviera también la doctrina más secreta referente a los libros sibilinos comprados por Tarquinio.

[24] El birrete o ápice era el píleo sacerdotal con el distintivo del pedazo de madera de forma cónica y afilado por un extremo y sujeto por el otro a un copo de lana apretada que llevaban los flámines en la parte más alta de su birrete. Flamen se llamaba a los sacerdotes consagrados para el culto de alguna divinidad y se les conocía por el sobrenombre del dios al que servían. Así, flamen dial era el de Júpiter; flamen marcial, el de Marte, y flamen quirinal, el de Quirino.

[25] Se le dió el nombre de Quirino del idioma de los Sabinos, de donde se llamó también a los romanos *Quirites.* Es de este sentir Ovidio y el mismo Livio.

[26] Rómulo para conseguir raptar las sabinas, preparó industriosamente juegos escénicos y espectáculos a Neptuno para atraerlas a la ciudad. Una vez allí, irrumpieron sobre ellas y, violentándolas, las tomaron por esposas sin el consentimiento de sus padres. Agustín increpa aquí a los romanos de la villanía de esta acción, hecha a tenor de ese derecho y de esa justicia de que habla Salustio. En los capítulos sucesivos se censura y se hace uso de todas las razones para probar la ilicitud del mismo.

[27] Estos juegos se repetían anualmente en memoria del robo. Más tarde se les dió el nombre de juegos *Consuales,* porque estaban dedicados al Dios *Conso,* al que Rómulo había pedido consejo para una acción tan infamante.

[28] Tarquinio Colatino fué expulsado por la soberbia y envidia de Junio Bruto. San Agustín vuelve de nuevo a hablar de esta causa en el capítulo 16 del libro III. Junio Bruto tomó consejo del pueblo e hizo desistir a Tarquinio Colatino en su magistratura y luego desterró a toda la familia de aquél.

[29] Después de haberse sostenido una desastrosa batalla contra los etruscos, los veyenses asediaron al imperio romano. M. Furio Camilo salió al campo y los derrotó. El pago de su valor fué la injusticia.

[30] Salustio era el historiador preferido por Agustín. A él le dedica sus grandes elogios. En estilo supera a los demás, viene a decir aquí. Otros autores a que hace referencia pueden ser Livio, Suetonio, Tácito, etc.

[31] El salario que se pagaba a los profesores es ya viejo en la literatura antigua. El mismo Agustín lo recuerda en sus *Confesiones* (V 8,15-16) cuando habla de que los estudiantes de Roma marchaban de

las clases sin pagar el salario. Lo que aquí dice que aprendió a costa de dinero, lo recuerda también en las *Confesiones* (I 16-17).

[32] Estos oráculos y estas nubes son los predicadores de la divina palabra. Los apóstoles reciben también el mismo nombre en las *Exposiciones a los Salmos.* Sus voces son los truenos divinos que se extienden por todo el orbe. *In omnem terram exivit sonus eorum* (cf. *En. in Ps.* 18).

[33] He aquí el código de los ciudadanos de la ciudad terrena, he aquí el mejor compendio del hombre de mundo. Todo su bien, todo su placer, toda su vida reducida a esto, a la voluptuosidad degradante e inmunda. San Agustín, como experimentado en estas artes, pinta con pincelada inimitable esta desdichada actitud. ¡Qué riqueza encierran sus consideraciones! Aun hoy se ven estos epicúreos, que, si no profesan las doctrinas de aquel que se consideraba feliz gozando en sus placeres, a lo menos en la práctica no las desmienten. También yo—decía Agustín en sus *Confesiones*—estuve a punto de dar la palma a Epicuro, pero pensé en algo más elevado, en el más allá, y no me dejé arrastrar por la corriente de esta banalidad tan descreída y desvergonzada.

[34] Sardanápalo fué el último rey de los asirios, dado a toda clase de placeres impuros. Este refiere Vives que cuando Arbas, rey de los medos, le declaró la guerra, al conocerlo, intentó preparar su ejército para salirle al encuentro; pero, vencido, se retiró a su asilo y, allá encerrado, mandó incendiarlo con todo lo que en él había. Antes había mandado poner en su sepulcro el siguiente epitafio, traducido por Cicerón:

Haec habeo quae edi, quaeque exaturata libido
Hausit. At illa iacent multa et praeclara relicta.

[35] San Agustín *(Contra Iulianum* l.4 c.3) prueba que en aquel tiempo no había ya entre los romanos ni justicia ni verdaderas virtudes. Dice así: *Absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus, absit ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide, iustus enim ex fide vivit: quis porro eorum qui se Christianos haberi volunt, iustum dixerit infidelem, iustum dixerit impium, iustum dixerit diabolum mancipatum? Sit licet ille Fabricius, sit licet Scipio, sit licet Regulus...* Sin embargo, todo esto no ha de llevarnos a aquella conclusión extremista de que *las virtudes de los paganos son verdaderos vicios,* que se ha querido atribuir a San Agustín. Cf. *De civ. Dei* XIX 25; *De Trin.* XIII 20,25-26; XIV 1,3.

[36] Carbón fué del partido de Mario. Según Cicerón, existieron varios Carbones de la familia Papiria. Agustín se refiere aquí a Cneo Papirio Carbón, que, vencido por Sila, huyó a Sicilia y allí fué matado por Pompeyo el Grande.

[37] Son los habitantes de una ciudad que llevaba en la antigüedad el nombre de Minturna. Estaba situada cerca de la actual Traetto, en Italia.

[38] Marica dicen que es la *diosa del litoral de los Minturnenses.* Así Servio en sus comentarios a la *Eneida.* Horacio dice:

Iuvantem Maricae littoribus tenuisse Lirim.

Y Virgilio:

Hinc Fauno et Nimpha genitum Laurente Marica.

En este pasaje, Servio interpreta Laurente por Minturnense. No faltan quienes entienden por Marica a Venus, cuya capilla estaba junto a Marica.

[39] Belona es la diosa de la guerra.

[40] Homero en la *Ilíada* introduce a los dioses luchando entre sí unos a favor de los troyanos y otros en contra. Ovidio mismo escribe en sus versos, bien diferenciados de los demás:

Mulciber in Troiam, pro Troia stabat Apollo,
Aequa Venus Teucris, Pallas iniqua fuit.

Tertuliano increpa en su *Apologético* a los gentiles y les invita a que se informen de todas estas monstruosidades que se leen en sus escritos.

[41] No es de maravillar la conmoción que este suceso ocasionó en el pueblo; de lo contrario, habíamos de pensar que eran más bien brutos que hombres. El caso es plenamente histórico y como tal lo narra también Orosio con un patetismo semejante al de Agustín.

[42] Estas consagraciones están expuestas por todos los grandes mitólogos de aquellos días; así Apuleyo y el mismo Tertuliano, que, como Agustín, las conoce, para ridiculizarlas, como ya lo había hecho Diógenes, según cuenta Laercio, cuando los atenienses le invitaban a iniciarse en tales ceremonias sagradas. Ese nombre que da Agustín de elegidos está siendo eco de los elegidos maniqueos.

[43] Una vez más el ritmo y la poesía nos obliga a ser un poco neologistas en el lenguaje. Es preciso conservarla en lo posible en nuestro idioma, con el fin de que pueda apreciarse el gran valer y el gran espíritu de poeta que animaba el ánimo del gran Africano.

[44] De ella ya ha hablado, lo cual nos confirma más en la distinción que en su lugar hicimos de las diosas, de la diosa Celeste y de Berecintia (nota [3]).

[45] Esta virgen diosa a la que dedicaban estos homenajes es, sin duda, la diosa Vesta, a la que se consagraban las doncellas. Todas esas profanaciones del culto de los dioses han adquirido una proporción gigantesca, y en el libro VII lo expone ampliamente San Agustín.

[46] Flora es la diosa de las flores, tanto de las hierbas y arbustos como de los árboles; así Prudencio, Símaco, Juvenal, Séneca, Suetonio. Lactancio, en cambio, afirma que fué una famosa cortesana, que, habiendo hecho grandes riquezas en su infame comercio, dejó heredero de ellas al pueblo romano, a condición de que en honor suyo y con los intereses de cierta cantidad se celebrasen las fiestas llamadas *floralia* o *ludi florales*, con que quería que todos los años se celebrase el aniversario del nacimiento de semejante... persona, y que, andando el tiempo, el senado romano, queriendo borrar este recuerdo, la elevó a la categoría de diosa.

[47] El bautismo es la puerta por la que se entra a la Iglesia. Ya lo ha dicho San Agustín en el libro I. Ahora lo repite una vez más. Vivir en ella es tener asegurada la remisión de los pecados, porque, una vez bautizado, el cristiano puede ya acercarse al sacramento de la penitencia y recibir, no poniendo óbice a la gracia, la remisión de sus pecados y la gracia del sacramento.

[48] Este fuego estaba consagrado a Vesta y era continuamente alimentado por las vírgenes. El apagarse el fuego por cualquiera causa era presagio de un grave mal para el pueblo romano: *Terruit hominum animos ignis in aede Vestae extinctus*, dice el poeta.

[49] El Capitolio era el templo de Júpiter; en él se veía su simulacro de piedra. De aquí nació aquel juramento que hacían los romanos: *Per Iovis lapidem.*

LIBRO III

Como el libro precedente trata de los males que atañen a las costumbres y al alma, así el presente trata de los que atañen al cuerpo y a las cosas externas. Agustín hace ver que los romanos, desde la fundación de la ciudad, han sido constantemente vejados por estos males y que los dioses falsos, a los que rindieron libremente culto antes de la venida de Cristo, han sido incapaces de apartar esos males.

CAPITULO I

Adversidades que temen solos los malos, y de las cuales el culto de los dioses no ha preservado nunca al mundo

Yo creo haber dicho ya lo suficiente sobre los males de las costumbres y de las almas que principalmente deben precaverse, y de cómo los falsos dioses no cuidaron lo más mínimo de prestar su ayuda al pueblo que les rendía culto para no ser sepultado por el alud de aquellos males, sino que hicieron lo indecible para que fuese oprimido. Al presente voy a tratar de aquellos males, únicos que éstos no quieren padecer, cuales son

---

LIBER III

Ut in superiori libro de malis morum et animi, sic in praesenti de corporis externarumque rerum incommodis ostendit Augustinus, Romanos a condita Urbe his assidue vexatos fuisse, atque ad avertenda id genus mala deos falsos, cum ante Christi adventum libere colerentur, nihil praestitisse.

CAPUT I

De adversitatibus quas soli mali metuunt, et quas semper passus est mundus, cum deos coleret

Iam satis dictum arbitror de morum malis et animorum, quae praecipue cavenda sunt, nihil deos falsos populo cultori suo, quominus eorum malorum aggere premeretur, subvenire curasse; sed potius, ut maxime premeretur, egisse. Nunc de illis malis video dicendum, quae sola isti

el hambre, la enfermedad, la guerra, la expoliación, el cautiverio, la muerte y algunos otros por el estilo, ya enumerados en el libro I. Los malos solamente conceptúan entre los males a éstos, que no los hacen malos ni se avergüenzan de ser malos, entre los bienes que alaban sus mismos alabadores, incomodándoles más tener mala villa que mala vida, como si el sumo bien del hombre fuese tener buenas todas sus cosas, excepto a sí mismo. Pero ni estos males, únicos que ellos temían, impidieron los dioses que sobreviniesen cuando libremente les tributaban culto. En efecto, antes de la venida de nuestro Redentor, cuando el humano linaje se vió afligido en diversos tiempos y por diversos lugares y calamidades, algunas de ellas increíbles, ¿qué otros dioses que éstos adoraba el mundo, exceptuado el pueblo hebreo y algunas otras personas fuera de él, que en cualquiera parte merecieron tal gracia divina por oculto y justo juicio de Dios? Mas por no ser prolijo, silenciaré los gravísimos males de otros pueblos y hablaré únicamente de los que atañen más de cerca a Roma y al Imperio romano, es decir, a la propia ciudad y a aquellas partes del mundo que o estaban confederadas con él o sujetas a su dominio antes de la venida de Cristo, cuando en cierto modo pertenecían ya al cuerpo de la república.

perpeti nolunt, qualia sunt fames, morbus, bellum, exspoliatio, captivitas, trucidatio, et si qua similia iam in primo libro commemoravimus. Haec enim sola mali deputant mala, quae non faciunt malos, nec erubescunt inter bona quae laudant, ipsi mali esse qui laudant; magisque stomachantur, si villam malam habeant, quam si vitam: quasi hoc sit hominis maximum bonum, habere bona omnia, praeter se ipsum. Sed neque talia mala, quae isti sola formidant, dii eorum, quando ab eis libere colebantur, ne illis acciderent, obstiterunt. Cum enim variis per diversa loca temporibus ante adventum Redemptoris nostri innumerabilibus nonnullisque etiam incredibilibus cladibus genus contereretur humanum; quos alios quam istos deos mundus colebat, excepto uno populo Hebraeo, et quibusdam extra ipsum populum, ubicumque gratia divina digni occultissimo atque iustissimo Dei iudicio fuerunt? Verum ne nimium longum faciam, tacebo aliarum usquequaque gentium mala gravissima: quod ad Romam pertinet Romanumque imperium, tantum loquar; id est, ad ipsam proprie civitatem, et quaecumque illi terrarum vel societate coniunctae, vel conditione subiectae sunt, quae sint perpessae ante adventum Christi, cum iam ad eius quasi corpus reipublicae pertinerent.

CAPITULO II

Si los dioses a quienes de un modo similar rendían culto los romanos y los griegos tuvieron razones para permitir la destrucción de Troya

Y en primer término, ¿por qué fué vencida, tomada y asolada por los griegos Troya o Ilión, cuna del pueblo romano (pues no hay por qué silenciar y disimular lo que ya apuntamos en el libro I), que tiene y da culto a los mismos dioses? Príamo [1], dicen, pagó los perjurios de su padre Laomedonte [2]. Luego es verdad que Apolo [3] y Neptuno [4] prestaron sus servicios a Laomedonte por un sueldo, porque se refiere que él les prometió remuneración y que juró en falso. Maravíllome de que Apolo, adivino de renombre, trabajase en tamaña empresa sin saber que Laomedonte le había de negar lo prometido. Me sorprende también que Neptuno, tío suyo, hermano de Júpiter y rey del mar, ignorase lo por venir. A éste lo introduce Homero, vaticinando algo grande sobre la estirpe de Eneas, cuyos descendientes fundaron Roma. Se dice que el mismo poeta [5] vivió antes de la fundación de la ciudad y que a Eneas le arrebató de la nube por que no le matase Aquiles,

deseando, por otra parte, arrancar de raíz

—lo cual se encuentra en Virgilio—

aquella obra de mis manos que eran las murallas de Troya la perjura.

CAPUT II

An dii, qui et a Romanis et a Graecis similiter colebantur, causas habuerint quibus Ilium paterentur exscindi

Primum ipsa Troia vel Ilium, unde origo est populi Romani (neque enim praetereundum aut dissimulandum est, quod et in primo libro attigi [1]) eosdem habens deos et colens, cur a Graecis victum, captum atque deletum est? Priamo, inquiunt, sunt reddita Laomedontea paterna periuria. Ergo verum est, quod Apollo atque Neptunus eidem Laomedonti mercenariis operibus servierunt; illis quippe promisisse mercedem falsumque iurasse perhibetur. Miror, Apollinem, nominatum divinatorem, in tanto opificio laborasse, nescientem quod Laomedon fuerat promissa negaturus. Quanquam nec ipsum Neptunum patruum eius, fratrem Iovis, regem maris, decuit ignarum esse futurorum. Nam hunc Homerus de stirpe Aeneae, a cuius posteris condita Roma est, cum ante illam urbem conditam idem poeta fuisse dicatur, inducit magnum aliquid divinantem [2]: quem etiam nube rapuit, ut dicit, ne ab Achille occideretur,

cuperet cum vertere ab imo

(Quod apud Virgilium confitetur.)

Structa suis manibus periurae moenia Troiae [3]

[1] C.4. [2] *Iliad.* Y, v.302-305. [3] *Aeneid.* l.5 v.810-811.

No sabiendo tan eminentes dioses, como son Neptuno y Apolo, que Laomedonte les había de negar su jornal, edificaron gratuitamente y a ingratos las murallas de Troya. Consideren no sea más grave creer a tales dioses que quebrantar lo jurado a los mismos. Esto, ni aun el mismo Homero lo creyó fácil, puesto que nos presenta a Neptuno luchando contra los troyanos, y a Apolo, en pro de los mismos, siendo así que la fábula refiere a uno y a otro ofendidos por aquel perjurio. Si, pues, dan fe a las ficciones poéticas, cáigaseles la cara de vergüenza por rendir culto a tales dioses; y si no les dan fe, o no aleguen los perjurios de Troya, o admírense de que castigaran los dioses los perjurios troyanos y simpatizaran con los romanos. ¿Cómo es que en una ciudad tan grande y corrompida tuvo la conjuración de Catilina tan subido número de partidarios de hecho y de palabra, forjados con el perjurio o con sangre humana? ¿Qué otra cosa hacían los senadores tantas veces sobornados en los juicios, qué otra cosa hacían otras tantas veces el pueblo en sus comicios y en las causas pleiteadas delante de él, sino pecar perjurando también? En medio de aquella corrupción de costumbres conservábase la antigua práctica de jurar, no para que se abstuvieran de la maldad por un temor religioso, sino para añadir a las demás culpas los perjurios.

Nescientes igitur tanti dii, Neptunus et Apollo, Laomedontem sibi negaturum esse mercedem, structores moenium Troianorum gratis, et ingratis fuerunt. Videant ne gravius sit tales deos credere, quam diis talibus peierare. Hoc enim nec ipse Homerus facile credidit, qui Neptunum quidem contra Troianos, Apollinem autem pro Troianis pugnantem facit, cum illo periurio ambos fabula narret offensos. Si igitur fabulis credunt, erubescant talia colere numina; si fabulis non credunt, non obtendant Troiana periuria, aut mirentur deos periuria punisse Troiana, amasse Romana. Unde enim coniuratio Catilinae in tanta tamque corrupta civitate habuit etiam eorum grandem copiam, quos manus atque lingua periurio aut sanguine civili alebat? Quid enim aliud toties senatores corrupti in iudiciis, toties populus in suffragiis vel in quibusque causis, quae apud eum concionibus agebantur, nisi etiam peierando peccabant? Namque corruptissimis moribus ad hoc mos iurandi servabatur antiquus, non ut ab sceleribus metu religionis prohiberentur, sed ut periuria quoque sceleribus caeteris adderentur.

CAPITULO III

NO FUÉ POSIBLE QUE LOS DIOSES SE SINTIESEN OFENDIDOS POR EL ADULTERIO DE PARIS, SIENDO, COMO SIEMPRE, MUY FRECUENTE ENTRE ELLOS

Así, pues, no hay razón ninguna para que los dioses, quienes, según dicen, mantuvieron en pie aquel imperio, al verse vencidos por los griegos, que sentaron plaza de poderosos, se finjan enojados contra los troyanos por haber quebrantado el juramento. Ni se exasperaron, como algunos sostienen, por el adulterio de Paris [6], abandonando por ello a Troya, porque usanza es entre ellos ser autores y doctores de los crímenes, no vengadores. «La ciudad de Roma, escribe Salustio, según tengo entendido, la fundaron y habitaron en un principio los troyanos fugitivos que, bajo la dirección de Eneas, vagaban de acá para allá». Luego, si los dioses creyeron que debían vengar el adulterio de Paris, o debieran castigarlo más en los romanos, o por lo menos también en ellos, puesto que fué obra de la madre de Eneas [7]. Pero ¿cómo habían detestado en él este flagicio quienes no detestan (por omitir otros) en su cómplice Venus [8] el cometido con Anquises [9], del que nació Eneas? ¿Acaso fué porque aquél se perpetró con indignación de Menelao [10] y éste con permisión de Vulcano [11]? Los dioses, creo yo, no son tan celosos de sus esposas que se allanen a compartirlas con los hombres.

CAPUT III

NON POTUISSE OFFENDI DEOS PARIDIS ADULTERIO, QUOD INTER IPSOS TRADITUR FREQUENTATUM

Nulla itaque causa est, quare dii, quibus, ut dicunt, steterat illud imperium [4], cum a Graecis praevalentibus probentur victi, Troianis peierantibus fingantur irati. Nec adulterio Paridis, ut rursus a quibusdam defenduntur, ut Troiam desererent, succensuerunt. Auctores enim doctoresque peccatorum esse assolent, non ultores. «Urbem Romam», inquit Sallustius, «sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur» [5]. Si ergo adulterium Paridis vindicandum numina censuerunt, aut magis in Romanis, aut certe etiam in Romanis puniendum fuit; quia Aeneae mater hoc fecit. Sed quomodo in illo illud flagitium oderant, qui in sua socia Venere non oderant (ut alia omittam) quod cum Anchise commiserat, ex quo Aenean pepererat? An quia illud factum est indignante Menelao, illud autem concedente Vulcano? Dii enim, credo, non zelant coniuges suas, usque adeo ut eas etiam

[4] VIRGIL., *Aeneid.* l.2 v.352.
[5] *De Catilinae Coniuratione* c.6.

Tal vez parezca que voy ridiculizando las fábulas y que no trato en serio una causa de tanta trascendencia. No creamos, si os place, que Eneas es hijo de Venus. Sea así, concedido, si ni Rómulo lo es de Marte [12]. Y si uno lo es, ¿por qué no el otro? ¿Estaría acaso permitido a los dioses tener comercio carnal con las mujeres de los hombres y prohibido que los hombres lo tengan con las diosas? Dura, o mejor diría, increíble condición, que lo que por derecho de Venus fué lícito a Marte en su ayuntamiento carnal, sea ilícito en su propio derecho a la misma Venus. Con todo, uno y otro está ratificado por la autoridad romana, porque no menos reputó el moderno César a Venus por abuela que el viejo Rómulo a Marte por padre.

CAPITULO IV

Sentencia de Varrón, según la cual es útil que los hombres se finjan nacidos de los dioses

Alguno dirá: ¿Crees tú por ventura esto? Yo, en realidad, no lo creo; pues el mismo Varrón, el más docto entre ellos, aunque no audaz ni categóricamente, sí reconoce en ello cierta falsedad. Es ventajoso para las ciudades, dice, que sus recios varones se crean de sangre de dioses, aun cuando sea falso. Porque de este modo el corazón humano, como portador de la confianza en el linaje divino, concibe con más audacia grandes decisiones, las realiza con más energía y las lleva con esa seguridad a feliz término. Este parecer de Varrón, expresado

cum hominibus dignentur habere communes. Irridere fabulas fortassis existimor, nec graviter agere tanti ponderis causam. Non ergo credamus, si placet, Aenean esse Veneris filium: ecce concedo, si nec Romulum Martis. Si autem illud, cur non et illud? An deos fas est hominibus feminis, mares autem homines deabus misceri nefas? Dura, vel potius non credenda conditio, quod ex iure Veneris in concubitu Marti licuit, hoc in iure suo ipsi Veneri non licere. At utrumque firmatum est auctoritate Romana. Neque enim minus credidit recentior Caesar aviam Venerem, quam patrem antiquior Romulus Martem.

CAPUT IV

De sententia Varronis, qua utile esse dixit ut se homines diis genitos mentiantur

Dixerit aliquis: Itane tu ista credis? Ego vero ista non credo. Nam et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter, neque fidenter, pene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant: ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens, res magnas aggrediendas praesumat audacius, agat vehementius, et ob hoc impleat ipsa

como pude con mis palabras, ves ya cuán amplia puerta abre a la falsedad. Y es fácil comprender que pueden inventarse muchas falsedades tocantes al ritual y a la religión donde se juzga que las mentiras, aun sobre los mismos dioses, reportan grandes ventajas a los ciudadanos.

CAPITULO V

No es creíble que los dioses hayan castigado el adulterio en Paris, habiéndolo dejado impune en la madre de Rómulo

Dejemos de momento si fué posible que Venus, del ayuntamiento con Anquises, diese a luz a Eneas, y si Marte, del comercio carnal con la hija de Numitor [13], pudo tener a Rómulo. Una dificultad parecida se suscita en nuestras Escrituras cuando se pregunta si los ángeles prevaricadores se unieron con las hijas de los hombres, naciendo de ellos unos gigantes, esto es, varones asaz grandes y fuertes, de los cuales se pobló entonces la tierra. Al presente, nuestro discurso se limitará a uno y a otro. Si es verdad lo que con tanta frecuencia se lee entre ellos de la madre de Eneas y del padre de Rómulo, ¿cómo es posible que desplazcan a los dioses los adulterios de los hombres, sufriendo los suyos entre sí con tanta conformidad? Y si es falso, es igualmente imposible que se enojen de los verdaderos adulterios de los hombres quienes se regodean en los suyos, bien que falsos. De donde se deduce que, si no se

securitate felicius. Quae Varronis sententia expressa, ut potui, meis verbis, cernis quam latum locum aperiat falsitati; ut ibi intelligamus plura iam sacra et quasi religiosa potuisse confingi, ubi putata sunt civibus etiam de ipsis diis prodesse mendacia.

CAPUT V

Non probari quod dii adulterium Paridis punierint, quod in Romuli matre non ulti sunt

Sed utrum potuerit Venus ex concubitu Anchisae Aenean parere, vel Mars ex concubitu filiae Numitoris Romulum gignere, in medio relinquamus. Nam pene talis quaestio etiam de Scripturis nostris oboritur, qua quaeritur utrum praevaricatores angeli cum filiabus hominum concubuerint: unde natis gigantibus, id est nimium grandibus ac fortibus viris, tunc terra completa est [6]. [V.] Proinde ad utrumque interim modo nostra disputatio referatur. Si enim vera sunt, quae apud illos de matre Aeneae et de patre Romuli lectitantur; quomodo possunt diis adulteria displicere hominum, quae in se ipsis concorditer ferunt? Si autem falsa sunt; nec sic quidem possunt irasci veris adulteriis humanis, qui etiam falsis delectantur suis. Huc accedit, quoniam si illud de Marte non creditur, ut

[6] *Gen.* 6,4.

da fe al adulterio de Marte, a fin de no darla tampoco al de Venus, so color de ningún ayuntamiento divino puede defenderse la causa de la madre de Rómulo. Silvia [14] fué sacerdotisa vestal, y, por ende, los dioses debieron vengar con más razón este sacrílego flagicio en los romanos que el adulterio de Paris en los troyanos. Los viejos romanos, a las sacerdotisas de Vesta sorprendidas en estupro, enterrábanlas vivas; al paso que a las mujeres adúlteras, aunque las imponían alguna pena, no era ésta pena de muerte. ¡Hasta este extremo tomaban mayor venganza de lo que estimaban sagrarios divinos que de los lechos humanos!

CAPITULO VI

Del parricidio de Rómulo, no vengado por los dioses.

Agrego aún más: si tanto disgustaron a los dioses los crímenes de los hombres, que, ofendidos por la fechoría de Paris, dejaron a Troya abandonada a la espada y al fuego, más les irritara contra los romanos la muerte del hermano de Rómulo que contra los troyanos la broma tomada al esposo griego; más les irritara el parricidio de la ciudad naciente que el adulterio de la ya floreciente. No tiene la menor importancia para la presente cuestión si fué ejecutado por mandato de Rómulo o fué Rómulo en persona el ejecutor, cosa que muchos imprudentemente niegan, otros por pudor lo dudan, y muchos, con dolor, lo disimulan. Nosotros, por no detenernos a investigar con más diligencia la cuestión, ponderando los testimonios de muchos escritores, diremos que consta claramente que el hermano de Rómulo fué muerto, y no por los enemigos ni por los extraños. Si lo ejecutó o lo mandó ejecutar Rómulo, más jefe fué él de los romanos que Paris de los troyanos. ¿Por qué, pues, el raptor de la mujer ajena provocó la cólera de los dioses contra los troyanos, y este otro, que mató a su hermano, atrajo sobre los romanos el favor de los mismos dioses? Si aquel crimen es ajeno a la comisión y al mandato de Rómulo, cometiólo toda la ciudad, ya que toda la ciudad lo desdeñó, porque sin duda debió castigarlo, y dió muerte, no ya a un hermano, sino al padre, que es aún peor. Uno y otro fueron fundadores, bien que a úno de ellos una mano criminal no le permitió reinar. No hay, creo yo, por qué decir de qué mal se hizo acreedora Troya para que los dioses la abandonaran, pudiendo así perecer, y de qué bien fué acreedora Roma para que los dioses fijaran en ella su residencia, pudiendo así acrecerse, sino porque, vencidos, huyeron de allí y se trasladaron aquí para seducir de igual modo a éstos. Más aún, permanecieron allí para engañar, según su usanza, a los que tornaran a habitar aquellas tierras, y aquí se jactaron ejerciendo más los ardides de su falacia.

CAPITULO VII

Destrucción de Ilión, llevada a cabo por Fimbria, general de Mario

¿Qué mísero crimen había cometido Ilión para que, al estallar las guerras civiles, fuera destruída por Fimbria, el hombre más feroz del partido de Mario, mucho más sangrienta y

---

hoc quoque de Venere non credatur, nullo divini concubitus obtentu matris Romuli causa defenditur. Fuit autem sacerdos Sylvia vestalis, et ideo dii magis in Romanos sacrilegum illud flagitium, quam in Troianos Paridis adulterium, vindicare debuerunt. Nam et ipsi Romani antiqui in stupro detectas Vestae sacerdotes, vivas etiam defodiebant, adulteras autem feminas, quamvis aliqua damnatione, nulla tamen morte plectebant: usque adeo gravius quae putabant adyta divina, quam humana cubilia vindicabant.

CAPUT VI

De parricidio Romuli, quod dii non vindicarunt

Aliud adiicio, quia si eo usque peccata hominum illis numinibus displicerent, ut offensi Paridis facto desertam Troiam ferro ignibusque donarent; magis eos contra Romanos moveret Romuli frater occisus, quam contra Troianos Graecus maritus illusus; magis irritaret parricidium nascentis, quam regnantis adulterium civitatis. Nec ad causam, quam nunc agimus, interest, utrum hoc fieri Romulus iusserit, aut Romulus fecerit, quod multi impudentia negant, multi pudore dubitant, multi dolore dissimulant. Nec nos itaque in ea re diligentius requirenda per multorum scriptorum perpensa testimonia demoremur: Romuli fratrem palam constat occisum, non ab hostibus, non ab alienis. Si aut perpetravit aut imperavit hoc Romulus; magis ipse fuit Romanorum, quam Paris Troianorum caput: cur igitur Troianis iram deorum provocavit ille alienae coniugis raptor, et eorumdem deorum tutelam Romanis invitavit iste sui fratris exstinctor? Si autem illud scelus a facto imperioque Romuli alienum est; quoniam debuit utique vindicari, tota hoc illa civitas fecit, quod tota contempsit; et non iam fratrem, sed patrem, quod est peius, occidit. Uterque enim fuit conditor, ubi alter scelere ablatus non permissus est esse regnator. Non est, ut arbitror, quod dicatur quid mali Troia meruerit, ut eam dii desererent, quo posset exstingui; et quid boni Roma, ut eam dii inhabitarent, quo posset augeri: nisi quod victi inde fugerunt, et se ad istos, quos pariter deciperent, contulerunt. Imo vero et illic manserunt, ad eos more suo decipiendos, qui rursus easdem terras habitarent: et hic easdem artes fallaciae suae magis etiam exercendo, maioribus honoribus gloriati sunt.

CAPUT VII

De eversione Ilii, quod dux Marii Fimbria excidit

Certe enim civilibus iam bellis scatentibus, quid miserum commiserat Ilium, ut a Fimbria, Marianarum partium homine pessimo, everteretur, multo ferocius atque crudelius, quam olim a Graecis? Nam tunc et multi

cruelmente que lo hicieran en otro tiempo los griegos? Entonces muchos huyeron de allí, y muchos, perdiendo la libertad, conservaron la vida. En cambio, Fimbria publicó primero el edicto de que no se perdonara a nadie y luego hizo arder la ciudad y a todos sus moradores. Este fué el trato que dieron a Ilión, no los griegos, indignados por sus iniquidades, sino los romanos, multiplicados con su calamidad, sin que los dioses, comunes a unos y a otros, se aprestaran para repelerlos, o, y ésta es la verdad, no teniendo poder para ello. ¿Acaso entonces

se fueron, abandonando los templos y altares,

todos los dioses que mantenían firme aquella ciudad, restaurada después del incendio y destrucción de los griegos? Si se fueron, busco la causa; y cuanto mejor hallo que es la de los vecinos, tanto peor es la de los dioses. Los vecinos, por conservar su ciudad íntegra para Sila, cerraron sus puertas a Fimbria. Y éste, enfurecido por esta razón contra ellos, les prendió fuego, o por mejor decir, casi los igualó con el suelo. Entonces aún era Sila el general de los mejores partidos civiles; entonces aún se afanaba por recuperar con las armas la república.

De estos buenos comienzos no habían aún surgido los malos sucesos. ¿Qué cosa mejor pudieron hacer los ciudadanos de aquella urbe? ¿Qué más honesto? ¿Qué más conforme con las relaciones habidas con Roma que retener la ciudad para el mejor partido de los romanos y cerrar las puertas al parricida de la república romana? Mas ponderen los defensores de los dioses en cuánto desmedro se tornó esto. Que los dioses desamparasen a los adúlteros y dejaran a Ilión ser presa de las llamas de los griegos, por que de sus cenizas surgiese una

inde fugerunt, et multi captivati saltem in servitute vixerunt. Porro autem Fimbria prius edictum proposuit, ne cui parceretur; atque urbem totam cunctosque in ea homines incendio concremavit. Hoc meruit Ilium, non a Graecis, quos sua irritaverat iniquitate, sed a Romanis, quos sua calamitate propagaverat; diis illis communibus ad haec repellenda nihil iuvantibus, seu, quod verum est, nihil valentibus. Numquid et tunc

Abscessere omnes adytis arisque relictis

dii, quibus illud oppidum steterat, post antiquos Graecorum ignes ruinasque reparatum? Si autem abscesserant, causam requiro; et oppidanorum quidem quanto invenio meliorem, tanto deteriorem deorum. Illi enim contra Fimbriam portas clauserant, ut Syllae servarent integram civitatem: hinc eos iratus incendit, vel potius penitus exstinxit. Adhuc autem meliorum partium civilium Sylla dux fuit, adhuc armis rempublicam recuperare moliebatur: horum bonorum initiorum nondum malos eventus habuit. Quid ergo melius cives illius urbis facere potuerunt? quid honestius? quid fidelius? quid Romana parentela dignius, quam meliori causae Romanorum civitatem servare, et contra parricidam Romanae reipublicae portas claudere? At hoc eis in quantum exitium verterit, attendant defensores deorum. Deseruerint dii adulteros, Iliumque flammis Graecorum

Roma más casta, bien está. Pero ¿por qué después desampararon a la misma ciudad madre de los romanos, no rebelándose contra Roma, su noble hija, sino guardando a sus más justos partidos una fe constantísima e inquebrantable, y dejaron que fuese confundida con el polvo, no por los valientes griegos, sino por el más obsceno de los romanos? Y si desplacía a los dioses la causa del partido de Sila, a quien, desdichados, reservaban su ciudad, cuando cerraron sus puertas, ¿por qué prometieron y auguraban a Sila tamañas prosperidades? ¿No es ésta una prueba de que se reconocen aduladores de los felices antes que defensores de los infelices? La destrucción de Ilión, pues, no es debida al desamparo de los dioses, porque los demonios, siempre alerta para engañar, hicieron cuanto estuvo de su parte. En la destrucción y quema de todos los simulacros juntamente con la ciudad, refiere Livio que únicamente el de Minerva quedó en pie e intacto entre las grandes ruinas del templo; no para que se dijese en su alabanza:

¡Oh dioses patrios, bajo cuyo poder estuvo siempre Troya!;

sino por que no se dijese en su defensa:

Todos sus dioses se alejaron, abandonando los templos y altares.

Y se les permitió aquello no precisamente para poder demostrar su poder, sino para acusar su presencia.

reliquerint, ut ex eius cineribus Roma castior nasceretur: cur et postea deseruerunt eamdem civitatem Romanis cognatam, non rebellantem adversus Romam nobilem filiam, sed iustioribus eius partibus fidem constantissimam piissimamque servantem; eamque delendam reliquerunt, non Graecorum viris fortibus, sed viro spurcissimo Romanorum? Aut si displicebat diis causa partium Syllanarum, cui servantes urbem miseri portas clauserant; cur eidem Syllae tanta bona promittebant et praenuntiabant? An et hinc agnoscuntur adulatores felicium potius quam infelicium defensores? Non ergo Ilium etiam tunc, ab eis cum desereretur, eversum est. Nam daemones ad decipiendum semper vigilantissimi, quod potuerunt, fecerunt. Eversis quippe et incensis omnibus cum oppido simulacris, solum Minervae sub tanta ruina templi illius, ut scribit Livius, integrum stetisse perhibetur: non ut diceretur,

Dî patrii, quorum semper sub numine Troia est, [7]

ad eorum laudem; sed ne diceretur,

Excessere omnes adytis arisque relictis

dii, ad eorum defensionem. Illud enim posse permissi sunt, non unde probarentur potentes, sed unde praesentes convincerentur.

[7] VIRGIL., *Aeneid.* l.1 v.702-703.

CAPITULO VIII

SI DEBIÓ ROMA CONFIARSE A LOS DIOSES DE TROYA

¿Con qué prudencia se confió la protección de Roma a los dioses de Ilión, habida experiencia ya en Troya? Dirá alguno que estaban cansados de vivir en Roma cuando a las embestidas de Fimbria se rindió Ilión. ¿Por qué, pues, quedó en pie la estatua de Minerva? Mas, si estaban en Roma cuando Fimbria voló a Ilión, sin duda estaban también en Troya cuando los galos tomaron e incendiaron Roma. Pero, como tienen un oído muy fino y su movimiento es muy rápido, al graznido del ganso acudieron presurosos para defender a lo menos el cerro capitolino, que había quedado erguido. Para defender lo demás, llególes el aviso tarde.

CAPITULO IX

SI LA PAZ QUE HUBO DURANTE EL REINADO DE NUMA DEBE CONSIDERARSE COMO DON DE LOS DIOSES

La creencia común de que los dioses favorecieron a Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, dándole tener paz durante todo su reinado y cerrar las puertas de Jano [15], que suelen estar abiertas en tiempo de guerra, se basa precisamente en que

---

CAPUT VIII

AN DEBUERIT DIIS ILIACIS ROMA COMMITTI

Diis itaque Iliacis, post Troiae ipsius documentum, qua tandem prudentia Roma custodienda commissa est? Dixerit quispiam, iam eos Romae habitare solitos, quando expugnante Fimbria cecidit Ilium. Unde ergo stetit Minervae simulacrum? Deinde, si apud Romam erant, quando Fimbria delevit Ilium fortasse apud Ilium erant, quando a Gallis ipsa Roma capta et incensa est: sed ut sunt auditu acutissimi motuque celerrimi, ad vocem anseris cito redierunt, ut saltem Capitolinum collem, qui remanserat, tuerentur: caeterum ad alia defendenda serius sunt redire commoniti.

CAPUT IX

AN ILLAM PACEM, QUAE SUB NUMAE REGNO FUIT, DEOS PRAESTITISSE CREDENDUM SIT

Hi etiam Numam Pompilium, successorem Romuli, adiuvisse creduntur, ut toto regni sui tempore pacem haberet, et Iani portas, quae bellis patere assolent, clauderet: eo merito scilicet, quia Romanis multa sacra

constituyó entre los romanos muchas ceremonias sagradas. Este hombre fuera digno de felicitación por tanto como dispuso, de haberlo sabido emplear en cosas saludables y sacrificar su perniciosísima curiosidad a la búsqueda del Dios verdadero con verdadera piedad. Pero fueron los dioses los que le dieron aquel ocio. Tal vez le engañaran menos de no haberlo hallado tan ocioso, porque cuanto menos ocupado le hallasen, tanto más le ocuparan ellos. Cuál fué su pretensión y con qué artificios pudo granjear para sí y para la ciudad la simpatía de semejantes dioses, refiérelo Varrón. Y, si placiere a Dios, lo trataremos más ampliamente en su lugar. Al presente, como la cuestión versa sobre los beneficios de los dioses, admitamos que la paz es un gran beneficio, pero que es un beneficio del verdadero Dios, común, como el sol, como la lluvia y como otros subsidiarios de la vida, a ingratos y pecadores. Mas, si los dioses procuraron a Roma y a Pompilio tan grande bien, ¿por qué en adelante jamás lo prestaron al Imperio romano, ni aun en sus mejores épocas? ¿O es que las ceremonias sagradas reportaban mayor utilidad al ser instituídas que cuando se las celebraba después de su institución? Pero resulta que entonces todavía no existían, sino que se añadían con vistas a su existencia; y después ya existieron, y se guardaron con vistas a su utilidad. ¿Cuál fué la causa de que durante el reinado de Numa se pasaran cuarenta y tres años, o, como quieren otros, treinta y nueve, en paz continuada? Y ¿cuál de que, una vez establecidos los ritos sagrados y atraídos los dioses por las ceremonias para ser tutores y jefes, no se mencione, después de tantos años desde la fundación de

---

constituit. Illi vero homini pro tanto otio gratulandum fuit, si modo id rebus salubribus scisset impendere, et perniciosissima curiositate neglecta, *Deum verum vera pietate perquirere.* Nunc autem non ei dii contulerunt illud otium; sed eum minus fortasse decepissent, si otiosum minime reperissent. Quanto enim minus eum occupatum invenerunt, tanto magis ipsi occupaverunt. Nam quid ille molitus sit, et quibus artibus deos tales sibi, vel illi civitati consociare potuerit, Varro prodit: quod si Domino placuerit, suo diligentius disseretur loco. Modo autem quia de beneficiis eorum quaestio est, magnum beneficium est pax: sed Dei veri beneficium est, plerumque etiam sicut sol, sicut pluvia vitaeque alia subsidia, super ingratos et nequam. Sed si hoc tam magnum bonum dii illi Romae vel Pompilio contulerunt, cur imperio Romano per ipsa tempora laudabiliora id nunquam postea praestiterunt? an utiliora erant sacra, cum instituerentur, quam cum instituta celebrarentur? Atqui tunc nondum erant, sed ut essent addebantur; postea vero iam erant, quae ut prodessent custodiebantur. Quid ergo est quod illi quadraginta tres, vel, ut alii volunt, triginta et novem anni in tam longa pace transacti sunt regnante Numa, et postea sacris institutis, diisque ipsis, qui eisdem sacris fuerant invitati, iam praesidibus atque tutoribus, vix post tam multos annos ab Urbe con-

Roma hasta Augusto, más que un solo año, y éste como cosa excepcional, el que siguió a la primera guerra púnica, en el que los romanos pudieron cerrar las puertas de la guerra?

CAPITULO X

¿Debió desearse que el Imperio romano se acreciera con tan vehementes guerras, siendo posible su paz y seguridad con la misma suerte con que creéis lo fué en el reinado de Numa?

¿Responderán acaso que el Imperio romano no podía extender sus dominios por todo el mundo y expandir su gloria por doquier sin continuas y sucesivas guerras? ¡Gentil razón por cierto! ¿Debía nadar en la agitación aquel Imperio para ser grande? ¿Por ventura en los cuerpos humanos no es mejor tener estatura mediana con salud que llegar a dar la talla de un gigante con perpetuos dolores, y, en habiéndola alcanzado, no descansar, sino vivir con mayores sufrimientos cuanto mayores son los miembros? Y ¿de qué mal fuera, o por mejor decir, qué inmenso bien si perduraran aquellos tiempos que pergeñó Salustio, cuando dice: «En el principio los reyes (éste fué el primer nombre usado para designar la autoridad) eran diferentes: unos ejercitaban el ingenio, otros el cuerpo. Aún pasaban los hombres su vida sin codicia, cada uno contento con su suerte».

---

dita usque ad Augustum, unus pro magno miraculo commemoratur annus post primum bellum Punicum, quo belli portas Romani claudere potuerunt?

CAPUT X

An optandum fuerit quod tanta bellorum rabiae Romanorum augeretur imperium, cum eo studio, quo sub Numa auctum est, et quietum esse potuisset et tutum

An respondent quod nisi assiduis sibique continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri, et tam grandi gloria diffamari? Idonea vero causa: ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? Nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere, quam ad molem aliquam giganteam perpetuis afflictionibus pervenire, nec cum perveneris, requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis? Quid autem mali esset, ac non potius plurimum boni, si ea tempora perdurarent, quae perstrinxit Sallustius, ubi ait, «Igitur initio reges (nam in terris nomen imperii id primum fuit) diversi; pars ingenium, alii corpus exercebant: etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis

¿O es que, para que el Imperio llegara a esta grandeza, fué preciso, por otra parte, lo que Virgilio deplora en estos versos:

> Poco a poco sobrevino la edad peor y descolorida, la furia de la guerra y el amor del oro?

No hay duda que es excusa justa para los romanos, por tantas guerras emprendidas y guerreadas, el decir que se vieron obligados a resistir a sus enemigos y a sus continuas arremetidas, no por la avidez de conseguir humanas alabanzas, sino por la necesidad de defender la vida y la libertad. ¡Sea así! ¡Enhorabuena! «Después que su república, como escribe Salustio, por el desarrollo de las leyes, de las costumbres y de los campos, parecía gozar de prosperidad y de potencia, según ley general en lo humano, de la opulencia nació la envidia. Los reyes y naciones limítrofes les declararon la guerra, y pocos de sus aliados vinieron en su ayuda, porque la mayor parte, alebronados de miedo, se hurtaron al peligro. Pero los romanos, solícitos en paz y en guerra, se apresuran, se preparan, se animan mutuamente, y salen al encuentro del enemigo, y defienden con las armas su libertad, su patria y sus parientes. Después, alejado el peligro con su valor, dieron en socorrer a sus aliados y amigos, granjeándose amistades más con hacer beneficios que con recibirlos». Con estos medios fué decoroso el crecimiento de Roma. Pero me gustaría saber si en el reinado de Numa, cuando hubo tan larga paz, les acometían los enemigos y les provocaban a la guerra, o no hacían nada para que pudiera durar aquella paz. Si aun entonces era enviscada Roma a las guerras y no resistía a las armas con las armas,

---

placebant»? [8] An ut tam multum augeretur imperium, debuit fieri quod Virgilius detestatur, dicens:

> Deterior donec paulatim ac decolor aetas,
> Et belli rabies, et amor successit habendi? [9]

Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod irruentibus sibi importune inimicis resistere cogebat, non aviditas adipiscendae laudis humanae, sed necessitas tuendae salutis et libertatis. Ita sit plane. Nam postquam res eorum, sicut scribit ipse Sallustius, «legibus, moribus, agris aucta, satis prospera, satisque pollens videbatur, sicuti pleraque mortalium habentur, invidia ex opulentia orta est. Igitur reges populique finitimi bello tentare, pauci ex amicis auxilio esse: nam caeteri metu perculsi a periculis aberant. At Romani domi militiaeque intenti festinare, parare, alius alium hortari, hostibus obviam ire; libertatem, patriam, parentesque armis tegere. Post ubi pericula virtute propulerant, sociis atque amicis auxilia portabant, magisque dandis quam accipiendis beneficiis amicitias parabant» [**]. Decenter his artibus Roma crevit. Sed regnante Numa, ut tam longa pax esset, utrum irruebant improbi belloque tentabant; an nihil eorum fiebat, ut posset pax illa persistere? Si enim bellis etiam tum Roma lacessebatur, nec armis arma obvia

[8] SALLUST., *in Coniuratione Catilinae* c.2.
[9] *Aeneid.* l.8 v.326-327
[**] SALLUST., *in Coniuratione Catilinae* c.6.

de los mismos medios que se servía para apaciguar a los enemigos sin vencerlos en batalla alguna y sin desplegar contra ellos su impetuosidad guerrera, de esos mismos se sirviera siempre y siempre reinara en paz, cerradas las puertas de Jano. Y si esto no estuvo en su mano, Roma no tuvo paz el tiempo que quisieron sus dioses, sino el que quisieron sus vecinos, no provocándola a la guerra a no ser que fuera tal la audacia de tales dioses, que vendieron a un hombre, lo que no depende del querer o no querer de otro hombre. Es verdad que importa al vicio propio en qué grado se permite a los demonios intimidar e instigar los espíritus perversos. Pero, si siempre les fuera esto posible y una potestad secreta y superior no obrara con frecuencia en contra de sus planes, tendrían siempre en sus manos la paz y las victorias, que casi siempre son resultado de las pasiones de los hombres. Y, con todo, éstas, en su mayoría, proceden en contra de su voluntad, como lo prueban no solamente las fábulas, que mienten frecuentemente y que apenas nos ofrecen un ápice de verdad, sino también la historia de Roma.

CAPITULO XI

De la estatua de Apolo de Cumas, cuyas lágrimas se creyó que pronosticaban la destrucción de los griegos, a quienes no pudo socorrer

No hay otra razón que ésta para explicar las lágrimas que Apolo Cumano [16] derramó durante cuatro días, al paso que guerreaban contra los aqueos y contra el rey Aristónico [17].

---

ferebantur: quibus modis agebatur, ut nulla pugna superati, nullo martio impetu territi sedarentur inimici; his modis semper ageretur, et semper Roma clausis Iani portis pacata regnaret. Quod si in potestate non fuit, non ergo Roma pacem habuit quamdiu dii eorum, sed quamdiu homines finitimi circumquaque voluerunt, qui eam nullo bello provocaverunt: nisi forte dii tales etiam id homini vendere audebunt, quod alius homo voluit sive noluit. Interest quidem iam vitio proprio, malas mentes quatenus sinantur isti daemones vel terrere vel excitare: sed si semper hoc possent, nec aliud secretiore ac superiore potestate contra eorum conatum saepe aliter ageretur, semper in potestate haberent paces bellicasque victorias, quae semper fere per humanorum animorum motus accidunt: quas tamen plerumque contra eorum fieri voluntatem, non solum fabulae multa mentientes, et vix veri aliquid vel indicantes vel significantes, sed etiam ipsa Romana confitetur historia.

CAPUT XI

De simulacro Cumani Apollinis, cuius fletus creditus est cladem Graecorum, quibus opitulari non poterat, indicare

Neque enim aliunde Apollo ille Cumanus, cum adversus Achaeos regemque Aristonicum bellaretur, quatriduo flevisse nuntiatus est: quo pro-

Los arúspices, aterrados por este prodigio, juzgaron que debía arrojarse al mar la estatua; pero interpusieron sus súplicas los ancianos de Cumas y contaron otro prodigio semejante obrado en la misma estatua durante la guerra sostenida contra Antíoco [18] y contra Perseo [19]. Dieron fe, además, de que, por haber sonreído la fortuna a los romanos, el senado decretó enviar presentes a Apolo. En vista de esto, hicieron venir a otros adivinos más hábiles, y respondieron que las lágrimas de la estatua de Apolo eran venturosas para los romanos, justamente porque, siendo Cumas colonia griega, Apolo, envuelto en lágrimas, era expresión de llanto y calamidad para las tierras de donde se le había traído, esto es, para la misma Grecia. Poco tiempo después llegó la noticia de que el rey Aristónico había sido vencido y hecho prisionero. Esta victoria era evidentemente contraria al querer de Apolo, y de ella se dolía. Así lo indicaban las lágrimas de la estatua. De donde se deduce que no son del todo incongruentes las descripciones de los poetas, que, aunque fabulosas, se acercaban a la verdad, sobre las costumbres de los demonios. En Virgilio, Diana [20] se duele de Camila [21], y Hércules [22] llora la próxima muerte de Palante [23]. Por eso, quizá Numa Pompilio, bañado en paz e ignorando y no inquiriendo quién era su dador, cuando pensaba a qué dioses confiaría la defensa de la salud de Roma, de su Imperio, y en la convicción de que el Dios verdadero, omnipotente y sumo, no se preocupa de estas cosas terrenas, vínole a la recordación que los dioses troyanos, traídos por Eneas, fueron impotentes para conservar largo tiempo el reino de Troya, y el de Lavinio, fundado por Eneas mismo. A este tenor, creyó que debía proveer de otros dioses,

---

digio aruspices territi, cum id simulacrum in mare putavissent esse proiiciendum, Cumani senes intercesserunt, atque retulerunt tale prodigium et Antiochi et Persae bello in eodem apparuisse figmento: et quia Romanis feliciter provenisset, ex senatusconsulto eidem Apollimi suo dona esse missa testati sunt. Tunc velut peritiores acciti aruspices responderunt, simulacri Apollinis fletum ideo prosperum esse Romanis, quoniam Cumana colonia Graeca esset, suisque terris, unde accitus esset, id est ipsi Graeciae, luctum et cladem Apollinem significasse plorantem. Deinde mox regem Aristonicum victum et captum esse, nuntiatum est; quem vinci utique Apollo nolebat et dolebat, et hoc sui lapidis etiam lacrymis indicabat. Unde non usquequaque incongrue, quamvis fabulosis, tamen veritati similibus, mores daemonum describuntur carminibus poetarum. Nam Camillam Diana doluit apud Virgilium, et Pallantem moriturum Hercules flevit. Hinc fortassis et Numa Pompilius pace abundans, sed quo donante nesciens, nec requirens; cum cogitaret otiosus, quibusnam diis tuendam Romanam salutem regnumque committeret, nec verum illum atque omnipotentem summum Deum curare opinaretur ista terrena, atque recoleret Troianos deos quos Aeneas advexerat, neque Troianum, neque Laviniense ab ipso Aenea conditum regnum diu conservare potuisse, alios

para añadirlos a los primeros (ora a los que Rómulo había pasado a Roma, ora a los que habían de pasar después de la destrucción de Alba), poniéndolos como guardas a los fugitivos o como coadjutores a los impotentes.

CAPITULO XII

CUÁNTOS DIOSES HAN AÑADIDO LOS ROMANOS A LOS CONSTITUÍDOS POR NUMA, CUYA MULTITUD NO LES AYUDÓ EN NADA

Roma, empero, no se dignó contentarse con estas divinidades, constituídas en tan gran número por Pompilio. Es que aún no tenía en ella Júpiter su templo principal. Allí levantó el Capitolio el rey Tarquinio. Esculapio [24] pasó de Epidauro [25] a Roma para ejercer, como peritísimo médico, su arte con más gloria en tan noble ciudad. La madre de los dioses [26] vino, no sé de dónde, de allá de Pesinunte [27], porque era vituperable que, señoreando ya su hijo el cerro Capitolino, continuara ella oculta en un lugar de tan poca nombradía. Y si es verdad que es madre de todos los dioses, vino a Roma después de algunos de sus hijos y precedió a los que habían de venir. Maravíllome, si es verdad que ella es madre del Cinocéfalo [28], que vino mucho después de Egipto. Y si de ella nació también la diosa Fiebre [29], averígüelo Esculapio, su biznieto. Pero, cualquiera que sea su origen, tengo para mí que no osarán esas exóticas divinidades llamar plebeya a una diosa ciudadana romana. Al abrigo de tantos dioses—¿quién podrá

---

providendos existimavit, quos illis prioribus (sive qui cum Romulo iam Romam transierant, sive quandoque Alba eversa fuerant transituri) vel tanquam fugitivis custodes adhiberet, vel tanquam invalidis adiutores.

CAPUT XII

QUANTOS SIBI DEOS ROMANI PRAETER CONSTITUTIONEM NUMAE ADIECERINT, QUORUM EOS NUMEROSITAS NIHIL IUVERIT

Nec his sacris tamen Roma dignata est esse contenta, quae tam multa illic Pompilius constituerat: nam ipsius summum templum nondum habebat Iovis. Rex quippe Tarquinius ibi Capitolium fabricavit. Aesculapius autem ab Epidauro ambivit Romam, ut peritissimus medicus in urbe nobilissima artem gloriosius exerceret. Mater etiam deum nescio unde, a Pessinunte. Indignum enim erat, ut cum eius filius iam colli Capitolino praesideret, adhuc ipsa in loco ignobili latitaret. Quae tamen si omnium deorum mater est, non solum secuta est Romam quosdam filios suos, verum et alios praecessit etiam secuturos. Miror sane, si ipsa peperit Cynocephalum, qui longe postea venit ex Aegypto. Utrum etiam dea Febris ex illa nata sit, viderit Aesculapius pronepos eius, sed undecumque nata sit, non (opinor) audebunt eam ignobilem dicere dii peregrini deam civem Romanam. Sub hoc tot deorum praesidio, quos numerare quis potest, in-

enumerarlos? , naturales, advenedizos, celestes, terrestres, infernales, marinos, fontales, fluviales y, como dice Varrón, ciertos e inciertos, dioses de todo género, ¿machos y hembras?, como entre los animales, constituída Roma, digo, al abrigo de tales divinidades, no debió ser perseguida y afligida con tamañas y tan horripilantes calamidades, de entre las cuales mencionaré unas cuantas.

Con tan grande humareda convocaba, como con una señal, para su defensa a esa gran multitud de dioses, construyéndoles y dedicándoles templos, altares, sacrificios y sacerdotes, y ofendiendo con ello al sumo y verdadero Dios, al que únicamente se deben estos honores. Y su vida se deslizó más feliz con menos dioses; pero cuanto más se acreció, tantos más juzgó que debía arrimar, como un navío demanda marineros, desconfiando, creo yo, que aquellos tan pocos, bajo los cuales viviera, en parangón con la vida peor, mejor, fueran suficientes para mantener su grandeza. En un principio, bajo los reyes, excepción hecha de Numa Pompilio, del que he hablado arriba, fué tanto el mal seguido de la discordiosa contienda, que obligó a asesinar al hermano de Rómulo.

---

digenas et alienigenas, coelites, terrestres, infernos, marinos, fontanos, fluviales; et, ut Varro dicit, certos atque incertos, in omnibusque generibus deorum, sicut in animalibus, mares et feminas? sub hoc ergo tot deorum praesidio constituta Roma, non tam magnis et horrendis cladibus, quales ex multis paucas commemorabo, agitari affligique debuit. Nimis enim multos deos grandi fumo suo, tanquam signo dato, ad tuitionem congregaverat; quibus templa, altaria, sacrificia, sacerdotes instituendo atque praebendo, summum verum Deum, cui uni haec rite gesta debentur, offenderet. Et felicior quidem cum paucioribus vixit: sed quanto maior facta est, sicut navis nautas, tanto plures adhibendos putavit; credo, desperans pauciores illos, sub quibus in comparatione peioris vitae melius vixerat, non sufficere ad opitulandum granditati suae. Primo enim sub ipsis regibus, excepto Numa Pompilio, de quo iam supra locutus sum, quantum malum discordiosi certaminis fuit, quod fratrem Romuli coegit occidi?

CAPITULO XIII

DE QUÉ DERECHO Y DE QUÉ ALIANZA USARON LOS ROMANOS PARA LOS PRIMEROS CASAMIENTOS

-¿Cómo ni Juno, que con Júpiter
protegía a la romana grey, que ostentaría la toga y sería dueña del mundo

ni Venus misma pudieron ayudar a los descendientes de Eneas para que merecieran en buena y justa ley casarse? Llegó a tal extremo esta escasez, que robaron con dolo las mujeres, viéndose luego forzados a luchar contra los suegros para dotarlas, aun no reconciliadas de la injuria con sus maridos, con la sangre de sus padres. En este debate, la victoria estuvo de parte de los romanos. ¡Cuántos heridos y cuántas vidas, por una y otra parte, de parientes y vecinos costaron estas victorias! Por amor de César y de Pompeyo, un solo suegro y un solo yerno, muerta ya la hija de César, esposa de Pompeyo, exclama Lucano con muy justo sentimiento de dolor:

Cantamos las batallas más que civiles de los campos de Ematia
y el derecho promulgado en pro de la maldad.

Vencieron los romanos y arrancaron con sus manos, bañadas en la sangre de los suegros, los miserables abrazos de las hijas de aquéllos, y ellas no se atrevieron a llorar a sus padres muertos, por no ofender a sus maridos vencedores. Ellas, mientras el combate, no sabían por quién hacer votos. Tales bodas ofrendó al pueblo romano no Venus, sino Belona [32] o quizá Alecto [33], aquella furia infernal que, a despecho del favor de Juno, usó contra ellos de mayor licencia que cuando con sus ruegos había sido aguijada contra Eneas. Más venturoso fué el cautiverio de Andrómaca [34] que los matrimonios de los romanos, porque Pirro [35], después que gozó de sus abrazos, no mató a ningún troyano. Los romanos, empero, daban muerte en sus encuentros a los suegros, cuyas hijas habían abrazado ya en sus tálamos. Aquélla, juguete del vencedor, sólo pudo dolerse de la muerte de los suyos, pero no temerla; éstas, casadas con los guerreros, temían la muerte de sus padres cuando iban sus maridos al combate, y al verlos volver la deploraban, sin tener libertad para el temor ni para el dolor. Es que por la muerte de sus conciudadanos, de sus familiares, de sus hermanos y de sus padres, o se atormentaban piadosamente o se alegraban con una alegría infernal de las victorias de sus maridos. Añadíase que, como la fortuna de las guerras es eventual, unas, con la espada de sus padres, perdían a los maridos; otras, con las espadas de entrambos, se veían privadas de los padres y de los esposos. Y no fueron de poca monta entre los romanos aquellos reveses, pues que llegaron a poner cerco a la ciudad, y se defendían a puertas cerradas. Abiertas éstas dolosamente y entrados los enemigos dentro de los muros, tuvo lugar en el foro mismo una refriega sangrienta y atroz en demasía entre yernos y suegros. Los raptores, al verse vencidos, huían en pelotón a sus casas, poniendo una nota de fealdad más fea a las primeras victorias, dignas también de rubor y de llanto. Rómulo entonces, desesperando ya del valor de los suyos, rogó a Júpiter que se detuvie-

CAPUT XIII

QUO IURE, QUO FOEDERE ROMANI OBTINUERINT PRIMA CONIUGIA

Quomodo nec Iuno, quae cum Iove suo iam fovebat
Romanos rerum dominos, gentemque togatam.[10]

nec Venus ipsa Aeneidas suos potuit adiuvare, ut bono et aequo more coniugia mererentur, cladesque tanta irruit huius inopiae, ut ea dolo raperent, moxque compellerentur pugnare cum soceris; ut miserae feminae nondum ex iniuria maritis conciliatae, iam parentum sanguine dotarentur? At enim vicerunt in hac conflictione Romani vicinos suos. Quantis et quam multis utrimque vulneribus et funeribus tam propinquorum et confinium istae victoriae constiterunt? Propter unum Caesarem socerum et unum generum eius Pompeium, iam mortua Caesaris filia, uxore Pompeii, quanto et quam iusto doloris instinctu Lucanus exclamat.

Bella per Emathios plus quam civilia campos.
Iusque datum sceleri canimus![11]

Vicerunt ergo Romani, ut strage socerorum manibus cruentis ab eorum filiabus amplexus miserabiles extorquerent; nec illae auderent flere patres occisos, ne offenderent victores maritos; quae adhuc illis pugnantibus, pro quibus facerent vota nesciebant. Talibus nuptiis populum Romanum non Venus, sed Bellona donavit: aut fortassis Alecto illa infernalis furia, iam eis favente Iunone, plus in illos habuit licentiae, quam cum eius precibus contra Aenean fuerat excitata. Andromacha felicius captivata est, quam illa coniugia Romana nupserunt: licet serviles, tamen post eius amplexus nullum Troianorum Pyrrhus occidit. Romani autem soceros interficiebant in praeliis, quorum iam filias amplexabantur in thalamis. Illa victori subdita, dolere tantum suorum mortem potuit, non timere: illae sociatae bellantibus, parentum suorum mortes procedentibus viris timebant, redeuntibus dolebant, nec timorem habentes liberum, nec dolorem. Nam propter interitum civium, propinquorum, fratrum, parentum, aut pie cruciabantur, aut crudeliter laetabantur victoriis maritorum. Huc accedebat quod, ut sunt alterna bellorum, aliquae parentum ferro amiserunt viros, aliquae utrorumque ferro et parentes et viros: neque enim et apud Romanos parva fuerunt illa discrimina. Siquidem ad obsidionem quoque perventum est civitatis, clausisque portis se tuebantur: quibus dolo apertis, admissisque hostibus intra moenia, in ipso foro scelerata et nimis atrox inter generos socerosque pugna commissa est. Et raptores illi etiam superabantur; et crebro fugientes intra domos suas, gravius foedabant pristinas, quamvis et ipsas pudendas lugendasque victorias. Hic tamen Romulus de suorum iam virtute desperans, Iovem rogavit ut starent: atque ille hac

[10] *Aeneid.* l.1 v.281-282.
[11] LUCAN., l.1 v.1-2

ran, y en esta coyuntura Júpiter se ganó el apelativo de Estator. Y no hubiera sobrevenido el fin de tamaña catástrofe de no haberse presentado las robadas con la melena en desorden a sus padres y, postrándose a los pies de ellos, aplacaran su justísima ira, no con armas victoriosas, sino con suplicantes súplicas. En fin, Rómulo, que no había tenido arrestos para sufrir la compañía de su hermano, se vió forzado a compartir la regencia con Tito Tacio, rey de los sabinos. Pero ¿cuánto tiempo le toleraría quien no toleró a su hermano y mellizo además? Esta fué la razón de que, asesinado también éste, estuviera solo en el reino para ser un día mayor dios. ¿Qué derechos matrimoniales son éstos, qué motivos de guerra, qué modos de hacer hermandad, afinidad, sociedad, divinidad? ¿Qué vida ésta de una ciudad constituída bajo la tutela de tantos dioses? Puedes darte cuenta de la cantidad de cosas que pudieran decirse partiendo de este punto, si no fuera que nuestra intención se dirige a lo que resta, y nuestro discurso camina presto hacia otras veredas.

CAPITULO XIV

De la guerra injusta que los romanos hicieron a los albanos y de la victoria conseguida por la libido de dominio

1. ¿Qué acaeció después de Numa, bajo el mando de los otros reyes? ¡Cuántos males no sólo suyos, sino también de los romanos, ocasionó el provocar a los albanos a la guerra! Y es que la tan larga paz de Numa devino en ordinariez. ¡Cuán frecuentes fueron los estragos de los ejércitos rivales y cuánto menoscabo de una y otra ciudad! Alba, aquella que fundara Ascanio, hijo de Eneas, madre de Roma, más cercana que la misma Troya, enviscada por el rey Tulio Hostilio [36], combatió, y en el combate fué afligida, y afligió, hasta que, después de muchas refriegas, se cansaron de sus pérdidas. Plúgoles en este trance ensayar un desenlace de la guerra por el combate de tres mellizos de cada partido. Salieron al campo, de la parte de los romanos, tres Horacios, y de la parte de los albanos, tres Curiacios. Los tres Curiacios vencieron y mataron a dos Horacios; pero el Horacio superviviente derrotó y dió muerte a los tres Curiacios. De esta suerte, Roma quedó vencedora; pero con tal baja en aquella contienda final, que, de seis vivos que fueron, sólo uno volvió del combate. ¿A quién se causó el daño en ambos casos? ¿A quién se debe el duelo sino a la estirpe de Eneas, a los descendientes de Ascanio, a los hijos de Venus, a los nietos de Júpiter? Esta guerra, sin duda, fué más que civil, puesto que combatió la ciudad hija contra la ciudad madre. Añadid a esto otro mal cruel y horrendo que siguió a la lucha de los tergéminos. Como los dos pueblos fueron en un principio amigos (es decir, vecinos y familiares), una hermana de los Horacios estaba casada con uno de los Curiacios. Esta, en viendo en manos de su hermano victorioso los despojos de su marido, prorrumpió en lágrimas, y fué matada por su propio hermano. Tengo para mí que fué más humano el sentimiento de esta mujer que el de todo el pueblo romano. Creo yo que no lloraba ella culpablemente a su esposo, a quien unía la fidelidad dada, y que quizá llorara a su hermano cubierto de la sangre del hombre al que había prometido su hermana. ¿Por qué se aplauden las lágrimas que en Virgilio vierte el piadoso Eneas sobre el enemigo muerto por propia mano? ¿Por qué Marcelo, recor-

---

occasione nomen Statoris invenit. Nec finis esset tanti mali, nisi raptae illae laceratis crinibus emicarent, et provolutae parentibus, iram eorum iustissimam, non armis victricibus, sed supplici pietate sedarent. Deinde Titum Tatium, regem Sabinorum, socium regni Romulus ferre compulsus est, Germani consortis impatiens: sed quando et istum diu toleraret, qui fratrem geminumque non pertulit? Unde et ipso interfecto, ut maior deus esset, regnum solus obtinuit. Quae sunt ista iura nuptiarum, quae irritamenta bellorum, quae foedera germanitatis, affinitatis, societatis, divinitatis? quae postremo sub tot diis tutoribus vita civitatis? Vides quanta hinc dici et quam multa possent, nisi quae supersunt nostra curaret intentio, et sermo in alia festinaret.

CAPUT XIV

De impietate belli quod Albanis Romani intulerunt, et de victoria dominandi libidine adepta

1. Quid deinde post Numam sub aliis regibus? Quanto malo, non solum suo, sed etiam Romanorum, in bellum Albani provocati sunt! quia videlicet pax Numae tam longa viluerat. Quam crebrae strages Romani *Albanique exercitus fuerunt, et utriusque comminutio civitatis!* Alba namque illa, quam filius Aeneae creavit Ascanius, Romae mater propior ipsa quam Troia, a Tullo Hostilio rege provocata conflixit: confligens autem et afflicta est, et afflixit, donec multorum taederet pari defectione certaminum. Tunc eventum belli de tergeminis hinc atque inde fratribus placuit experiri: a Romanis tres Horatii, ab Albanis autem tres Curiatii processerunt; a Curiatiis tribus Horatii duo, ab uno autem Horatio tres Curiatii superati et exstincti sunt. Ita Roma exstitit victrix, ea clade etiam in certamine extremo, ut de sex vivis unus rediret domum. Cui damnum in utrisque? cui luctus, nisi Aeneae stirpi, nisi Ascanii posteris, nisi proli Veneris, nisi nepotibus Iovis? nam et hoc plus quam civile bellum fuit, quando filia civitas cum civitate matre pugnavit. Accessit aliud huic tergeminorum pugnae ultimae atrox atque horrendum malum. Nam ut erant ambo populi prius amici (vicini quippe atque cognati), uni Curiatiorum desponsata fuerat Horatiorum soror: haec posteaquam sponsi spolia in victore fratre conspexit, ab eodem fratre, quoniam flevit, occisa est. Humanior huius unius feminae, quam universi populi Romani, mihi fuisse videtur affectus. Illa quem virum iam fide media retinebat, aut forte etiam ipsum fratrem dolens qui eum occiderat cui sororem promiserat, puto quod non culpabiliter fleverit. Unde enim apud Virgilium pius Aeneas laudabiliter dolet hostem etiam sua peremptum manu? unde Mar-

dando el esplendor y la gloria de Siracusa, que poco antes había él esfumado, pensando en la suerte común dejó escapar lágrimas de compasión? Es petición mía. Demandemos del sentimiento humano que pueda una esposa, sin nota de culpabilidad, llorar a su marido muerto a manos de su hermano, si es verdad que los hombres pudieron llorar loablemente a los enemigos por ellos vencidos. Y, al paso que aquella mujer lloraba la muerte dada a su esposo por su hermano, Roma rebosaba de júbilo por haber combatido con tanto estrago contra la ciudad madre y por haber vencido con tanta efusión de sangre hermana de uno y otro bando.

2. ¿A qué viene el alegarme el nombre de alabanza y el nombre de victoria? Removidas las sombras de la insensata opinión, considérense los hechos en su desnudez, en su desnudez pondérense y júzguense en su desnudez. Cítennos la causa de Alba, como se refería el adulterio de Troya, y no se encontrará ningún parecido, ninguna semejanza. Aquello sólo lo hizo Tulo por llamar

> a las armas a los hombres dormidos en la inacción y a las tropas, poco acostumbradas al triunfo.

Este vicio fué la causa de tamaño crimen como fué la guerra entre parientes y amigos. Y vicio tan descomunal lo aborda, aunque de paso, Salustio, cuando, después de mencionar brevemente y de celebrar los tiempos antiguos en que los hombres vivían su vida sin codicia y se contentaba cada uno con lo suyo, añade: «Después que comenzaron, Ciro en Asia y los lacedemonios y atenienses en Grecia, a señorear ciudades y naciones y a tener por motivo de guerra el apetito de dominio y a pensar que la máxima gloria consistía en un grande imperio», etc. A mí bástame con haber citado hasta aquí sus palabras. Esta libido de dominio zarandea y azota con grandes males al género humano. Roma, vencida entonces por esta libido, se felicitaba de haber vencido a Alba, y doraba su bellaquería con nombre de gloria. Porque, como dice nuestra Escritura, *el pecador se alaba en los deseos de su alma, y el que soporta la iniquidad es bendecido.*

Despojen, pues, las cosas de sus falaces paliativos, de sus engañosos barnices, para examinarlas sinceramente. Nadie me diga: Grande es éste y aquél, porque se batió con éste y con el otro y los venció. También los gladiadores luchan y vencen, y su crueldad tiene también por premio la alabanza. Pero yo estimo ser mejor recompensa las penas de cualquier inacción que el buscar la gloria con tales armas. Con todo, si bajaran a la arena dos gladiadores, de los cuales uno fuera el padre y otro el hijo, ¿quién toleraría tal espectáculo? ¿Quién no lo impidiera? ¿Cómo, pues, pudo ser glorioso el combate habido entre dos ciudades, madre una e hija la otra? ¿Acaso éste fué diferente porque no hubo arena o porque se atestaron campos más extensos de cadáveres, no de dos gladiadores, sino de muchos de una y otra nación? ¿O acaso porque estos combates tenían por cerco no un anfiteatro, sino el orbe entero, y por espectadores los contemporáneos y los venideros hasta quienes llegara la fama de tan impío espectáculo?

3. Sin embargo, aquellos dioses tutelares del Imperio ro-

---

cellus Syracusanam civitatem, recolens eius paulo ante culmen et gloriam sub manus suas subito concidisse, communem cogitans conditionem flendo miseratus est? Quaeso ab humano impetremus affectu, ut femina sponsum suum a fratre suo peremptum sine crimine fleverit, si viri hostes a se victos etiam cum laude fleverunt. Ergo sponso a fratre illatam mortem quando femina illa flebat, tunc se contra matrem civitatem tanta strage bellasse, et tanta hinc et inde cognati cruoris effusione vicisse, Roma gaudebat.

2. Quid mihi obtenditur nomen laudis, nomenque victoriae? Remotis obstaculis insanae opinionis facinora nuda cernantur, nuda pensentur, nuda iudicentur. Causa dicatur Albae, sicut Troiae adulterium dicebatur. Nulla talis, nulla similis invenitur: tantum ut resides moveret

> Tullus in arma viros, et iam desueta triumphis
> Agmina [12].

Illo itaque vitio tantum scelus perpetratum est socialis belli atque cognati. Quod vitium Sallustius magnum transeunter attingit. Cum enim laudans breviter antiquiora commemorasset tempora, quando vita hominum sine cupiditate agitabatur, et sua cuique satis placebant: «Postea vero, inquit, quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacaedemonii atque Athenienses coepere urbes atque nationes subigere, libidinem dominandi causam belli habere, maximam gloriam in maximo imperio putare» [13]: et caetera quae ipse instituerat dicere. Mihi hucusque satis sit eius verba posuisse. Libido ista dominandi magnis malis agitat et conterit humanum genus. Hac libidine Roma tunc victa Albam se vicisse triumphabat, et sui sceleris laudem gloriam nominabat. *Quoniam laudatur*, inquit Scriptura nostra, *peccator in desideriis animae suae; et qui iniqua gerit, benedicitur* [14]. Fallacia igitur tegmina, et deceptoriae dealbationes auferantur a rebus, ut sincero inspiciantur examine. Nemo mihi dicat, Magnus ille atque ille, quia cum illo et illo pugnavit, et vicit. Pugnant etiam gladiatores, vincunt et ipsi: habet praemia laudis et illa crudelitas. Sed puto esse satius cuiuslibet inertiae poenas luere, quam illorum armorum gloriam quaerere. Et tamen si in arenam procederent pugnaturi inter se gladiatores, quorum alter filius, alter pater esset, tale spectaculum quis ferret? quis non auferret? Quomodo ergo gloriosum alterius matris, alterius filiae civitatis, inter se armorum potuit esse certamen? An ideo diversum fuit, quod arena illa non fuit, et latiores campi non duorum gladiatorum, sed in duobus populis multorum funeribus implebantur; nec amphitheatro cingebantur illa certamina, sed universo orbe, et tunc vivis, et posteris, quousque ista fama porrigitur, impium spectaculum praebebatur?

3. Vim tamen patiebantur studii sui dii illi praesides imperii Roma-

[12] *Aeneid.* l.6 v 814-815.

[13] SALLUST., *in Catil.* c.2.

[14] Ps. 10, 5.

mano y como espectadores de teatro de tales combates fueron víctimas violentadas por su pasión, hasta que la hermana de los Horacios, por respeto a los tres Curiacios muertos, adicionada por la espada hermana a sus dos hermanos, completara el número tres por el otro partido, por que no fueran menos las muertes de Roma, la vencedora. Seguidamente, para mayor eficacia de la victoria, desmantelaron a Alba, donde, después de Ilión, destruída por los griegos, y después de Lavinio, donde había constituído Eneas un reino exótico y fugitivo, hallaron por tercera vez asilo los dioses troyanos. Pero, como es usanza entre ellos, quizás emigraron también de allí, siendo ésta la causa de su deleción. Es decir, se habían alejado «todos los dioses que mantenían en pie aquel Imperio, abandonando los templos y altares». Se habían alejado, sí, y esto ya por tercera vez, porque se creyera providencialmente Roma la cuarta. Les desplacía Alba porque reinaba Amulio, expulsando a su hermano, y les placía Roma, donde, matando a su hermano, había reinado otrora Rómulo. Mas antes de la destrucción de Alba, dicen, toda la población se trasladó a Roma para fundir las dos ciudades en una. Supongamos que sucediera así; pero aquella ciudad, reino de Ascanio y tercera morada de los dioses troyanos, siendo su madre, fué destruída por la ciudad hija. Y para hacer mezcla tan desafortunada de los restos de la guerra habida entre los dos pueblos, hubo primero de derramarse mucha sangre de uno y otro bando.

¿Qué diré ya en particular de las guerras a las que parecían poner fin las victorias tantas veces renovadas bajo los otros reyes y concluídas una y otra vez con tamaños desastres, y una y mil veces repetidas después de las alianzas y de la paz entre los yernos y los suegros, entre sus descendientes y los descendientes de éstos? No es prueba poco fuerte de esta calamidad el que ninguno de ellos cerrara las puertas a la guerra. En consecuencia, ninguno de ellos tuvo reinado pacífico bajo la tutela de tantos dioses.

---

ni, et talium certaminum tanquam theatrici spectatores, donec Horatiorum soror propter Curiatios tres peremptos etiam ipsa tertia ex altera parte fraterno ferro duobus fratribus adderetur, ne minus haberet mortium etiam Roma quae vicerat. Deinde ad fructum victoriae Alba subversa est: ubi post Ilium, quod Graeci everterunt, et post Lavinium, ubi Aeneas regnum peregrinum atque fugitivum constituerat, tertio loco habitaverant numina illa Troiana. Sed more suo etiam inde iam fortasse migraverant; ideo deleta est. Discesserant videlicet «omnes adytis arisque relictis dii, quibus imperium illud steterat». Discesserant sane ecce iam tertio, ut eis quarta Roma providentissime crederetur. Displicuerat enim et Alba, ubi Amulius expulso fratre, et Roma placuerat, ubi Romulus occiso fratre regnaverat. Sed antequam Alba dirueretur, transfusus est, inquiunt, populus eius in Romam, ut ex utraque una civitas fieret. Esto, ita factum sit: urbs tamen illa, Ascanii regnum et tertium domicilium Troianorum deorum, ab urbe filia mater eversa est. Ut autem belli reliquiae e duobus populis unum facerent miserabile coagulum, multus ante fusus utriusque sanguis fuit. Quid iam singillatim dicam sub caeteris regibus toties eadem bella renovata, quae victoriis finita videbantur, et tantis stragibus iterum iterumque confecta, iterum iterumque post foedus et pacem inter generos et soceros et eorum stirpem posterosque repetita? Non parvum indicium calamitatis huius fuit, quod portas belli nullus clausit illorum. Nullus ergo illorum sub tot diis praesidibus in pace regnavit.

CAPITULO XV

CUÁL FUÉ LA VIDA Y CUÁL LA MUERTE DE LOS REYES ROMANOS

1. Y ¿qué fin tuvieron los reyes? Vean lo que refiere de Rómulo la adulación fabulosa: Fué recibido en el cielo. Y a la vez consideren lo que dijeron algunos de sus escritores: Por su ferocidad le hicieron trizas en el Senado y sobornaron a un tal Julio Próculo para que dijese que se le había aparecido y que le había ordenado decir por sí mismo al pueblo romano que le venerase entre los dioses. Y, de esta suerte, el pueblo, que había comenzado a amostazarse contra el Senado, se reprimió y se pacificó. Hubo también eclipse de sol, y el vulgo ignorante, no sabiendo que tiene lugar según la razón fija de su curso, lo atribuyó a los méritos de Rómulo, como si aquél fuera el llanto del sol. Por tanto, no debía seguirse en la creencia de su occisión, y el eclipse de la luz del día era índice del crimen, como sucedió de veras cuando el Señor fué crucificado por la crueldad e impiedad de los judíos. Y prueba evidente de que aquel oscurecimiento no acaeció según el curso ordinario de los astros, es que entonces era la Pascua de los judíos, la cual se celebra solamente en plenilunio, y el eclipse regular de sol

---

CAPUT XV

QUALIS ROMANORUM REGUM VITA ATQUE EXITUS FUERIT

1. Ipsorum autem regum qui exitus fuerunt? De Romulo viderit adulatio fabulosa, qua perhibetur receptus in caelum: viderint quidam scriptores eorum, qui eum propter ferocitatem a senatu discerptum esse dixerunt subornatumque nescio quem Iulium Proculum, qui eum sibi apparuisse diceret, eumque per se populo mandasse Romano, ut inter numina coleretur; eoque modo populum, qui contra senatum intumescere coeperat, repressum atque sedatum. Acciderat enim et solis defectio, quam certa ratione sui cursus effectam imperita nesciens multitudo meritis Romuli tribuebat. Quasi vero si luctus ille solis fuisset, non magis ideo credi deberet occisus, ipsumque scelus aversione etiam diurni luminis indicatum: sicut revera factum est, cum Dominus crucifixus est crudelitate atque impietate Iudaeorum [15]. Quam solis obscurationem non ex canonico siderum cursu accidisse, satis ostendit, quod tunc erat pascha Iudaeorum; nam plena luna solemniter agitur: regularis autem solis de-

[15] Lc. 23,45.

no sucede sino al fin de la luna. Cicerón mismo da a entender suficientemente que aquella recepción de Rómulo entre los dioses es más conjetura que realidad, cuando en alabanza suya dice por boca de Escipión en los libros de la *Republica:* «Dejó tras sí tal idea, que, habiendo desaparecido súbitamente durante un eclipse de sol, se le creyó anumerado entre los dioses. Esta opinión, jamás mortal alguno pudo conseguir sin un relevante grado de virtud». En esto que dice «que desapareció súbitamente», sin duda quería dar a entender o la reciedumbre de la tempestad o el secreto de su asesinato y atentado, porque algunos otros escritores añaden al eclipse de sol una violenta tempestad, que o brindó ocasión propicia al crimen o ella misma acabó con Rómulo. En la obra citada dice el mismo Cicerón de Tulio Hostilio, el tercer rey desde Rómulo, matado también por un rayo, que no se le creyó recibido entre los dioses por tal muerte precisamente, porque los romanos no querían vulgarizar, es decir, desvirtuar lo sucedido a Rómulo (era creencia común), atribuyéndolo a la ligera a otro. Dice también abiertamente en sus *Diatribas:* «Al fundador de esta ciudad, a Rómulo, por nuestra benevolencia y su fama le hemos elevado al rango de los dioses mortales». Esto prueba que no fué un hecho real, sino un alarde y divulgación en gracia a sus virtuosos merecimientos. Y en el diálogo titulado *Hortensio,* hablando de los eclipses regulares de sol: «Para producir las mismas tinieblas que produjo en la muerte de Rómulo, que tuvo lugar en un eclipse de sol». Cierto que en este pasaje no temió lo más mínimo dar fe de la muerte

---

fectio non nisi lunae fine contingit. Satis et Cicero illam inter deos Romuli receptionem putatam magis significat esse, quam factam, quando et laudans eum in libris de Republica (l.2 c.10), Scipionisque sermone: «Tantum est», inquit, «consecutus, ut cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero collocatus putaretur: quam opinionem nemo unquam mortalis assequi potuit sine eximia virtutis gloria». Quod autem dicit, eum subito non comparuisse, profecto ibi intelligitur aut violentia tempestatis, aut caedis facinorisque secretum. Nam et alii scriptores eorum defectioni solis addunt etiam subitam tempestatem, quae profecto aut occasionem sceleri praebuit, aut Romulum ipsa consumpsit. De Tullo quippe etiam Hostilio, qui tertius a Romulo rex fuit, qui et ipse fulmine absumptus est, dicit in eisdem libris idem Cicero, propterea et istum non creditum in deos receptum tali morte, quia fortasse quod erat in Romulo probatum (id est persuasum) Romani vulgare noluerunt, id est vile facere, si hoc et alteri facile tribueretur. Dicit etiam aperte in Invectivis, «Illum qui hanc urbem condidit, Romulum ad deos immortales benevolentia famaque sustulimus» [16]: ut non vere factum sed propter merita virtutis eius benevolentia iactatum diffamatumque monstraret. In Hortensio vero dialogo cum de solis canonicis defectionibus loqueretur, «Ut easdem, inquit, tenebras efficiat, quas effecit in interitu Romuli, qui

[16] *Orat. 3 in Catilinam* c.1.

del hombre, porque hablaba más como filósofo que como panegirista.

2. Los demás reyes del pueblo romano, excepción hecha de Numa Pompilio y Anco Marcio [37], que murieron de enfermedad, tuvieron muertes horrendas. Tulio Hostilio, como he dicho, vencedor y destructor de Alba, fué abrasado por un rayo con toda su casa. Tarquinio Prisco fué asesinado por los hijos de su predecesor. Servio Tulio fué víctima de la nefanda bellaquería de su yerno Tarquinio el Soberbio, que le sucedió en el reino. Y los dioses «no huyeron, abandonando sus templos y altares», después de la perpetración de tan grande parricidio contra el rey más excelente de aquel pueblo. Dioses de quienes dice que sólo el adulterio de Paris les movió a dejar la mísera Troya en manos de los griegos para que la devastaran e incendiaran. Pero, amén de esto, el propio Tarquinio sucedió a su suegro, por él asesinado. Y aquellos dioses vieron reinar a este vil parricida por el asesinato de su suegro; más aún, viéronle engallarse con sus muchos combates y victorias y construir el Capitolio con los despojos, y ellos no se apartaron, sino que permanecieron allí presentes. Toleraron además que su rey, Júpiter, presidiera y reinara desde aquel soberbio templo, es decir, desde la obra de un parricida. No era inocente cuando construyó el Capitolio, y fué expulsado después de la ciudad en premio de sus merecimientos, sino que por la perpetración del más inhumano de los crímenes llegó a reinar, y en este reinado fabricó el Capitolio. El que luego le destronaran los romanos y le lanzaran fuera de la ciudad no fué porque él tomara parte en el estupro de Lucrecia, sino porque lo cometió su hijo, y esto no sólo sin él saberlo, sino en su ausencia. Estaba entonces atacando la ciudad

---

obscuratione solis est factus». Certe hic minime timuit hominis interitum dicere, quia disputator magis quam laudator fuit.

2. Caeteri autem reges populi Romani, excepto Numa Pompilio et Anco Martio, qui morbo interierunt, quam horrendos exitus habuerunt? Tullus, ut dixi, Hostilius, victor et eversor Albae, cum tota domo sua fulmine concrematus est. Priscus Tarquinius per sui decessoris filios interemptus est. Servius Tullius generi sui Tarquinii Superbi, qui ei successit in regnum, nefario scelere occisus est. Nec «discessere adytis arisque relictis dii», tanto in optimum illius populi regem parricidio perpetrato, quos dicunt, ut hoc miserae Troiae facerent, eamque Graecis diruendam exurendamque relinquerent, adulterio Paridis fuisse commotos. Sed insuper interfecto a se socero Tarquinius ipse successit. Hunc illi dii nefarium parricidam soceri interfectione regnantem, insuper multis bellis victoriisque gloriantem, et de manubiis Capitolium fabricantem, non abscedentes, sed praesentes manentesque viderunt, et regem suum Iovem in illo altissimo templo, hoc est in opere parricidae, sibi praesidere atque regnare perpessi sunt. Neque enim adhuc innocens Capitolium struxit, et postea malis meritis Urbe pulsus est: sed ad ipsum regnum, in quo Capitolium fabricaret, immanissimi sceleris perpetratione pervenit. Quod vero eum Romani regno postea depulerunt, ac secluserunt moenibus civitatis, non ipsius de Lucretiae stupro, sed filii peccatum fuit, illo non solum ne-

de Ardea y era el ductor de la guerra por parte del pueblo romano. Ignoramos cuál fuera su postura de haber conocido el flagicio de su hijo. Y, con todo, el pueblo, sin inquirir ni atender su parecer, le quitó del Imperio y, retirando el ejército y mandando que le abandonara, cerró luego las puertas y no dejó entrar al que volvía. Pero él, después de afligir con muy arduas guerras a los propios romanos, sublevando contra ellos a sus vecinos, después de no poder recobrar el reino, por haberle abandonado aquellos en cuyo auxilio confiaba, vivió durante catorce años una vida tranquila y retirada en Túsculo, ciudad cercana a Roma. Y allí, como dicen, encaneció con su esposa, muriendo con una muerte acaso más deseable que la de su suegro, muerto bellacamente por su yerno y, al parecer, no sin ignorarlo su hijo. A este Tarquinio no le apellidaron los romanos el Cruel o el Malvado, sino el Soberbio, quizá porque no tuvieron aguante para sus pompas reales por otra soberbia más refinada. En efecto, hicieron tan poco aprecio del crimen de haber matado a su suegro y a su mejor rey, que le elevaron a rey. Me sorprende pensar en esto que se hicieron reos de un crimen más grave al pagar a tan subido precio tamaño crimen. Y los dioses no se fueron, abandonando sus templos y altares. A no ser que alguien, para defender a estos dioses, diga que permanecieron en Roma para poder castigarles con tormentos, seduciéndoles con vanos triunfos y quebrantándolos en sangrientas guerras, más que para prestarles ayuda con sus beneficios.

He aquí la vida de los romanos, vivida bajo el imperio de los reyes en los días más loables de esta república hasta la expulsión de Tarquinio el Soberbio, durante casi doscientos cuarenta y tres años. En este tiempo extendieron su imperio con

sciente, sed etiam absente commissum. Ardeam civitatem tunc oppugnabat, et pro populo Romano bellum gerebat: nescimus quid faceret, si ad eius notitiam flagitium filii deferretur. Et tamen inexplorato eius iudicio et inexperto, ei populus ademit imperium; et recepto exercitu, a quo deseri iussus est, clausis deinde portis non sivit intrare redeuntem. At ille post bella gravissima, quibus eosdem Romanos concitatis finitimis attrivit, posteaquam desertus ab eis quorum fidebat auxilio, regnum recipere non evaluit, in oppido Tusculo Romae vicino quatuordecim, ut fertur, annos privatam vitam quietus habuit, et cum uxore consenuit, optabiliore fortassis exitu, quam socer eius generi sui facinore, nec ignorante filia, sicut perhibetur, exstinctus. Nec tamen istum Tarquinium Romani crudelem aut sceleratum, sed superbum appellaverunt, fortassis regios eius fastus alia superbia non ferentes. Nam scelus occisi ab eo soceri optimi regis sui usque adeo contempserunt, ut eum regem suum facerent: ubi miror si non scelere graviore mercedem tantam tanto sceleri reddiderunt. Nec «discessere adytis arisque relictis dii». Nisi forte quispiam sic defendat istos deos, ut dicat eos ideo mansisse Romae, quo possent Romanos magis punire suppliciis, quam beneficiis adiuvare, seducentes eos vanis victoriis et bellis gravissimis conterentes. Haec fuit Romanorum vita sub regibus laudabili tempore illius reipublicae usque ad expulsionem Tarquinii Superbi per ducentos ferme et quadraginta et tres

todas las victorias, compradas a precio de tanta sangre y de tantas calamidades, apenas veinte millas alrededor de Roma, espacio tan insignificante que no puede ahora parangonarse con el territorio de cualquier ciudad de Getulia [38].

CAPITULO XVI

Primeros cónsules romanos. Uno de ellos expulsó a otro de su patria y luego murió herido por el herido enemigo, después de haberse cometido en Roma atrocísimos parricidios

Añadamos a esta época aquella otra hasta la cual dice Salustio que se vivió con justicia y probidad, mientras hacía de dique el miedo a Tarquinio y la grave guerra contra Etruria. Mientras los etruscos favorecieron a Tarquinio, que pretendía recobrar su reino, Roma sufrió una cruda guerra. Esta es la razón, dice, de que la república se gobernara con justicia y probidad, forzada por el miedo, no guiada por la justicia. En este brevísimo lapso de tiempo fué desastroso el año en que fueron creados los primeros cónsules, después de destronada la potestad real. No llegaron ni a un año siquiera. Junio Bruto [39] expulsó de la ciudad a su colega Lucio Tarquinio Colatino, privándole de su dignidad. Pero después, en guerra con su enemigo, cayeron entrambos muertos, habiendo él antes dado muerte a sus hijos y a los hermanos de su esposa porque llegó a sus oídos que se habían conjurado para reivindicar la dignidad

annos, cum illae omnes victoriae tam multo sanguine et tantis emptae calamitatibus, vix illud imperium intra viginti ab Urbe millia dilataverint: quantum spatium absit ut saltem alicuius Getulae civitatis nunc territorio comparetur!

CAPUT XVI

De primis apud Romanos consulibus, quorum alter alterum patria pepulit, moxque Romae post atrocissima parricidia a vulnerato hoste vulneratus interiit

Huic tempori adiiciamus etiam tempus illud, quousque dicit Sallustius [17] aequo et modesto iure agitatum, dum metus a Tarquinio et grave bellum cum Etruria positum est. Quamdiu enim Etrusci Tarquinio redire in regnum conanti opitulati sunt, gravi bello Roma concussa est. Ideo dicit aequo et modesto iure gestam rempublicam metu premente, non persuadente iustitia. In quo brevissimo tempore quam funestus ille annus fuit, quo primi consules creati sunt, expulsa regia potestate? Annum quippe suum non compleverunt. Nam Iunius Brutus exhonoratum eiecit Urbe collegam Lucium Tarquinium Collatinum; deinde mox ipse in bello cecidit mutuis cum hoste vulneribus, occisis a se ipso primitus filiis suis

[17] Vide supra, l.2 c.18.

de Tarquinio. Virgilio, en habiendo contado esta hazaña como digna de loa, siente luego un horror piadoso hacia ella. Habiendo dicho:

> Y como sus hijos quieran encender la guerra, su padre sabrá sacrificarlos a la libertad,

a renglón seguido clama y dice:

> ¡Desgraciado!, de cualquier modo que interpreten este acto las edades futuras.

Como quiera, dice, que los venideros interpreten este hecho, esto es, lo engrandezcan o lo ensalcen, el que mató a sus hijos es desdichado. Y como para consuelo del desgraciado añadió:

> Siempre habrá triunfado en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria.

¿Por ventura no parece vengada en Bruto, matador de sus hijos y asesino del hijo de Tarquinio, su enemigo, quien le dejó también a él tendido, no pudiendo sobrevivir y viendo sobrevivir al propio Tarquinio, no parece vengada la inocencia de su colega Colatino, que, con ser buen ciudadano, después del destierro de Tarquinio fué tratado tan duramente como el tirano Tarquinio? Refiérese, además, que el mismo Bruto era pariente de Tarquinio. Pero a Colatino le costó la vida la identidad del nombre. Se llamaba también Tarquinio. ¡Que le forzaran a cambiar de nombre y no de patria, y a que substrajera de su nombre ese apellido y se llamara Lucio Colatino a secas! Mas no perdió lo que pudiera perder sin detrimento alguno, a fin de que el primer cónsul careciera de honor, y el buen ciudadano de ciudad. ¿Es posible que acarreara también gloria a Junio Bruto una iniquidad tan exasperante y tan inútil, por otra parte, a la república? ¿Acaso aun para perpetrar esta villanía

> triunfó en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria?

Una vez desterrado Tarquinio el Tirano, fué creado cónsul con Bruto Lucio Tarquinio Colatino, marido de Lucrecia. ¡Con cuánta justicia el pueblo se fijó en la justicia y en la moralidad de su ciudadano! Y ¡cuán injustamente Bruto, que tuvo en su mano privar a su colega solamente del nombre, si éste le daba en rostro, en la nueva forma de gobierno, le privó no sólo de la patria, sino también de la dignidad! Estos males se cometieron, estos infortunios acaecieron cuando en aquella república se vivía con justicia y moderación. Lucrecio, elegido para sustituir a Bruto, fué arrebatado por una enfermedad antes de finalizar el año. Lo mismo ocurrió a Publio Valerio, que sucedió a Colatino y a Marco Horacio, sustituto del difunto Lucrecio. Y ambos remataron aquel año triste y espantoso, que contó cinco cónsules. Este fué el año en que la república romana inauguró la nueva forma de gobierno, el consulado.

---

et uxoris suae fratribus, quod eos pro restituendo Tarquinio coniurasse cognoverat. Quod factum Virgilius posteaquam laudabiliter commemoravit, continuo clementer exhorruit. Cum enim dixisset,

> Natosque pater nova bella moventes
> Ad poenam pulchra pro libertate vocabit;

mox deinde exclamavit, et ait

> Infelix! utcumque ferent ea facta minores.

Quomodolibet, inquit, ea facta posteri ferant, id est praeferant et extollant; qui filios occidit, infelix est. Et tanquam ad consolandum infelicem, subiunxit:

> Vincit amor patriae, laudumque immensa cupido [18].

Nonne in hoc Bruto, qui et filios occidit, et a se percusso hosti filio Tarquinii mutuo percussus supervivere non potuit, eique potius ipse Tarquinius supervixit, Collatini collegae videtur innocentia vindicata, qui bonus civis hoc Tarquinio pulso passus est quod tyrannus ipse Tarquinius? Nam et idem Brutus consanguineus Tarquinii fuisse perhibetur. Sed Collatinum videlicet similitudo nominis pressit, quia etiam Tarquinius vocabatur. Mutare ergo nomen, non patriam cogeretur: postremo in eius nomine hoc vocabulum minus esset, L. Collatinus tantummodo vocaretur. Sed ideo non amisit quod sine ullo detrimento posset amittere, ut et honore primus consul et civitate bonus civis carere iuberetur. Etiamne ista est gloria Iunii Bruti detestanda iniquitas et nihilo utilis reipublicae? Etiamne ad hanc perpetrandam,

> Vicit amor patriae, laudumque immensa cupido?

Iam expulso utique Tarquinio tyranno, consul cum Bruto creatus est maritus Lucretiae L. Tarquinius Collatinus. Quam iuste populus mores in cive, non nomen attendit! quam iniuste Brutus collegam primae ac novae illius potestatis, quem posset, si hoc offendebatur, nomine tantum privare, et patria privavit et honore? Haec mala facta sunt, haec adversa acciderunt, quando in illa republica aequo et modesto iure agitatum est. Lucretius quoque, qui in locum Bruti fuerat subrogatus, morbo, antequam idem annus terminaretur, absumptus est. Ita P. Valerius, qui successerat Collatino, et M. Horatius, qui pro defuncto Lucretio suffectus fuerat, annum illum funereum atque tartareum, qui consules quinque habuit, compleverunt: quo anno consulatus ipsius novum honorem ac potestatem auspicata est Romana respublica.

[18] *Aeneid.* 1.6 v.820-823.

CAPITULO XVII

De qué males fué afligida la república romana después del comienzo del gobierno consular, mostrándose los dioses a quienes rendían culto remisos en prestarles ayuda

1. Entonces, aminorado un poco el miedo, no por haber cesado las guerras, sino porque no urgían con tanta pesadez, es decir, finalizado el tiempo en que se vivió con justicia y moderación, acontecieron los hechos que brevemente explica Salustio: «Luego comenzaron los senadores a someter al yugo de la esclavitud al pueblo, a disponer, a usanza de los reyes, de su vida y de sus espaldas, a no darle entrada en el campo y a gobernar ellos solos el Imperio, sin contar para nada con los demás. Oprimido el pueblo con tales sevicias y, sobre todo, con la usura, tolerando entre guerras continuas los tributos a un tiempo y la milicia, se asentó con armas en el monte Sagrado y Aventino y allí se procuró tribunos de la plebe y otras leyes. El fin de las discordias y debates entre ambas partes fué la segunda guerra púnica». Mas ¿a qué me demoro tanto escribiendo esto o citándolo a quienes lo han de leer? Cuán mísera fuera aquella república durante tantos años como mediaron hasta la segunda guerra púnica, fuera con la inquietud continua de las guerras y dentro con discordias y sediciones civiles, es el mismo Salustio quien nos da noticia de ello. De esta suerte, tales triunfos no fueron sólidos placeres de felices, sino vanos solaces de

CAPUT XVII

Post initia consularis imperii, quibus malis vexata fuerit Romana respublica, diis non opitulantibus quos colebat

1. Tunc iam diminuto paululum metu, non quia bella conquieverant, sed quia non tam gravi pondere urgebant, finito scilicet tempore quo aequo et modesto iure agitatum est, secuta sunt quae idem Sallustius[19] breviter explicat: «Dein servili imperio patres plebem exercere, de vita atque tergo regio more consulere, agro pellere, et caeteris expertibus soli in imperio agere. Quibus saevitiis, et maxime fenore oppressa prebe, cum assiduis bellis tributum et militiam simul toleraret, armata montem Sacrum atque Aventinum insedit: tumque tribunos plebis et alia sibi iura paravit. Discordiarum et certaminis utrimque finis fuit secundum bellum Punicum». [XVII.] Quid itaque ego tantas moras vel scribens patiar, vel lecturis afferam? Quam misera fuerit illa respublica tam longa aetate per tot annos usque ad secundum bellum Punicum, bellis forinsecus inquietare non desistentibus et intus discordiis seditionibusque civilibus, a Sallustio breviter intimatum est. Proinde victoriae illae non solida beatorum gaudia fuerunt, sed inania solatia miserorum, et ad alia atque alia

[19] *Histor.* I.1.

miserables e ilecebrosos, de espíritus inquietos para soportar otros mil y mil males sin provecho alguno. Y no se indispongan conmigo, porque digo esto, los romanos buenos y sensatos, aunque no veo razón para pedirles este favor ni siquiera para advertirlo, pues estoy segurísimo de que no se han de indisponer. En realidad, no digo cosas más fuertes que sus mismos escritores, ni las digo con más dureza que ellos, amén de que me considero muy inferior en estilo y en tiempo. Y, sin embargo, para aprenderlo, ellos estudiaron y obligaron a estudiar a sus hijos. A quienes se irritaran contra mí, pregunto: ¿Me sufrirían si me limitara a decir lo que dice Salustio? «Sobrevinieron muchas revueltas, sediciones y, por fin, guerras civiles, al paso que unos potentados, que habían caído en gracia a los más, cubrían su dominación con el especioso título de senadores del pueblo. Estos daban el nombre de ciudadanos a buenos y a malos, no por sus merecimientos ante la república, pues todos estaban igualmente corrompidos, sino, según el caudal económico de cada uno y, según fuera más fuerte con la injuria, porque defendía lo presente, así era tenido por bueno». Si, pues, aquellos historiadores opinaban que era deber de la libertad justa no silenciar los males de la propia ciudad, que en muchos otros lugares se vieron constreñidos a ensalzar encomiásticamente, porque no tenían otra más verdadera que diera acogida a los ciudadanos eternos, ¿qué obligación pesa sobre nosotros, que, cuanto mejor y más cierta es nuestra esperanza en Dios, tanto mayor debe ser nuestra libertad, al ver que imputan los males presentes a nuestro Cristo, con el fin de desviar las mentes más endebles e ignorantes de aquella ciudad, única en que se sirve alegre y felizmente? Ni digo yo contra sus dioses cosas

sterilia mala subeunda illecebrosa incitamenta minime quietorum. Nec nobis, quia haec dicimus, boni Romani prudentesque succenseant: quanquam de hac re nec petendi sint, nec monendi, quando eos minime succensuros esse certissimum est. Neque enim gravius vel graviora dicimus auctoribus eorum, et stilo et otio multum impares: quibus tamen ediscendis et ipsi elaboraverunt, et filios suos elaborare compellunt. Qui autem succensent, quando me ferrent, si ego dicerem, quod Sallustius[20] ait? «Plurimae turbae, seditiones, et ad postremum bella civilia orta sunt, dum pauci potentes, quorum in gratiam plerique concesserant, sub honesto patrum aut plebis nomine dominationes affectabant; bonique et mali cives appellati, non ob merita in rempublicam, omnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur». Porro si illi scriptores historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrati sunt, mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriorem, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent: quid nos facere convenit, quorum spes quanto in Deo melior et certior, tanto maior debet esse libertas, cum mala praesentia Christo nostro imputant, ut infirmiores imperitioresque mentes alienentur ab ea civitate, in qua sola iugiter feliciterque vivendum est? Nec in deos eorum horribiliora nos dicimus,

[20] Ibid.

más monstruosas que sus propios escritores, a quienes encomian, ya que tomo de ellos cuanto digo, y en modo alguno me creo suficiente para decir tanto y de tal laya.

2. ¿Dónde estaban aquellos dioses que creen se les debe culto por la mezquina y falaz dicha de este mundo, cuando los romanos, a quienes con diabólica astucia se entregaban para que les rindieran culto, se vieron afligidos por tantas calamidades? ¿Dónde estaban cuando el cónsul Valerio [40] fué muerto por los forajidos y esclavos en la defensa del Capitolio sitiado? [41]. Más fácil fué para él la defensa del templo de Júpiter que para aquel tropel de divinidades, sin descontar a su rey máximo y mejor, cuyo templo dejara en libertad, el socorrerle a él. ¿Dónde estaban cuando la ciudad, ahita de los más pesados trabajos y sediciones, aquietada un poco con la espera de los legados enviados a Atenas para cambiar las leyes, fué presa del hambre y de una peste espantosa? ¿Dónde estaban cuando el pueblo hambriento crea por primera vez el prefecto de la manducatoria, y creciendo más y más el hambre, Espurio Melio [40], por proveer de trigo a la hambrienta multitud, incurrió en crimen de atentar contra el reino, y a instancia del mismo prefecto y por mandato del dictador Lucio Quincio [41], muy entrado en años, fué muerto por Quinto Servilio, general de caballería, no sin un grande y peligrosísimo revuelo en la ciudad? ¿Dónde estaban cuando, declarada una gravísima peste, el pueblo, cansado ya de la inutilidad de sus dioses y sin recurso alguno, determinó ofrecerles nuevos lectisternios [42], cosa nunca vista antes? Esto consistía en tender por el suelo unos lechos en honor de los dioses, y de aquí tomó el nombre esta ceremonia o, por mejor decir, este sacrilegio.

quam eorum identidem auctores, quos legunt et praedicant: quandoquidem et ex ipsis quae diceremus accepimus, et nullo modo dicere vel talia, vel cuncta sufficimus.

2. Ubi erant ergo illi dii, qui propter exiguam fallacemque huius mundi felicitatem colendi existimantur; cum Romani, quibus se colendos mendacissima astutia venditabant, tantis calamitatibus vexarentur? Ubi erant, quando Valerius consul ab exsulibus et servis incensum Capitolium cum defensaret, occisus est? Faciliusque ipse prodesse potuit aedi Iovis, quam illi turba tot numinum cum suo maximo atque optimo rege, cuius templum liberaverat, subvenire. Ubi erant, quando densissimis fatigata civitas seditionum malis, cum legatos Athenas missos ad leges mutuandas paululum quieta opperiretur, gravi fame pestilentiaque vastata est? Ubi erant, quando rursus populus, cum fame laboraret, praefectum annonae primum creavit; atque illa fame invalescente, Spurius Melius, qui esurienti multitudini frumenta largitus est, regni affectati crimen incurrit, et eiusdem praefecti instantia per dictatorem L. Quintium aetate decrepitum, a Quinto Servilio magistro equitum cum maximo et periculosissimo tumultu civitatis occisus est? Ubi erant, quando pestilentia maxima exorta, diis inutilibus sine remedio populus diu multumque fatigatus nova lectisternia, quod nunquam antea fecerat, exhibenda arbitratus est? Lecti autem sternebantur in honorem deorum, unde hoc sacrum vel potius sa-

¿Dónde estaban cuando, combatiendo por espacio de diez años, sin resultado alguno, contra los veyos, el ejército romano sufrió frecuentes y graves pérdidas, hasta que, por fin, le prestó ayuda Furio Camilo [43], condenado después por su ingrata ciudad? ¿Dónde estaban cuando los galos conquistaron, saquearon, incendiaron e hicieron de Roma un cementerio? ¿Dónde estaban cuando la famosa peste causó estragos tan notables, que en ella murió el mismo Furio Camilo, defensor, al principio, de la ingrata república contra los veyenses, y después su libertador del poder de los galos? Con ocasión de esta peste se introdujeron los juegos escénicos, otra nueva peste, no para los cuerpos de los romanos, sino, y ésta asciende al colmo de lo nocivo, para las costumbres. ¿Dónde estaban cuando cundió otra grave peste que tuvo origen, a lo que se sospecha, en los venenos de las matronas, muchas de las cuales, y de éstas las nobles, resultaron ser, ¡cosa increíble!, de costumbres más perniciosas que cualquier peste? ¿O cuando el ejército con sus dos cónsules, sitiados por los samnitas, en las horcas caudinas se vieron forzados a firmar con ellos un pacto vergonzoso, hasta el extremo de tener que pasar bajo el yugo enemigo con sus ropas particulares, con las armas en tierra y despojados y privados de otra indumentaria, después de haber dejado en rehenes seiscientos de a caballo? ¿O cuando, mientras unos sucumbían por una grave peste, muchos otros quedaban en medio del ejército tendidos por un rayo? ¿O cuando Roma, movida por otra intolerable epidemia, se vió obligada a llamar y a traer de Epidauro a Esculapio, y como a dios médico, porque al rey de todos los dioses, a Júpiter, que hacía ya tiempo presidía en el Capitolio, sus muchos estupros, ocupación máxima de su mocedad, no le habían per-

crilegium nomen accepit. Ubi erant, quando per decem continuos annos male pugnando crebras et magnas clades apud Veios exercitus Romanus acceperat, nisi per Furium Camillum tandem subveniretur, quem postea civitas ingrata damnavit? Ubi erant, quando Galli Romam ceperunt, spoliaverunt, incenderunt, caedibus impleverunt? Ubi erant, cum illa insignis pestilentia tam ingentem stragem dedit, qua et ille Furius Camillus exstinctus est, qui rempublicam ingratam et a Veientibus ante defendit, et de Gallis postea vindicavit? In hac pestilentia scenicos ludos, aliam novam pestem, non corporibus Romanorum, sed, quod est multo perniciosius, moribus intulerunt. Ubi erant, quando alia pestilentia gravis de venenis matronarum exorta credita est, quarum supra fidem multarum atque nobilium mores deprehensi sunt omni pestilentia graviores? Vel quando in Caudinas furculas a Samnitibus obsessi ambo cum exercitu consules foedus cum eis foedum facere coacti sunt; ita ut equitibus Romanis sexcentis obsidibus datis, caeteri amissis armis aliisque spoliati privatique tegminibus, sub iugum hostium cum vestimentis singulis mitterentur? Vel quando gravi pestilentia caeteris laborantibus multi etiam in exercitu icti fulmine perierunt? Vel quando item alia intolerabili pestilentia Aesculapium ab Epidauro quasi medicum deum Roma advocare atque adhibere compulsa est? quoniam regem omnium Iovem, qui iam diu in Capitolio sedebat, multa stupra, quibus adolescens vacaverat, non permiserant for-

mitido quizá aprender medicina? ¿O cuando, conjurándose a un mismo tiempo sus enemigos, los lucanos [44], los abruzos [45], los samnitas, los etruscos y los galos senones [46], mataron primero a sus legados y luego pusieron al ejército y a su pretor en tal aprieto, que perecieron con él siete tribunos y trece mil soldados? ¿O cuando en Roma, después de largas y recias sediciones, el pueblo, acosado por el pillaje hostil, se retiró, por fin, al monte Janículo? [47] Fué tal la crudeza de esta calamidad, que, a consecuencia de ella, crearon dictador a Hortensio [48], cosa que solía hacerse en los casos extremos. Este, habiendo sometido al pueblo, expiró en el desempeño de su magistratura, lo cual nunca antes había sucedido a ningún dictador, y que constituía para los dioses, acompañados ya de Esculapio, el más grave delito.

3. Tras esto pulularon de tal manera las guerras, que, por la escasez de soldados, los proletarios, que habían recibido este nombre porque se dedicaban a la procreación de hijos, por ser tal su pobreza que eran ineptos para servir a la patria, fueron enrolados también en la milicia. Los tarentinos llamaron entonces en su socorro a Pirro, rey de Grecia, encomiado con grandes honores, y se hizo enemigo de los romanos. A éste, que consultaba sobre el desenlace que había de tener el asunto, dió Apolo harto donosamente un oráculo tan ambiguo, que, sucediera lo que sucediese, él seguiría tenido por divino. Le dijo: «Dígote, Pirro, poder vencer los romanos» [49]. Y de esta suerte, ora Pirro fuera vencido, ora lo fueran los romanos, el adivino esperaría seguro el desenlace, cualquiera que fuere. ¡Cuáles y cuán horrendas fueron entonces las bajas de uno y otro ejército! En ella, Roma fué vencida, pudiendo e interpretando el oráculo a

---

tasse discere medicinam. Vel cum conspirantibus uno tempore hostibus, Lucanis, Brutiis, Samnitibus, Etruscis et Senonibus Gallis, primo ab eis legati perempti sunt, deinde cum praetore oppressus exercitus, septem tribunis cum illo pereuntibus et militum tredecim millibus? Vel quando post graves et longas Romae seditiones, quibus ad ultimum plebs in Ianiculum hostili direptione secesserat, huius mali tam dira calamitas erat, ut eius rei causa, quod in extremis periculis fieri solebat, dictator crearetur Hortensius, qui, plebe revocata, in eodem magistratu exspiravit, quod nulli dictatori ante contigerat, et quod illis diis iam praesente Aesculapio gravius crimen fuit.

3. Tum vero tam multa bella ubique crebruerunt, ut inopia militum proletarii illi, qui eo quod proli gignendae vacabant, ob egestatem militare non valentes, hoc nomen acceperant, militiae conscriberentur. Accitus etiam a Tarentinis Pyrrhus, rex Graeciae, tunc ingenti gloria celebratus, Romanorum hostis effectus est. Cui sane de rerum futuro eventu consulenti, satis urbane Apollo sic ambiguum oraculum edidit, ut e duobus quidquid accidisset, ipse divinus haberetur. Ait enim: Dico te, Pyrrhe, vincere posse Romanos. Atque ita sive Pyrrhus a Romanis, sive Romani a Pyrrho vincerentur, securus fatidicus utrumlibet exspectaret eventum. Quae tunc et quam horrenda utriusque exercitus clades? In qua tamen superior Pyrrhus exstitit, ut iam posset Apollinem pro suo intellectu prae-

su favor predicar a Apolo divino, si no fuera que en otra batalla no muy lejana salieron los romanos vencedores. Entre tanto estruendo de guerra declaróse entre las mujeres una epidemia: antes de dar a luz a los fetos ya maduros, morían en su preñez. De esto, creo, se excusaba Esculapio diciendo que se profesaba protomédico, no comadre. De igual modo perecían los animales, de tal forma que se creía llegada la exterminación del género animal.

¿Qué diré de aquel memorable invierno, crudo y cruel hasta lo increíble, tanto que las nieves duraron por espacio de cuarenta días, alcanzando una altura prodigiosa, llegando hasta helarse el Tíber? Si esto hubiera acaecido en nuestros días, ¿qué dirían y a qué proporciones lo elevarían éstos? Y asimismo ¡cuánto se ensañó aquella peste y a cuántos exterminó! Esta se intensificó más al año siguiente y resultó vana la presencia de Esculapio. Acudieron a los libros sibilinos, que es un género de oráculos, en los cuales, como refiere Cicerón en sus libros *Sobre la adivinación*, suele creerse más a las conjeturas dudosas de los intérpretes, hechas como pueden o como quieren. Estos decían que la causa de la pestilencia era que muchos particulares tenían ocupados muchísimos de los templos sagrados. De esta suerte libraron en este trance a Esculapio de una gran incompetencia o de descuido. Mas ¿por qué ocuparon muchos aquellos templos, sin veto alguno, sino porque en vano habían elevado sus preces por largo tiempo a ese tropel de divinidades? Así, poco a poco, los que frecuentaban los templos los abandonaron, con el fin de que, en estando vacíos, pudieran servir, sin ofender a nadie, al menos para uso de los mortales. Estas moradas, reconstruídas y reparadas diligentemente en

---

dicare divinum; nisi proxime alio praelio Romani abscederent superiores. Atque in tanta strage bellorum etiam pestilentia gravis exorta est mulierum: nam priusquam maturos partus ederent, gravidae moriebantur. Ubi se, credo, Aesculapius excusabat, quod archiatrum, non obstetricem profitebatur. Pecudes quoque similiter interibant, ita ut iam defecturum genus animalium crederetur. Quid hiems illa memorabilis tam incredibili immanitate saeviens, ut nivibus horrenda altitudine etiam in foro per dies quadraginta manentibus, Tiberis quoque glacie duraretur, si nostris temporibus accidisset, quae isti et quanta dixissent? Quid illa itidem ingens pestilentia, quamdiu saevivit, quam multos peremit? Quae cum in annum alium multo gravius tenderetur, frustra praesente Aesculapio, aditum est ad libros Sibyllinos. In quo genere oraculorum, sicut Cicero in libris de Divinatione commemorat, magis interpretibus, ut possunt seu volunt, dubia conicientibus, credi solet [21]. Tunc ergo dictum est eam esse causam pestilentiae, quod plurimas aedes sacras multi occupatas privatim tenerent: sic interim a magno imperitiae vel desidiae crimine Aesculapius liberatus est. Unde autem a multis aedes illae fuerant occupatae, nemine prohibente, nisi quia tantae numinum turbae diu frustra fuerat supplicatum; atque ita paulatim loca deserebantur a cultoribus, ut tanquam vacua sine ullius offensione possent humanis saltem usibus vindicari? Nam quae tunc velut

aquellos días como para amainar la peste, si después no se obscurecieran de igual modo por ser abandonadas y usurpadas, no se atribuyera con verdad a la grande erudición de Varrón el haber exhumado en sus escritos tantas cosas desconocidas sobre estos lugares consagrados a los dioses. Pero en el entretanto procurarán una especiosa disculpa para los dioses, no un remedio eficaz para la peste.

CAPITULO XVIII

Cuántos infortunios atropellaron a los romanos en tiempo de las guerras púnicas, pedida con insistencia, pero en balde, la protección de los dioses

1. Ya durante las guerras púnicas, cuando la victoria, fluctuando e incierta, pendulaba entre uno y otro ejército, y los dos pueblos, a cuál más poderoso, llevaba entre sí y contra sí fortísimas y costosísimas campañas, ¡cuántos vecinos de menos valía fueron resquebrajados! ¡Cuántas ciudades populosas e ilustres voladas! ¡Cuántas afligidas y menoscabadas! ¡Cuántas tierras y regiones de todo el orbe arrasadas! ¡Cuántos vencidos aquí y cuántos vencedores acullá! ¡Cuántos hombres perecieron, o de los soldados que luchaban, o de los pueblos no dados a las armas! ¡Cuántas naves sorprendidas en las batallas navales y cuántas sumergidas por diversas y variadas tempestades! Si quisiéramos contar o referir todos estos desastres, vendríamos a ser historiadores. En tan apurados trances, Roma, despavorida en gran escala, corría presurosa en busca de remedios vanos y risibles. Apoyados en la autoridad de los libros sibilinos, renovaron los juegos seculares, cuya celebración, instituída de cien en cien años y relegada al olvido su memoria en días venturosos, había ya pasado a la historia. Renovaron también los pontífices los juegos consagrados a los dioses infernales, que los años prósperos habían extinguido. En efecto, con su renovación y con el enriquecimiento, conseguido a costa de tantos muertos, los espíritus infernales se refocilaban en el juego, al paso, es verdad, que los míseros mortales, librando entre sí violentas guerras y sangriento arrojo y fúnebres victorias de aquí y de allá, celebraban grandes juegos de los demonios y opíparos banquetes del infierno. El acontecimiento más lamentable de la primera guerra púnica fué el ser vencidos los romanos, siendo preso Régulo mismo, de quien hemos hecho mención en los dos libros anteriores, varón grande en verdad y antiguo vencedor y domador de los cartagineses. El pusiera fin a la primera guerra púnica de no haber impuesto, por su excesiva avidez de alabanza y gloria, a los cartagineses, ya cansados, condiciones que superaban el aguante de aquéllos. Si el inesperadísimo cautiverio de este héroe, si su indignísima esclavitud, si su fidelísimo juramento y su cruelísima muerte no forzaron a los dioses a enrojecer de vergüenza, es verdad que son de bronce y que no tienen sangre en sus venas.

2. No faltaron tampoco en estos días gravísimos males dentro de las murallas. Un insólito desbordamiento del río Tíber derribó casi toda la llanura de la ciudad, llevándose parte con el furor torrencial de sus aguas, y parte causada por el agua que, deslizándose suavemente, simulaba un dilatado estanque. A esta plaga siguió otra más nociva de fuego, que, comenzando

---

ad sedandam pestilentiam diligenter repetita atque reparata, nisi postea eodem modo neglecta atque usurpata latitarent, non utique magnae peritiae Varronis tribueretur, quod scribens de aedibus sacris tam multa ignorata commemorat. Sed tunc interim elegans, non pestilentiae depulsio, sed deorum excusatio procurata est.

CAPUT XVIII

Quantae clades Romanos sub bellis Punicis triverint, frustra deorum praesidiis expetitis

1. Iam vero Punicis bellis, cum inter utrumque imperium victoria diu anceps atque incerta penderet, populique duo praevalidi impetus in alterutrum fortissimos et opulentissimos agerent, quot minutiora regna contrita sunt? quae urbes amplae nobilesque deletae? quot afflictae, quot perditae civitates? quam longe lateque tot regiones terraeque vastatae sunt? quoties victi hinc atque inde victores? quid hominum consumptum est, vel pugnantium militum, vel ab armis vacantium populorum? quanta vis navium marinis etiam praeliis oppressa, et diversarum tempestatum varietate submersa est? Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae. Tunc magno metu perturbata Romana civitas ad remedia vana et ridenda currebat. Instaurati sunt ex auctoritate librorum Sibyllinorum ludi saeculares, quorum celebritas inter centum annos fuerat instituta, felicioribusque temporibus memoria negligente perierat. Renovarunt etiam pontifices ludos sacros inferis, et ipsos abolitos annis retrorsum melioribus. Nimirum enim quando renovati sunt, tanta copia morientium ditatos inferos etiam ludere delectabat: cum profecto miseri homines ipsa rabida bella et cruentas animositates funereasque hinc atque inde victorias, magnos agerent ludos daemonum et opimas epulas inferorum. Nihil sane miserabilius primo bello Punico accidit, quam quod ita Romani victi sunt, ut etiam Regulus ille caperetur, cuius in primo et in altero libro mentionem fecimus [22], vir plane magnus et victor antea domitorque Poenorum: qui etiam ipsum primum bellum Punicum confecisset, nisi aviditate nimia laudis et gloriae duriores conditiones, quam ferre possent, fessis Carthaginensibus imperasset. Illius viri et captivitas inopinatissima, et servitus indignissima, et iuratio fidelissima, et mors crudelissima si deos illos non cogit erubescere, verum est quod aerei sunt, et non habent sanguinem.

2. Nec mala illo tempore gravissima intra moenia defuerunt. Nam exundante nimis ultra morem fluvio Tiberino pene omnia urbis plana subversa sunt; aliis impetu quasi torrentis impulsis, aliis velut stagno diu-

[22] l.1 c.15 et 24; et l.2 c.23.

su acción destructora por los más altos edificios del Foro, no perdonó ni el templo de Vesta, que le era tan familiar, donde las vírgenes, más reprobadas que honradas, acostumbraban a mantener como en continua vida el fuego, atizándolo con diligencia suma. Y entonces el fuego allí no sólo vivía, sino que se encruelecía. Las vírgenes se atemorizaron de su chisporroteo y no pudieron salvar del incendio aquellos fatales dioses que habían ya humillado tres ciudades, moradas suyas anteriormente. El pontífice Metelo, olvidándose unos instantes de su propia vida, irrumpió entre las llamas y los arrebató, saliendo chamuscado. Ni el fuego le reconoció ni había allí divinidad que, de estar allí, no huyera. Más útil fué de hecho el hombre a los dioses de Vesta que los dioses al hombre. Si, pues, fueron impotentes para defenderse a sí mismos del fuego, ¿cómo podrían blindar la ciudad, de cuya integridad se creían defensores, contra las aguas y las llamas? La misma realidad se encargó de poner en claro su nulidad. Nuestras objeciones estuvieran de más si dijeran que aquellos dioses no los constituyeron para poner en salvo los bienes temporales, sino para significar los eternos. De esta suerte, cuando acontecía su pérdida, como eran cosas corporales y visibles, no se desacreditara lo más mínimo el fin para que fueron instituídos y pudieran ser reparados de nuevo para los dichos casos. Pero, con sorprendente ceguedad, estaban en la creencia de que el no fenecimiento de la salud terrena y de la felicidad temporal de la ciudad podría obtenerse de dioses perecederos. Así, cuando se les pone ante los ojos que,

---

turno madefactis atque sublapsis. Istam deinde pestem ignis perniciosior subsecutus est, qui correptis circa forum quibusque celsioribus, etiam templo Vestae suo familiarissimo non pepercit, ubi ei veluti vitam perpetuam diligentissima substitutione lignorum, non tam honoratae quam damnatae virgines donare consueverant. Tunc vero illic ignis, non tantum vivebat, sed etiam saeviebat. Cuius impetu exterritae virgines, sacra illa fatalia, quae iam tres, in quibus fuerant, presserant civitates, cum ab illo incendio liberare non possent, Metellus pontifex suae quodam modo salutis oblitus irruens ea semiustulatus abripuit. Neque enim vel ipsum ignis agnovit: aut vero erat ibi numen, quod non etiam, si fuisset, fugisset. Homo igitur potius sacris Vestae, quam illa homini prodesse potuerunt. Si autem a se ipsis ignem non repellebant, civitatem, cuius salutem tueri putabantur, quid contra illas aquas flammasque poterant adiuvare? sicut etiam res ipsa nihil ea prorsus potuisse patefecit. Haec istis nequaquam obiicerentur a nobis, si illa sacra dicerent, non tuendis his bonis temporalibus instituta, sed significandis aeternis; et ideo, cum ea quod corporalia visibiliaque essent, perire contingeret, nihil his rebus minui, propter quas fuerant instituta, et posse ad eosdem usus denuo reparari. Nunc vero caecitate mirabili, eis sacris quae perire possint, fieri potuisse existimant, ut salus terrena et temporalis felicitas civitatis perire non posset. Proinde cum illis etiam manentibus sacris, vel salutis con-

aun quedando a salvo sus dioses, se efectuó el resquebrajamiento de la salud o la infelicidad, se avergüenzan de cambiar una prenda que no pueden ya vestir.

CAPITULO XIX

De la aflicción de la segunda guerra púnica, en la cual caducaron las fuerzas de una y de otra parte

Nos haríamos eternos de reseñar los desastres causados en la segunda guerra púnica por estos dos pueblos, que tanto y en tantas partes guerrearon entre sí, hasta tal punto que, según confesión de quienes se propusieron no tanto hacer historia de las guerras romanas cuanto encomiar su imperio, más parecía vencido el vencedor. Cuando el alzamiento de Aníbal en España, pasados los montes Pirineos, atravesada Francia y rotos los Alpes, acrecentadas sus fuerzas con tanto rodeo, arrasándolo y sometiéndolo todo e irrumpiendo en Italia como torrente de avenida, ¡cuántas guerras y cuán sangrientas se libraron y cuán rudos combates! ¡Cuántas ciudades se rindieron al enemigo y cuántas fueron tomadas y saqueadas por la fuerza! ¡Cuán duras batallas y cuán gloriosas tantas veces para Aníbal, con quebrantamiento para los romanos! Y ¿qué diré de la derrota, maravillosa por su horridez, de Cannas, donde Aníbal, con ser tan cruel, chorreando ya la sangre de sus más encarnizados enemigos, se cuenta que mandó perdonarlos? Desde allí envió a Cartago tres modios de anillos de oro para dar a entender que fué tal la

---

tritio, vel infelicitas irruisse monstratur, mutare sententiam, quam defendere nequeunt, erubescunt.

CAPUT XIX

De afflictione belli Punici secundi, qua vires partis utriusque consumptae sunt

Secundo autem bello Punico nimis longum est commemorare clades duorum populorum, tam longe secum lateque pugnantium; ita ut his quoque fatentibus, qui non tam narrare bella Romana, quam Romanum imperium laudare instituerunt, similior victo fuerit ille qui vicit. Annibale quippe ab Hispania surgente, et Pyrenaeis montibus superatis, Gallia transcursa, Alpibusque disruptis, tam longo circuitu auctis viribus, cuncta vastando aut subigendo, torrentis modo Italiae faucibus irruente, quam cruenta bella gesta sunt, quam multa praelia! Quoties Romani superati! quam multa ad hostem oppida defecerunt, quam multa capta et oppressa! quam dirae pugnae, et toties Annibali Romana clade gloriosae! De Cannensi autem mirabiliter horrendo malo quid dicam, ubi Annibal cum esset crudelissimus, tamen tanta inimicorum atrocissimorum caede satiatus, parci iussisse perhibetur? Unde tres modios annulorum aureorum Carthaginem misit: quo intelligerent tantam in illo praelio dignitatem cecidisse Romanam, ut

matanza de los más nobles romanos en aquella batalla, que era más fácil medirla que contarla, y para que por aquí se coligiera, por conjetura más que por informe, el destrozo de la plebe, que se hallaba sin anillo, tanto más numerosa cuanto más débil. A esto siguió tanta escasez de soldados, que los romanos echaban mano de los rehenes enemigos, ofreciéndoles el perdón, y dieron libertad a los esclavos, formando de éstos un vergonzoso ejército más que acabalándolo. A los esclavos, mejor diría por no hacerles injuria, a los libertos, que habían de luchar por la república romana, les faltaban las armas. Y las hurtaron de los templos, que era como decir los romanos a sus dioses: Dejad lo que vosotros por tanto tiempo habéis tenido en vano, no sea que nuestros esclavos puedan hacer algo útil con lo que vosotros, con ser nuestros dioses, no pudisteis hacer nada. Entonces, faltando el erario para pagar a las tropas, las haciendas privadas pasaron a servir a los usos públicos, y cada uno dió lo que tenía, hasta el extremo de que el Senado mismo no se reservó nada de oro, fuera de sendos anillos y sendas bulas, míseras insignias de su dignidad, cuánto más las demás clases de tribus. ¿Quién tolerara a éstos si en nuestros días se vieran reducidos a tal indigencia, siendo así que apenas los toleramos ahora, cuando por un superfluo deleite dan más a los histriones que dieron entonces a las legiones por salvar a la república en aquel trance extremo?

---

facilius eam caperet mensura quam numerus; atque hinc strages turbae caeterae, tanto utique numerosioris, quanto infimioris, quae sine annulis iacebat, coniicienda potius quam nuntianda putaretur. Denique tanta militum inopia secuta est, ut Romani reos facinorum proposita impunitate colligerent, servitia libertate donarent, atque ex illis pudendus non tam suppleretur quam institueretur exercitus. Servis itaque, imo ne faciamus iniuriam, iam libertis pro Romana republica pugnaturis arma defuerunt. Detracta sunt templis, tanquam Romani diis suis dicerent, Ponite quae tam diu inaniter habuistis, ne forte aliquid utile inde facere possint nostra mancipia, unde vos, nostra numina, nihil facere potuistis. Tunc etiam stipendiis sufficiendis cum defecisset aerarium, in usus publicos opes venere privatae, adeo unoquoque id quod habuit conferente, ut praeter singulos annulos aureos singulasque bullas, miserabilia dignitatis insignia, nihil sibi auri senatus ipse, quanto magis caeteri ordines tribusque relinquerent! Quis ferret istos, si nostris temporibus ad hanc inopiam cogerentur, cum eos modo vix feramus, quando pro superflua voluptate plura donantur histrionibus, quam tunc legionibus pro extrema salute collata sunt?

CAPITULO XX

LA DESTRUCCIÓN DE LOS SAGUNTINOS, A LOS CUALES, MURIENDO POR CONSERVAR LA AMISTAD CON LOS ROMANOS, NO LOS AUXILIARON LOS DIOSES DE ÉSTOS

Pero, entre todos los males de la segunda guerra púnica, ninguno más desventurado ni más digno de llanto que la destrucción de los saguntinos. Esta ciudad de España, tan adicta al pueblo romano, fué destruída por conservar su fidelidad. Aníbal, tomando pie de aquí, rota su alianza con los romanos, buscó ocasión para provocarlos a la guerra. Cercó bárbaramente a Sagunto. Corrió esto en Roma, y Roma envió sus legados a Aníbal para que levantara el cerco. Despreciados, se encaminan a Cartago, quéjanse del rompimiento de la alianza y, sin concluir nada, tornan a Roma. Mientras se dieron estos pasos, aquella mísera ciudad, muy acaudalada y querida de su república y de la romana, fué volada por los cartagineses al octavo o noveno mes de sitiada. Su ruina causa horror el leerla, cuánto más escribirla. Con todo, la referiré brevemente, como dato importante para nuestro propósito. En un principio se agostó de hambre, pues cuentan que algunos se alimentaron de los cadáveres de los suyos. Luego, hastiados de todas las cosas, por no rendirse cautiva en manos de Aníbal, se hizo en plena plaza una enorme pira, en cuyas llamas arrojaron a todos pasados a espada, a sí mismos y a los suyos. ¿Cómo no hicieron algo aquí los dioses glotones y embusteros, hambrientos de las grasas

---

CAPUT XX

DE EXITIO SAGUNTINORUM, QUIBUS PROPTER ROMANORUM AMICITIAM PEREUNTIBUS DII ROMANI AUXILIUM NON TULERUNT

Sed in his omnibus belli Punici secundi malis, nihil miserabilius ac miserabili querela dignius, quam exitium Saguntinorum fuit. Haec quippe Hispaniae civitas amicissima populi Romani, dum eidem populo fidem servat, eversa est. Hinc enim Annibal fracto foedere Romanorum, causas quaesivit quibus eos irritaret ad bellum. Saguntum ergo ferociter obsidebat: quod ubi Romae auditum est, missi legati ad Annibalem, ut ab eius obsidione discederet. Contempti Carthaginem pergunt, querimoniamque deponunt foederis rupti, infectoque negotio Romam redeunt. Dum hae morae aguntur, misera illa civitas opulentissima, suae reipublicae Romanaeque charissima, octavo vel nono a Poenis mense deleta est. Cuius interitum legere, quanto magis scribere, horroris est. Breviter tamen eum commemorabo: ad rem quippe quae agitur, multum pertinet. Primo fame contabuit: nam etiam suorum cadaveribus a nonnullis pasta perhibetur. Deinde omnium fessa rerum, ne saltem captiva in manus Annibalis perveniret, ingentem rogum publice struxit, in quem ardentem ferro etiam trucidatos omnes se suosque miserunt. Hic aliquid agerent dii helluones at-

de los sacrificios, y *que seducían con la tenebrosidad de sus falaces adivinaciones?* Hicieran algo aquí, acorrieran a una ciudad amicísima del pueblo romano, no permitieran que pereciese el que, fiel a su palabra, se entregaba a la muerte. Ellos habían sido los intermediarios cuando, por medio de un pacto, se unió a la república romana. Y ella, fiel a lo pactado en presencia de los dioses, pacto que había abrazado con fidelidad y estrechado con juramento, fué sitiada, ocupada y destruída por un traidor. Si los mismos dioses más tarde sembraron con tempestades y rayos el terror en Aníbal, cercano a las murallas de Roma, y le hicieron retroceder, ésta era la ocasión propicia para hacerlo por primera vez. Atrévome a decir que con más justicia pudieran recrudecer la tempestad en pro de los aliados de Roma, puestos en riesgo de perecer por no quebrantar la fidelidad a los romanos y desprovistos de todo socorro, que en pro de los mismos romanos que peleaban por sí y se sentían poderosos contra Aníbal. Si fueran, en verdad, los protectores de la felicidad y de la gloria de Roma, apartaran de ella el bochorno indeleble de la ruina de Sagunto. Mas ahora aparece con cuánta necedad se cree que Roma no fué al fracaso, con la victoria de Aníbal, porque la defendían dioses que fueron impotentes para socorrer a Sagunto, haciendo que no pereciera por su amistad. Si Sagunto hubiera sido cristiana y hubiera padecido algo semejante por la fe evangélica, aunque sin dañarse a sí misma con la espada y el fuego, con todo, si soportara su destrucción por la fe evangélica, la soportara con aquella esperanza con que creyó en Cristo, no fundada en el premio de un brevísimo tiempo, sino de una eternidad sin fin. En pro de estos dioses, a quienes, según dicen, dan culto y buscan para rendírselo sólo

---

que nebulones, sacrificiorum adipibus inhiantes, et fallacium divinationum caligine decipientes: hic aliquid agerent, civitati populi Romani amicissimae subvenirent, fidei conservatione pereuntem perire non sinerent. Ipsi utique medii praefuerunt, cum Romanae reipublicae interiecto foedere copulata est. Custodiens itaque fideliter quod ipsis praesidibus placito iunxerat, fide vinxerat, iuratione constrinxerant, a perfido obsessa, oppressa, consumpta est. Si ipsi dii tempestate atque fulminibus Annibalem postea Romanis proximum moenibus terruerunt, longeque miserunt; tunc primum tale aliquid facerent. Audeo quippe dicere, honestius illos pro amicis Romanorum, ideo periclitantibus ne Romanis frangerent fidem, et nullam opem tunc habentibus, quam pro ipsis Romanis, qui pro se pugnabant, atque adversus Annibalem opulenti erant, potuisse tempestate saevire. Si ergo tutores essent Romanae felicitatis et gloriae, tam grave ab ea crimen Saguntinae calamitatis averterent: nunc vero quam stulte creditur diis illis defensoribus Romam victore Annibale non perisse, qui Saguntinae urbi non potuerunt, ne pro eius periret amicitia, subvenire? Si Saguntinorum christianus populus esset, et huiusmodi aliquid pro fide evangelica pateretur, quanquam se ipse nec ferro, nec ignibus corrupisset; sed *tamen si pro fide evangelica excidium pateretur, ea spe pateretur qua in* Christum crediderat, non mercede brevissimi temporis, sed aeternitatis interminae. Pro istis autem diis, qui propterea coli perhibentur, qui prop-

por afianzar la felicidad de estos bienes fugaces y transitorios, ¿qué nos alegarán sus defensores para excusarlos de la ruina de los saguntinos, sino lo mismo que alegaron para la muerte de Régulo? Con esta única diferencia: que aquél fué un solo hombre, y ésta, una ciudad entera; pero, en uno y otro caso, la causa de la muerte fué la guarda de la fidelidad. Por esta razón quiso él volver a los enemigos y no quiso ésta transigir tales cosas. Luego, ¿la fidelidad provoca la ira de los dioses? ¿O pueden, estando propicios los dioses, perecer no sólo algunos hombres, sino ciudades enteras? Escojan lo que les plazca de la disyuntiva. Pero si, teniéndolos propicios, pueden perecer hombres y ciudades, afligidas con muchos y duros tormentos, es cierto que en vano les adoran con vistas a la felicidad presente. Cejen, pues, de enardecerse los que creen que ha causado su desdicha la pérdida de las solemnidades de los dioses, porque pueden, aun estando presentes ellos, y más aún con su favor, no murmurar, como ahora, de esta miseria, sino, como entonces Régulo y los saguntinos, hasta morir horriblemente atormentados.

CAPITULO XXI

Cuán ingrata fuera la ciudad de Roma para con su libertador, Escipión, y en qué costumbres vivía cuando Salustio la pinta óptima

Entre la segunda y la última guerra púnica, cuando Salustio dijo que los romanos vivieron en óptimas costumbres y má-

---

terea colendi requiruntur, ut harum labentium atque transeuntium rerum felicitas tuta sit, quid nobis defensores et excusatores eorum de Saguntinis pereuntibus respondebunt, nisi quod de illo Regulo exstincto? Hoc quippe interest, quod ille unus homo, haec tota civitas; utriusque tamen interitus causa conservatio fidei fuit. Propter hanc enim ad hostes et redire ille voluit, et noluit ista transire. Conservata ergo provocat deorum iram fides? an possunt et diis propitiis perire non solum quique homines, verum etiam integrae civitates? Utrum volunt, eligant. Si enim fidei servatae irascuntur illi dii, quaerant perfidos a quibus colantur: si autem *etiam illis propitiis multis gravibusque cruciatibus afflicti, interire homines* civitatesque possunt, nullo fructu felicitatis huius coluntur. Desinant igitur succensere, qui sacris deorum suorum perditis se infelices esse factos putant. Possent enim illis non solum manentibus, verum etiam faventibus, non, sicut modo, de miseria murmurare, sed sicut tunc Regulus et Saguntini, excruciati horribiliter etiam penitus interire.

CAPUT XXI

Quam ingrata fuerit Romana civitas Scipioni liberatori suo, et in quibus moribus egerit, quando eam Sallustius optimam fuisse describit

Porro inter secundum et postremum bellum Carthaginense, quando Sallustius optimis moribus et maxima concordia dixit egisse Romanos

xima concordia (paso por alto muchas cosas atendiendo al plan de la presente obra), en este tiempo de óptimas costumbres y máxima concordia, Escipión, aquel libertador de Roma y de Italia, el que remató gloriosa y milagrosamente la segunda guerra púnica, tan sangrienta y tan peligrosa; el vencedor de Aníbal y domeñador de Cartago, aquel cuya vida se describe como entregada desde la mocedad a los dioses y educada en los templos, cedió a las acusaciones de sus enemigos. Y, careciendo de la patria que él había salvado y libertado por su valor, pasó sus últimos días en Literno [50], y allí los acabó, tras su brillante triunfo, indiferente y sin deseo de aquella ciudad. Se cuenta que mandó que ni siquiera se hicieran los funerales en aquella ingrata ciudad una vez muerto. Después de esto, por obra del procónsul Cneo Manlio [51], que triunfó sobre los gálatas [52], se insinuó en Roma el fausto de Asia, peor que cualquier otro enemigo. Entonces cuéntase que se vieron por vez primera lechos de bronce y preciosos tapices; entonces se introdujeron en los banquetes mozas que cantaban y otros licenciosos descocos. Pero al presente es mi intención tratar de los males que padecen necesariamente los mortales, no de aquellos que hacen de buen grado. De aquí que esté muy a tono con nuestro discurso lo que referí de Escipión, que murió víctima del furor de sus enemigos, lejos de la patria por él libertada, pues los dioses romanos, de cuyos templos arrojó a Aníbal, no le correspondieron después de haber rendido culto sólo por la felicidad presente. Mas, como Salustio dijo que en aquel tiempo florecieron allí óptimas costumbres, juzgué que debía aludir a lo del fausto asiático, por que se entienda que Salustio hablaba parangonando éste con los otros tiempos, en que sin duda

---

(multa enim praetereo, suscepti operis modum cogitans): eodem ergo ipso tempore morum optimorum maximaeque concordiae, Scipio ille Romae Italiaeque liberator, eiusdemque belli Punici secundi tam horrendi, tam exitiosi, tam periculosi praeclarus mirabilisque confector, victor Annibalis domitorque Carthaginis, cuius ab adolescentia vita describitur diis dedita templisque nutrita, inimicorum accusationibus cessit, carensque patria, quam sua virtute salvam et liberam reddidit, in oppido Linternensi egit reliquam complevitque vitam, post insignem suum triumphum nullo illius urbis captus desiderio, ita ut iussisse perhibeatur, ne saltem mortuo in ingrata patria funus fieret. Deinde tunc primum per Cneum Manlium proconsulem de Gallograecis triumphantem, Asiatica luxuria Romam omni hoste peior irrepsit. Tunc enim primum lecti aerati, et pretiosa stragula visa perhibentur: tunc inductae in convivia psaltriae, et alia licentiosa nequitia. Sed nunc de his malis quae intolerabiliter homines patiuntur, non de his quae libenter faciunt, dicere institui. Unde illud magis quod de Scipione commemoravi, quod cedens inimicis extra patriam, quam liberavit, mortuus est, ad praesentem pertinet disputationem, quod ei Romana numina a quorum templis avertit Annibalem, non reddiderunt vicem, quae propter istam tantummodo coluntur felicitatem. Sed quia Sallustius eo tempore ibi dixit mores optimos fuisse, propterea hoc de Asiana luxuria commemorandum putavi, ut intelligatur etiam illud a Sallustio in

pulularon, en medio de gravísimas discordias, costumbres peores. Entonces, es decir, entre la segunda y la última guerra cartaginesa, se promulgó aquella ley Voconia [53], que prohibía hacer herederas a las mujeres, aunque fuera hija única. No sé si podrá decirse o imaginarse ley más injusta que ésta [54]. Con todo, en aquel comedio de las dos guerras púnicas, la desventura fué más llevadera. El ejército sufría quebranto sólo con las guerras de fuera, pero se consolaba con las victorias, y en casa no se enconaba discordia alguna, como en otro tiempo.

En la última guerra púnica, de una sola embestida fué talada de raíz la émula del Imperio romano por Escipión, que tomó de aquí el sobrenombre de «el Africano». Después la república romana fué vejada con tantas avenidas de males, que la prosperidad y la seguridad, causas de la excesiva corrupción de costumbres, origen de tamañas calamidades, pusieron de manifiesto que fué más nociva la súbita destrucción de Cartago que su antigua enemistad, por tanto tiempo alimentada. Omito en este período los mil y mil desastres bélicos, debidos a diversas causas, y la alianza numantina violada, hasta llegar a César Augusto, quien parece que no arrancó al pueblo romano toda su libertad, gloriosa según opinión de ellos, pero contenciosa y arriesgada y en verdad muelle y desvaída, y, revocándolo todo al arbitrio real, instauró y renovó en cierta manera la república, arrugada ya por los achaques de la vejez. Volaron los polluelos de la jaula y dieron, según cuentan, mal agüero al cónsul Mancino [55], como si en tantos años en los que aquella

---

comparatione aliorum temporum dictum, quibus temporibus peiores utique in gravissimis discordiis mores fuerunt. Nam tunc, id est inter secundum et postremum bellum Carthaginense, lata est etiam illa lex Voconia, ne quis haeredem feminam faceret, nec unicam filiam. Qua lege quid iniquius dici aut cogitari possit, ignoro. Verumtamen toto illo intervallo duorum bellorum Punicorum tolerabilior infelicitas fuit. Bellis tantummodo foris conterebatur exercitus, sed victoriis consolabatur: domi autem nullae, sicut alias, discordiae saeviebant. Sed ultimo bello Punico uno impetu alterius Scipionis, qui ob hoc etiam ipse Africani cognomen invenit, aemula imperii Romani ab stirpe deleta est: ac deinde tantis malorum aggeribus oppressa Romana respublica, ut prosperitate ac securitate rerum, unde nimium corruptis moribus mala illa congesta sunt, plus nocuisse monstretur tam cito eversa, quam prius nocuerat tam diu adversa Carthago. Hoc toto tempore usque ad Caesarem Augustum, qui videtur non adhuc vel ipsorum opinione gloriosam, sed contentiosam et exitiosam et plane iam enervem ac languidam libertatem omni modo extorsisse Romanis, et ad regale arbitrium cuncta revocasse, et quasi morbida vetustate collapsam veluti instaurasse ac renovasse rempublicam: toto ergo isto tempore, omitto ex aliis atque aliis causis etiam atque etiam bellicas clades, et Numantinum foedus horrenda ignominia maculosum: volaverant enim pulli de cavea, et Mancino consuli, ut aiunt, augurium malum fecerant; quasi per tot annos, quibus illa exigua civitas Romanum circumsessa exercitum af-

pequeña ciudad sitiada había afligido al ejército romano, y comenzaba a ser ahora el terror de la república romana, se lanzaran contra ella otros con mal agüero.

CAPITULO XXII

Edicto de Mitrídates en el que se mandaba matar a todos los romanos que se hallaran en Asia

Pero esto, digo, pásolo en silencio, aun cuando no silencie que Mitrídates, rey de Asia, mandó matar en un día a todos los ciudadanos romanos de Asia, doquiera fueran peregrinos en ella, y a otra multitud de hombres entregados a sus negocios. Y así se hizo. ¡Qué espectáculo tan mísero ofrecía la muerte inesperada e impía de cualquiera y doquiera fuera sorprendido: en el campo, en el camino, en la ciudad, en casa, en la calle, en la plaza, en el templo, en el lecho, en la mesa! ¡Cuántos *gemidos de los que morían, cuántas lágrimas de quienes los veían*, cuántas quizá también de cuantos los ejecutaban! ¡Cuán dura necesidad la de los huéspedes, no sólo de ver tan nefarias muertes en su casa, sino también de ejecutarlas, trocando en un instante sus rostros, de una blanda y afable humanidad, a ejecutores pacíficos de tan hostil negocio, cambiándose, por así decirlo, las heridas, siendo uno herido en el cuerpo y heridor en el alma! ¿Acaso desdeñaron éstos todos los augurios? ¿Acaso no tenían dioses domésticos y dioses públicos a quienes consultaran cuando partieron de *sus tierras a aquella peregrinación, de donde no pudieron volver*? Si ello es así, no tienen por qué quejarse en el presente apretamiento de nuestros tiempos. En otro tiempo, los romanos desdeñaron estas futilidades. Si les consultaron, respóndannos qué les aprovecharon estas vanidades, cuando por solas las leyes humanas, sin prohibición en contra, fueron lícitas.

flixerat, ipsique Romanae reipublicae terrori esse iam coeperat, alii contra eam malo augurio processerint.

CAPUT XXII

De Mithridatis edicto, quo omnes cives Romanos, qui intra Asiam invenirentur, iussit occidi

Sed haec, inquam, omitto, quamvis illud nequaquam tacuerim, quod Mithridates rex Asiae ubique in Asia peregrinantes cives Romanos, atque innumerabili copia suis negotiis intentos, uno die occidi iussit: et factum est. Quam illa miserabilis rerum facies erat, subito quemque, ubicumque fuisset inventus, in agro, in via, in oppido, in domo, in vico, in foro, in templo, in lecto, in convivio, inopinate atque impie fuisse trucidatum? Quis gemitus morientium, quae lacrymae spectantium, fortasse etiam ferientium fuerunt? Quam dura necessitas hospitum, non solum vivendi nefarias illas caedes domi suae, verum etiam perpetrandi; ab illa blanda comitate humanitatis repente mutatis vultibus ad hostile negotium in pace peragendum, mutuis dicam omnino vulneribus, cum percussus in corpore, et percussor in animo feriretur? Num et isti omnes auguria contempserant? num deos et domesticos et publicos, cum de sedibus suis ad illam irremeabilem peregrinationem profecti sunt, quos consulerent, non habebant? Hoc si ita est, non habent cur isti in hac causa de nostris temporibus conquerantur. Olim Romani haec vana contemnunt. Si autem consuluerunt, respondeatur quid ista profuerunt, quando per humanas duntaxat leges, nemine prohibente, licuerunt.

CAPITULO XXIII

Males intestinos que afligieron la república romana, a los que precedió un fenómeno consistente en rabiarse todos los animales que estaban al servicio del hombre

Recordemos brevemente, según nuestras posibilidades, aquellos males que fueron tanto más lamentables cuanto más internos: las discordias civiles, o por mejor decir, inciviles; no ya sediciones, sino guerras cívicas, donde se derramaba tanta sangre, donde el amor a un partido se ensañaba contra el otro, no con acaloradas disputas y palabras inarticuladas, sino en serio, con la espada y las armas. ¡Cuánta sangre romana derramaron las guerras sociales, las guerras civiles, las guerras serviles! ¡Cuánta desolación y orfandad sembraron en Italia! Antes que condujeran sus huestes contra Roma los aliados del Lacio, todos los animales domésticos, perros, caballos, burros, bueyes y cualesquiera otros animales que están bajo el dominio del hombre, súbitamente enfierecidos y olvidados de su mansedad doméstica, abandonando sus casas, vagaban sueltos y rehuían todo acercamiento no sólo de los extraños, sino también de

CAPUT XXIII

De interioribus malis, quibus Romana respublica exagitata est, praecedente prodigio, *quod in rabie omnium animalium, quae* hominibus serviunt, fuit

Sed iam illa mala breviter, quantum possumus, commemoremus, quae quanto interiora, tanto miseriora exstiterunt: discordiae civiles, vel potius inciviles; nec iam seditiones, sed etiam ipsa bella urbana, ubi tantus sanguis effusus est, ubi partium studia, non concionum dissensionibus variisque vocibus in alterutrum, sed plane iam ferro armisque saeviebant: bella socialia, bella servilia, bella civilia quantum Romanum cruorem fuderunt, quantam Italiae vastationem desertionemque fecerunt? Namque antequam se adversus Romam sociale Latium commoveret, cuncta animalia humanis usibus subdita, canes, equi, asini, boves, et quaeque alia pecora sub hominum dominio fuerunt, subito efferata et domesticae lenitatis oblita, re-

sus propios dueños, y esto no sin daño o peligro del que osaba acercárseles, si alguno les urgía desde cerca. ¿De cuánto mal fué esto presagio, si esta señal fué de hecho tamaño mal, aunque no fuera señal? Si esto hubiera acaecido en nuestros tiempos, habíamos de sufrir a éstos más rabiosos que aquéllos a sus animales.

CAPITULO XXIV

Discordia civil provocada por las sediciones de los Gracos

El comienzo de las guerras civiles fueron las discordias de los Gracos, provocadas por las leyes agrarias. Querían éstas repartir al pueblo los campos que poseía injustamente la nobleza. Pero osar estirpar una injusticia tan antigua era muy arriesgado, mejor diría, como lo enseñó la experiencia, perniciosísimo. ¡Cuántas muertes siguieron a la muerte del primer Graco y cuántas poco después a la de su otro hermano! A nobles y plebeyos daban muerte, no amparados por las leyes y por mandato de la autoridad, sino en las revueltas y conflictos de armas. Se cuenta que, después de la muerte del segundo Graco, el cónsul Lucio Opinio, que había levantado la ciudad en armas contra él, aprisionándole y matándole con sus aliados, hizo una enorme triza de ciudadanos. Procediendo luego por vía judiciaria y persiguiendo a los demás, condenó a muerte a tres mil hombres. Por donde puede colegirse la gran multitud de víctimas que pudieran haber sucumbido en aquel turbulento choque de armas, cuando fueron tantas las causadas en los tri-

---

lictis tectis libera vagabantur, et omnem non solum aliorum, verum etiam dominorum aversabantur accessum, non sine exitio vel periculo audentis, si quis de proximo urgeret. Quanti mali signum fuit, si hoc signum fuit quod tantum malum fuit, si etiam signum non fuit? Hoc si nostris temporibus accidisset rabidiores istos quam illi sua animalia pateremur.

CAPUT XXIV

De discordia civili, quam Gracchiae seditiones excitaverunt

Initium autem civilium bellorum fuit, seditiones Gracchorum agrariis legibus excitatae. Volebant enim agros populo dividere, quos nobilitas perperam possidebat. Sed tam vetustam iniquitatem audere convellere, periculosissimum; imo vero, ut ipsa res docuit, perniciosissimum fuit. Quae funera facta sunt, cum prior Gracchus occisus est? quae etiam, cum alius frater eius non longo interposito tempore? Neque enim legibus et ordine potestatum, sed turbis armorumque conflictibus nobiles ignobilesque necabantur. Post Gracchi alterius interfectionem, Lucius Opimius consul, qui adversus eum intra Urbem arma commoverat, eoque cum sociis oppresso et exstincto ingentem civium stragem fecerat, cum quaestionem haberet iam iudiciaria inquisitione caeteros persequens, tria millia hominum occidisse perhibetur. Ex quo intelligi potest quantam multitudi-

bunales, donde se llega a un conocimiento por examen. El linchador de Graco vendió su cabeza al cónsul por tanto oro cuanto era el peso de ella, porque era esto lo pactado antes de la muerte. En esta revuelta mataron también a Marco Fulvio con sus hijos.

CAPITULO XXV

El templo edificado por decreto del senado a la Concordia en el lugar mismo de las sediciones y de las muertes

Con decreto, gentil por cierto, del senado se erigió un templo a la Concordia en el mismo lugar donde murieron tantos y tantos ciudadanos de todo rango, para que, testigo del suplicio de los Gracos, hiriera los ojos de los oradores y les punzara su recuerdo. ¿Qué significaba esto sino mofarse de los dioses, construyendo un templo a una diosa que, si estuviera en la ciudad, no cayera desgarrada por tamañas disensiones? A no ser que acaso la Concordia, siendo culpada de este crimen por abandonar el corazón de los ciudadanos, mereció ser encerrada en aquel templo como en una prisión. ¿Por qué, si quisieron acomodarse a los acontecimientos, no fabricaron allí más bien un templo a la Discordia? [56]. ¿Qué razones alegan para que la Concordia sea diosa y no lo sea la Discordia, buena aquélla, según la distinción de Labeón, y mala ésta? Ni parece guiado por otra razón que porque reparó en que Roma tenía un templo a la diosa Fiebre y otro a la Salud. Para ser consecuentes debieron dedicarlo no sólo a la Concordia, sino también

---

nem mortium habere potuerit turbidus conflictus armorum, quando tantam habuit iudiciorum velut examinata cognitio. Percussor Gracchi ipsius caput quantum grave erat, tanto auri pondere consuli vendidit: haec enim pactio caedem praecesserat. In qua etiam occisus est cum liberis Marcus Fulvius consularis.

CAPUT XXV

De aede Concordiae ex senatusconsulto in loco seditionum et caedium condita

Eleganti sane senatusconsulto eo ipso loco, ubi funereus tumultus ille commissus est, ubi tot cives ordinis cuiusque ceciderunt, aedes Concordiae facta est, ut Gracchorum poenae testis concionantium oculos feriret, memoriamque compungeret. Sed hoc quid aliud fuit, quam irrisio deorum, illi deae templum construere, quae si esset in civitate, non tantis dissensionibus dilacerata corrueret? nisi forte sceleris huius rea Concordia, quia deseruerat animos civium, meruit in illa aede tanquam in carcere includi. Cur enim, si rebus gestis congruere voluerunt, non ibi potius aedem Discordiae fabricaverunt? an ulla ratio redditur, cur Concordia dea sit, et Discordia dea non sit; ut secundum Labeonis distinctionem, bona sit ista, illa vero mala? Nec ipse aliud secutus videtur, quam quod advertit Romae

a la Discordia. Fué un riesgo querer vivir los romanos bajo el enojo de una diosa tan mala. No se acordaron de que una ofensa hecha a *ella* dió origen a la destrucción de Troya. Ella, en persona, por no ser invitada con los dioses, tramó la discordia entre las diosas, con la impostura de la manzana de oro, de donde nació la gresca entre las divinidades, la victoria de Venus, el robo de Helena y la aniquilación de Troya. Por ende, si acaso indignada armaba tanta tremolina en la ciudad porque no se dignaron erigirle un templo los dioses en la urbe, ¿con cuánta mayor crueldad pudo enojarse al ver en el lugar de aquella matanza, esto es, en el lugar de su obra, levantado un templo a la adversaria? Con nuestras risas de tales vanidades se estomagan los doctos y sabios; sin embargo, los adoradores de divinidades buenas y de las malas no dejan de entre las manos este dilema de la Concordia y de la Discordia: o se olvidaran del culto de estas diosas y antepusieran a ellas a Fiebre y a Belona, a las cuales construyeron los antiguos templos, o les rindieran culto cuando, retirándose la Concordia, los condujo la sañuda Discordia hasta las guerras civiles.

etiam Febri, sicut Saluti, templum constitutum. Eo igitur modo non tantum Concordiae, verum etiam Discordiae constitui debuit. Periculose itaque Romani tam mala dea irata vivere voluerunt, nec Troianum excidium recoluerunt originem ab eius offensione sumpsisse. Ipsa quippe quia inter deos non fuerat invitata, trium dearum litem aurei mali suppositione commenta est: unde rixa numinum, et Venus victrix, et rapta Helena, et Troia deleta. Quapropter, si forte indignata quod inter deos in Urbe nullum templum habere meruit, ideo iam turbabat tantis tumultibus civitatem; quanto atrocius potuit irritari, cum in loco illius caedis, hoc est in loco sui operis, adversariae suae constitutam aedem videret? Haec vana ridentibus nobis illi docti sapientesque stomachantur, et tamen numinum bonorum malorumque cultores de hac quaestione Concordiae Discordiaeque non exeunt, sive praetermiserint harum dearum cultum, eisque Febrem Bellonamque praetulerint, quibus antiqua fana fecerunt; sive et istas coluerint, cum sic eos, discedente Concordia, Discordia saeviens usque ad civilia bella perduxerit.

CAPITULO XXVI

Las diversas guerras que siguieron a la erección del templo de la Concordia

Insigne valladar contra las sediciones les parecía el poner frente a los oradores el templo de la Concordia, como testigo de la trágica muerte de los Gracos. Indice del provecho de este expediente fueron los males peores que se siguieron. En adelante los oradores procuraron, no evitar el ejemplo de los Gracos, sino intentar sobrepasarlo. Así, Lucio Saturnino, tribuno del pueblo, y Cayo Servilio, pretor, y mucho después Marco Druso, desataron sediciones de las que se siguieron, lo primero, gravísimas carnicerías y se encendieron las guerras sociales que afligieron con vehemencia a Italia y la redujeron a una pasmosa ruina y desolación. A éstas sucedieron la guerra servil y las guerras civiles, en las cuales se libraron tantos combates y se derramó tanta sangre, que casi todos los pueblos de Italia, que componían la principal fuerza del Imperio romano, fueron domados con bárbara barbarie. Tan pronto como se declaró la guerra de los esclavos, de unos poquísimos gladiadores, no llegaban a setenta, creciendo en número, en crueldad y en bravura, ¡cuántos fueron los capitanes del pueblo romano vencidos por aquel reducido número y cuántas las ciudades y regiones devastadas! Apenas son capaces los historiadores de explicarlo satisfactoriamente. Y la guerra servil no fué exclusiva de aquí, sino que los mismos esclavos despoblaron la provincia de Ma-

CAPUT XXVI

De diversis generibus belli, quae post conditam aedem Concordiae sunt secuta

Praeclarum vero seditionibus obstaculum, aedem Concordiae testem caedis suppliciique Gracchorum concionantibus opponendam putarunt. Quantum ex hoc profecerint, indicant secuta peiora. Laborarunt enim deinceps concionatores, non exemplum devitare Gracchorum, sed superare propositum, Lucius Saturninus tribunus plebis et Caius Servilius praetor, et multo post Marcus Drusus, quorum omnium seditionibus caedes primo iam tunc gravissimae, deinde socialia bella exarserunt: quibus Italia vehementer afflicta, et ad vastitatem mirabilem desertionemque perducta est. Bellum deinde servile successit, et bella civilia: in quibus quae praelia commissa sunt, quid sanguinis fusum? ut omnes fere Italae gentes, quibus Romanum maxime praepollebat imperium, tanquam saeva barbaries domarentur. Iam ex paucissimis, hoc est minus quam septuaginta, gladiatoribus quemadmodum bellum servile contractum sit, ad quantum numerum et quam acrem ferocemque pervenerit, quos ille numerus imperatores populi Romani superaverit: quas et quomodo civitates regionesque vastaverit, vix qui historiam conscripserunt, satis explicare potuerunt. Neque id

cedonia, luego a Sicilia y la costa marítima. ¿Quién podrá pintar, según su grandeza, la cantidad y la horrendidez de los latrocinios cometidos al principio y después en las esforzadas guerras de los piratas?

CAPITULO XXVII

Las guerras civiles entre Mario y Sila

Cuando Mario, teñido ya de sangre hermana, después de haber matado a muchos del bando contrario, vencido, huyó de la ciudad, ésta respiró un poco no más, y, para usar las palabras de Tulio, «tornó a vencer Cinna con Mario. Entonces, con la muerte de varones tan esclarecidos, se extinguieron las lumbreras de aquella ciudad. Sila vengó después la crueldad de esta victoria, y huelga decir a costa de cuántos ciudadanos y de cuánta inquietud por la república». De esta venganza, más perjudicial, por cierto, que si hubieran quedado impunes los crímenes que se castigaron, dice Lucano:

> Extralimitóse la medicina y abundó demasiado por donde cundía la mano de la enfermedad. Perecieron los culpables. Pero cuando ya sólo podían sobrevivir los culpables, se dió libertad a los odios, y la ira corrió desbocada y sin las trabas de las leyes.

En aquellas guerras entre Mario y Sila, exceptuados los que sucumbieron fuera de batalla, dentro de la misma ciudad

---

solum fuit servile bellum; sed et Macedoniam provinciam prius servitia depopulata sunt, et deinde Siciliam oramque maritimam. Quanta etiam et quam horrenda commiserint primo latrocinia, deinde valida bella piratarum, quis pro magnitudine rerum valeat eloqui?

CAPUT XXVII

De bello civili Mariano atque Syllano

Cum vero Marius civili sanguine iam cruentus, multis adversarum sibi partium peremptis, victus Urbe profugisset, vix paululum respirante civitate, ut verbis Tullianis utar, «superavit postea Cinna cum Mario. Tum vero clarissimis viris interfectis, lumina civitatis exstincta sunt. Ultus est huius victoriae crudelitatem postea Sylla, ne dici quidem opus est quanta diminutione civium et quanta calamitate reipublicae» [23]. De hac enim vindicta, quae perniciosior fuit, quam si scelera quae puniebantur, impunita relinquerentur, ait et Lucanus:

> Excessit medicina modum; nimiumque secuta est,
> Qua morbi duxere manum; periere nocentes.
> Sed cum iam soli possent superesse nocentes,
> Tunc data libertas odiis, resolutaque legum
> Frenis ira ruit [24].

Illo bello Mariano atque Syllano, exceptis his qui foris in acie ceciderunt, in ipsa quoque Urbe cadaveribus vici, plateae, fora, theatra, templa com-

[23] *In Catilinam Orat.* 3 c.10 § 24.
[24] *Pharsal.* l.2 v.142-146.

se hincheron de cadáveres los callejones, las calles, las plazas, los teatros y los templos, de forma tal que es difícil juzgar cuándo los vencedores hicieron mayor sarracina, si antes para vencer o después por haber vencido. De retorno del destierro, Mario, y durante su victoria, sin contar los innumerables asesinatos cometidos por todas partes, se colocó en las tribunas la cabeza del cónsul Octavio; César y Fimbria fueron asesinados en sus propias casas; se pasó a cuchillo a los Crasos, padre e hijo, frente por frente; Bebio y Numitorio dejaron sus entrañas por donde habían sido arrastrados con garfios; Cátulo se propinó un veneno, substrayéndose así de las manos de sus enemigos, y Mérula, flamen de Júpiter, cortándose las venas, hizo libación a Júpiter de su propia sangre. Y en presencia de Mario se daba muerte en un tris a cuantos, al saludarle, no les quería dar su mano.

CAPITULO XXVIII

Cuál fuera la victoria de Sila, vengadora de la crueldad de Mario

La victoria de Sila que siguió a ésta, y que, en efecto, vengó su crueldad, después de tanta sangre ciudadana, a cuya costa se había conseguido, se recrudeció más en la paz, y, una vez finalizada la guerra, fueron vivas las enemistades. A las prístinas y recentísimas muertes de Mario el viejo añadieron otras más graves Mario el joven y Carbón, que era del mismo partido que Mario. Estos, viéndose atacados por Sila y desesperando no sólo

---

pleta sunt; ut difficile iudicaretur quando victores plus funerum ediderint, utrum prius ut vincerent, an postea quia vicissent: cum primum victoria Mariana, quando de exsilio se ipse restituit, exceptis passim quaquaversum caedibus factis, caput Octavii consulis poneretur in rostris, Caesar et Fimbria in domibus trucidarentur suis, duo Crassi, pater et filius, in conspectu mutuo mactarentur, Bebius et Numitorius unco tracti sparsis visceribus interirent, Catulus hausto veneno se manibus inimicorum subtraheret, Merula, flamen Dialis, praecisis venis Iovi etiam suo sanguine litaret. In ipsius autem Marii oculis continuo feriebantur, quibus salutantibus dexteram porrigere noluisset.

CAPUT XXVIII

Qualis fuerit Syllana victoria vindex Marianae crudelitatis

Syllana vero victoria secuta, huius videlicet vindex crudelitatis, post tantum sanguinem civium, quo fuso comparata fuerat, finito iam bello inimicitiis viventibus, crudelius in pace grassata est. Iam etiam post Marii maioris pristinas ac recentissimas caedes additae fuerant aliae graviores a Mario iuvene, atque Carbone earumdem partium Marianarum: qui Sylla imminente, non solum victoriam, verum etiam ipsam desperantes salutem,

de la victoria, sino también de salvar sus vidas, lo cubrieron todo de muertes, propias y ajenas. Aparte del estrago causado por doquier, cercaron al senado, y de la curia los conducían a la espada, como de una cárcel. El pontífice Mucio Escévola fué degollado asido al ara del templo de Vesta, el lugar más sagrado para los romanos, y llegó casi a apagar con sangre el fuego que continuamente ardía merced a los cuidados constantes de las vírgenes. Luego Sila entró victorioso en la ciudad, donde en la granja pública [57], encarnizándose, no la guerra, sino la misma paz, derribó, no con armas, sino con un mandato, a siete mil que se le habían entregado (por consiguiente, inermes). Como en toda la ciudad los partidarios de Sila mataban a quien les venía en talante, era de todo punto imposible contar los muertos, hasta que insinuaron a Sila que debían dejar algunos con vida, con el fin de que los vencedores tuvieran a quien mandar. Entonces, frenada ya la furibunda licencia del degüello, que discurría por acá y por allá a cada paso, púsose en lugar público con aplauso de todos aquella tabla que contenía los nombres de dos mil personas de los dos rangos nobles, a saber, del ecuestre y del senatorial, que habían de ser asesinadas y proscritas. Contristaba el número, pero consolaba el modo: ni era tanto el dolor porque caían éstos cuanta era la alegría porque los demás no temían. Sin embargo, la seguridad, bien que cruel, de los demás no dejó de sufrir ingeniosos géneros de suplicio aplicados a los condenados a muerte. A uno sin espada le despedazaron entre las manos, desgarrando los hombres a un hombre vivo con más fiereza que las fieras al descuartizar a un cadáver. Otro se vió en la dura necesidad de vivir por largo tiempo, o por mejor decir, de morir, en tor-

---

cuncta suis alienisque caedibus impleverunt. Nam praeter stragem late per diversa diffusam, obsesso etiam senatu, de ipsa curia, tanquam de carcere, producebantur ad gladium. Mucius Scaevola pontifex, quoniam nihil apud Romanos templo Vestae sanctius habebatur, aram ipsam amplexus, occisus est; ignemque illum, qui perpetua cura virginum semper ardebat, suo pene sanguine exstinxit. Urbem deinde Sylla victor intravit, qui in villa publica, non iam bello, sed ipsa pace saeviente, septem millia deditorum (unde utique inermia) non pugnando, sed iubendo prostraverat. In Urbe autem tota quem vellet Syllanus quisque feriebat: unde tot funera numerari omnino non poterant, donec Syllae suggereretur, sinendos esse aliquos vivere, ut essent quibus possent imperare qui vicerant. Tunc iam cohibita, quae hac atque hac passim furibunda ferebatur licentia iugulandi, tabula illa cum magna gratulatione proposita est, quae hominum ex utroque ordine splendido, equestri scilicet atque senatorio, occidendorum ac proscribendorum duo millia continebat. Contristabat numerus, sed consolabatur modus; nec quia tot cadebant tantum erat moeroris, quantum laetitiae, quia caeteri non timebant. Sed in quibusdam eorum, qui mori iussi erant, etiam ipsa licet crudelis caeterorum securitas, genera mortium exquisita congemuit. Quemdam enim sine ferro laniantium manus diripuerunt, immanius homines hominem vivum, quam bestiae solent discerpere cadaver abiectum. Alius oculis effosis et particulatim

mentos tales como con los ojos sacados y con sus miembros cortados uno a uno. Se pusieron a pública subasta algunas nobles ciudades, como si fueran granjas. Una, como si se mandara a un único delincuente, recibió orden de ser pasada a cuchillo. Todo esto tuvo lugar en tiempo de paz, después de la guerra, no para acelerar la consecución de la victoria, sino para que no se desdeñara la obtenida. La paz contendió con la guerra sobre la crueldad, y ésta salió vencedora. Aquélla dió en tierra con los armados, ésta con los inermes. La guerra hacía que quien hería, si podía, hiriera; la paz, empero, hacía, no que quien escapara viviera, sino que el que moría no ofreciera resistencia.

CAPITULO XXIX

Comparación de la invasión de los godos con las calamidades que recibieron los romanos de los galos o de los autores de las guerras civiles

¿Qué sadismo de pueblos extranjeros, qué sevicia de los bárbaros puede compararse a esta victoria de ciudadanos sobre ciudadanos? ¿Ha visto Roma cosa más funesta, más tétrica y más amarga? ¿Por ventura la antigua invasión de los galos, y poco ha la de los godos, puede medirse con la fuerza de Mario y de Sila y de otros renombrados varones de su partido, que eran como sus lumbreras? Es verdad que los galos pasaron a cuchillo al senado y todo cuanto de él pudieron hallar por toda la ciudad fuera del cerro Capitolino, que se defendió solo, como pudo. Pero a los refugiados en aquel cerro les cedieron, al

---

membris amputatis in tantis cruciatibus diu vivere, vel potius diu mori coactus est. Subhastatae sunt etiam, tanquam villae, quaedam nobiles civitates. Una vero, velut unus reus duci iuberetur, sic tota iussa est trucidari. Haec facta sunt in pace post bellum, non ut acceleraretur obtinenda victoria, sed ne contemneretur obtenta. Pax cum bello de crudelitate certavit, et vicit. Illud enim prostravit armatos, ista nudatos. Bellum erat, ut qui feriebatur, si posset, feriret: pax autem, non ut qui evaserat, viveret, sed ut moriens non repugnaret.

CAPUT XXIX

De comparatione Gothicae irruptionis cum eis cladibus quas Romani vel a Gallis, vel a bellorum civilium auctoribus exceperunt

Quae rabies exterarum gentium, quae saevitia barbarorum huic de civibus victoriae civium comparari potest? Quid Roma funestius, tetrius, amariusque vidit, utrum olim Gallorum et paulo ante Gothorum irruptionem, an Marii et Syllae aliorumque in eorum partibus virorum clarissimorum tanquam suorum luminum in sua membra ferocitatem? Galli quidem trucidaverunt senatum, quidquid eius in Urbe tota, praeter arcem Capitolinam, quae sola utcumque defensa est, reperire potuerunt; sed in

menos, la vida a precio de oro, la cual, aun cuando no pudieran quitársela con la espada, pudieron agostársela con el cerco. Los godos perdonaron la vida a tantísimos senadores, que nos extraña mucho que dieran muerte a alguno. Mas Sila, en vida aún de Mario, entró victorioso en el mismo Capitolio, que fué respetado por los galos, para decretar muertes. Y cuando Mario se dió a la fuga y tornó aún más cruel e inhumano, éste en el Capitolio, por decreto del senado, privó a muchísimos de su vida y de su hacienda. ¿Qué había sagrado y digno de perdón para los partidarios de Mario en ausencia de Sila, cuando no perdonaron ni a Mucio, su conciudadano, senador y pontífice, abrazado con mísero abrazo a aquel ara donde estaban, como dicen, los hados de Roma? Y aquella última tabla de Sila, por omitir otras innumerables muertes, cortó la cabeza a más senadores que pudieron expoliar los godos.

CAPITULO XXX

Enlace de las gravísimas e innumerables guerras que precedieron a la venida de Cristo

¿Con qué cara, con qué corazón, con qué descoco, con qué ignorancia, o por mejor decir, con qué locura, no imputan aquéllas a sus dioses e imputan éstas a nuestro Cristo? Las crueles guerras civiles, más amargas, según propia confesión de sus autores, que cualesquiera guerras enemigas, con las cuales se creyó la república no afligida, sino perdida en absoluto,

illo colle constitutis auro vitam saltem vendiderunt, quam etsi ferro rapere non possent, possent tamen obsidione consumere: Gothi vero tam multis senatoribus pepercerunt, ut magis mirum sit quod aliquos peremerunt. At vero Sylla, vivo adhuc Mario, ipsum Capitolium, quod a Gallis tutum fuit, ad decernendas caedes victor insedit; et cum fuga Marius esset elapsus, ferocior cruentiorque rediturus, iste in Capitolio per senatus etiam consultum tam multos vita rebusque privavit. Marianis autem partibus, Sylla absente, quid sanctum cui parcerent fuit, quando Mucio civi, senatori, pontifici, aram ipsam, ubi erant, ut aiunt, fata Romana, miseris ambienti amplexibus non pepercerunt? Syllana porro tabula illa postrema, ut omittamus alias innumerabiles mortes, plures iugulavit senatores, quam Gothi vel spoliare potuerunt.

CAPUT XXX

De connexione bellorum, quae adventum Christi plurima et gravissima praecesserunt

Qua igitur fronte, quo corde, qua impudentia, qua insipientia, vel potius amentia, illa diis suis non imputant, et haec nostro imputant Christo? Crudelia bella civilia omnibus bellis hostilibus, auctoribus etiam eorum fatentibus, amariora, quibus illa respublica nec afflicta, sed perdita om-

nacieron mucho antes del advenimiento de Cristo. Y en virtud del enlace de las malvadas causas, de la guerra de Mario y de Sila se pasa a las guerras de Sertorio y de Catilina y el otro mimado. De aquí a la guerra de Lépido y de Cátulo, de los cuales uno quería abrogar los hechos de Sila y el otro mantenerlos. De ésta, a la de Pompeyo y César, de los cuales Pompeyo había sido partidario de Sila y había igualado su potencia y aún la había superado; en cambio, César no toleraba la grandeza de Pompeyo, pero era porque él no la tenía. Sin embargo, una vez muerto aquél, le aventajó. De aquí arribamos a otro César que luego fué llamado Augusto, bajo cuyo imperio nació Cristo. El mismo Augusto libró muchas guerras civiles, y en ellas perecieron tan ilustres varones como Cicerón, aquel elocuente artífice del modo de gobernar la república. A Cayo César, vencedor de Pompeyo, que usó con tanta piedad de su victoria civil y dió a sus adversarios la vida y la dignidad, conjurándose contra él unos cuantos nobles senadores, le cosieron a puñaladas, como a apetecedor del reino, so color de conservar la libertad de la república. Al poder de éste parecía aspirar Antonio, bien diferente de él en sus costumbres, inficionado y corrompido por toda clase de vicios, a quien se opuso vigorosamente Cicerón en nombre también de la libertad de la patria. Entonces apareció aquel joven de admirable carácter, otro César, hijo adoptivo de aquel Cayo César, que, como dije, se le llamó Augusto. Cicerón favorecía a este joven César para que acreciese su potencia contra Antonio, con la esperanza de instaurar la libertad de la república, desterrada y destronada la tiranía de

nino iudicata est, longe ante adventum Christi exorta sunt, et sceleratarum concatenatione causarum a bello Mariano atque Syllano ad bella Sertorii et Catilinae, quorum a Sylla fuerat ille proscriptus, ille nutritus: inde ad Lepidi et Catuli bellum, quorum alter gesta Syllana rescindere, alter defendere cupiebat: inde ad Pompeii et Caesaris, quorum Pompeius sectator Syllae fuerat, eiusque potentiam vel aequaverat, vel iam etiam superaverat; Caesar autem Pompeii potentiam non ferebat, sed quia non habebat, quam tamen illo victo interfectoque transcendit. Hinc ad alium Caesarem, qui post Augustus appellatus est, pervenerunt, quo imperante natus est Christus. Nam et ipse Augustus cum multis gessit bella civilia: et in eis etiam multi clarissimi viri perierunt, inter quos et Cicero, disertus ille artifex regendae reipublicae. Pompeii quippe victorem Caium Caesarem (qui victoriam civilem clementer exercuit, suisque adversariis vitam dignitatemque donavit) tanquam regni appetitorem quorumdam nobilium coniuratio senatorum velut pro reipublicae libertate in ipsa curia trucidavit. Huius deinde potentiam, multum moribus dispar, vitiisque omnibus inquinatus atque corruptus, affectare videbatur Antonius, cui vehementer pro eadem illa velut patriae libertate Cicero resistebat. Tunc emerserat mirabilis indolis adolescens ille alius Caesar, illius Caii Caesaris filius adoptivus: qui, ut dixi, postea appellatus est Augustus. Huic adolescenti Caesari, ut eius potentia contra Antonium nutriretur, Cicero favebat; sperans eum depulsa et oppressa Antonii dominatione instauraturum reipublicae libertatem, usque adeo caecus atque im-

Antonio. Tan ciego y tan poco previsor de lo por venir fué, que aquel mismo joven cuya dignidad y poder él mismo promovía, permitió, por una especie de capitulación de concordia, a Antonio que pudiera dar muerte a Cicerón, y sometió a su imperio la misma libertad de la república, por la que aquél tanto había clamado.

CAPITULO XXXI

Implica gran desvergüenza imputar a Cristo los presentes desastres porque no se les permite el culto de los dioses, siendo así que existieron tamañas calamidades en el tiempo en que les rendían culto

Acusen a sus dioses de tamaños males quienes se muestran desagradecidos a nuestro Cristo por tamaños bienes. Es innegable que cuando aquellos males sucedían, brillaban las aras de los dioses, exhalaban el olor del incienso sabeo y de las frescas guirnaldas, descollaban los sacerdocios y resplandecían los lugares santos. Se sacrificaba, se jugaba, se hacían locuras en los templos, cuando a cada paso se derramaba tanta sangre de los ciudadanos por los propios ciudadanos, no sólo en los demás lugares, sino también entre los mismos altares de los dioses. No buscó templo Cicerón para refugiarse, porque en vano lo había buscado Mucio. Empero, éstos, que con mucha mayor vileza hacen mofa de los tiempos cristianos, o se acogieron a los lugares dedicados a Cristo o fueron llevados allí por los mismos bárbaros para que siguieran viviendo. Esto lo sé y esto con suma facilidad podrá conocerlo cualquiera que lo juzgue con

---

providus futurorum, ut ille ipse iuvenis, cuius dignitatem ac potestatem fovebat, et eumdem Ciceronem occidendum Antonio quadam quasi concordiae pactione permitteret, et ipsam libertatem reipublicae, pro qua multum ille clamaverat, ditioni propriae subiugaret.

CAPUT XXXI

Quod impudenter praesentia incommoda Christo imputent qui deos colere non sinuntur, cum tantae clades eo tempore, quo colebantur, exstiterint

Deos suos accusent de tantis malis, qui nostro Christo ingrati sunt de tantis bonis. Certe quando illa mala fiebant, calebant arae numinum, Sabaeo thure sertisque recentibus halabant, clarebant sacerdotia, fana renidebant; sacrificabatur, ludebatur, furebatur in templis, quando passim tantus civium sanguis a civibus, non modo in caeteris locis, verum inter ipsa quoque deorum altaria fundebatur. Non elegit templum, quo confugeret Tullius; quia frustra elegerat Mucius. Hi vero qui multo indignius insultant christianis temporibus, aut ad loca Christo dicatissima confugerunt, aut illuc eos ut viverent, etiam ipsi Barbari deduxerunt. Illud scio, et hoc mecum quisquis sine studio partium iudicat, facillime agnos-

imparcialidad y sin pasión. Y (por omitir muchas cosas, unas ya referidas, y otras, muchas más, que creí largo referir) si la humanidad hubiera recibido la doctrina cristiana antes de las guerras púnicas y se siguiera tamaño estrago como fué el quebrantamiento de Europa y de Africa, ninguno de estos que al presente aguantamos hubiera atribuído aquellos males a otro que a la religión cristiana. Y su voz fuera mucho más intolerable, por lo que atañe a los romanos, si a la recepción y a la expansión de la religión cristiana siguiera o la invasión de los galos, o la desolación de campos y poblados causada por el río Tíber y por el fuego, o, lo que sobrepasó a todos estos males, las guerras civiles. Y aquellos otros males sucedidos, tan increíbles que se tuvieron por prodigios, si acaecieran en los tiempos cristianos, ¿a quiénes se los habían de inculpar sino a los cristianos? Omito aquellas cosas que fueron más admirables que perjudiciales: los bueyes hablaron; los infantes, aún no nacidos, pronunciaron algunas palabras desde el vientre de sus madres; volaron las serpientes; las hembras y las gallinas, y los hombres se convirtieron al sexo masculino, y demás cosas por el estilo que en sus libros, no en los fabulosos, sino en los históricos, sean verdaderos o falsos, no causan daño a los hombres, sino estupor. También que llovió tierra y llovió greda y piedras, no lo que suele llamarse granizo, sino piedras, todo lo cual, sin duda, pudo causar grave daño. Leemos en ellos que, discurriendo el fuego del Etna desde la cumbre del monte hasta la costa vecina, hirvió tanto la mar, que se abrasaron las rocas y se derritió la pez de las naves. Esto, en realidad, fué le-

---

cit (ut omittam caetera quae multa commemoravi, et alia multo plura quae commemorare longum putavi), si humanum genus ante bella Punica christianam reciperet disciplinam, et consequeretur rerum tanta vastatio, quanta illis bellis Europam Africamque contrivit: nullus talium, quales nunc patimur, nisi christianae religioni mala illa tribuisset. Multo autem minus eorum voces tolerarentur, quantum attinet ad Romanos, si christianae religionis receptionem et diffamationem, vel irruptio illa Gallorum, vel Tiberini fluminis igniumque illa depopulatio, vel quod cuncta mala praecedit, bella illa civilia sequerentur. Mala etiam alia, quae usque adeo incredibilia acciderunt, ut inter prodigia numerarentur, si christianis temporibus accidissent, quibus ea, nisi christianis hominibus, tanquam crimina obiicerent? Omitto quippe illa, quae magis fuerunt mira quam noxia, boves locutos, infantes nondum natos de uteris matrum quaedam verba clamasse, volasse serpentes, feminas et gallinas et homines in masculinum sexum fuisse conversas: et caetera huiusmodi; quae in eorum libris, non fabulosis, sed historicis, seu vera seu falsa sint, non inferunt hominibus perniciem, sed stuporem. Sed cum pluit terra, cum pluit creta, cum pluit lapidibus, non ut grando appellari solet hoc nomine, sed omnino lapidibus; haec profecto etiam graviter laedere potuerunt. Legimus apud eos Aetnaeis ignibus ab ipso montis vertice usque ad littus proximum decurrentibus ita mare ferbuisse, ut rupes exurerentur, et pices navium solverentur. Hoc utique non leviter noxium fuit, quamvis incredibiliter mirum. Eodem rursus aestu ignium tanta vi favillae

vemente dañoso, aunque sí increíblemente maravilloso. Otra vez, con el ardor del fuego, escriben que se cubrió Sicilia con tal cantidad de ceniza, que las casas de la ciudad de Catania cayeron por tierra cubiertas y sepultadas. Y los romanos, conmovidos por tal calamidad, les perdonaron misericordiosamente el tributo aquel año. Consignaron también por escrito que sobre Africa, cuando era ya provincia romana, se posó una plaga de langostas semejante a un prodigio. Dicen también que, una vez consumidos los frutos y las hojas de los árboles, se lanzó al mar en inmensa e incontable nube, donde, muerta y devuelta a las costas, y corrompido, por ende, el aire, se originó una peste tal, que cuentan que sólo en el reino de Masinisa [58] murieron ochenta mil hombres, y muchos más en las tierras próximas a los litorales. Afirman que entonces en Utica, de treinta mil soldados bisoños que allí había, quedaron diez. Tal vanidad cual es la que soportamos, y que nos fuerza a responder, ¿qué no atribuyera de esto a la religión cristiana de haberlo visto en tiempos cristianos? Y, sin embargo, no lo imputan a sus dioses, cuyo culto buscan con afán, para no padecer cosas menores, habiendo sufrido mayores de los que antes se les tributaba culto.

---

scripserunt oppletam esse Siciliam, ut Catinensis urbis tecta obruta et oppressa dirueret: qua calamitate permoti, misericorditer eiusdem anni tributum ei relaxavere Romani. Locustarum etiam in Africa multitudinem prodigii similem fuisse, cum iam esset populi Romani provincia, litteris mandaverunt: consumptis enim fructibus foliisque lignorum, ingenti atque inaestimabili nube in mare dicunt esse deiectam: qua mortua redditaque littoribus, atque hinc aere corrupto, tantam ortam pestilentiam, ut in solo regno Masinissae octingenta hominum millia perisse referantur, et multo amplius in terris littoribus proximis. Tunc Uticae ex triginta millibus iuniorum, quae ibi erant, decem remansisse confirmant. Talis itaque vanitas, qualem ferimus, eique respondere compellimur, quid horum non christianae religioni tribueret, si temporibus chistianis videret? Et tamen diis suis non ista tribuunt: quorum ideo cultum requirunt, ne ista vel minora patiantur, cum ea maiora pertulerint a quibus antea colebantur.

NOTAS AL LIBRO III

[1] Príamo, rey de Troya, era hijo de Laomedonte y esposo de Hécuba. Antes de la guerra de Troya tomó parte con los frigios en una expedición contra las Amazonas. En la guerra de Troya no desempeñó papel importante como guerrero por su avanzada edad.

[2] Era hijo de Ilo y padre de Príamo. Fué rey de Troya y, proyectando la edificación de las murallas de Troya, confió la obra a Apolo y a Neptuno, pactando con ellos en un jornal, que después, a pesar de su juramento, no pagó.

[3] Apolo fué hijo de Júpiter y Latona y hermano de Diana. Nació en la isla de Delos y se le consideraba como padre de la medicina y de la poesía. Ha recibido una serie de nombres, entre los que se destacan *Sol, Bacchus, Mercurius, Mars, Liber pater, Janus*, etc.

[4] Neptuno, hijo de Saturno y de Rea y esposo de Anfitrite, es el dios de las aguas y, por tanto, del mar.

[5] San Agustín funda su opinión sobre los grandes historiadores de los tiempos pasados. A. Gelio afirma que Homero y Hesíodo fueron contemporáneos y que ambos vivieron antes de la fundación de Roma. Así lo aseguran también Plutarco y Cicerón.

[6] Paris era hijo segundo de Príamo y Hécuba. Poco antes de nacer soñó su madre que había dado a luz una tea ardiendo que incendió a Troya. Los agoreros contestaron, al dar la interpretación a este hecho, que aquel niño sería la causa de la ruina y de la destrucción de Troya, y aconsejaron a Príamo que tan pronto como naciera le diera muerte. Hécuba se resistió a cometer el infanticidio, y a poco de nacer fué Paris abandonado en el monte Ida, en donde una osa le amamantó por espacio de cinco días, al cabo de los cuales el pastor Agelao, encargado de abandonarle, viendo que no había perecido, se lo llevó a su casa y allí lo crió. Se distinguió en su adolescencia de todos los jóvenes por su fuerza, vigor y hermosura. Cuando Tetis y Peleo celebraron sus bodas, todos los dioses fueron invitados, menos la Discordia, que para vengarse se presentó en el banquete y arrojó a la mesa una manzana de oro con esta inscripción: «A la más hermosa». Disputáronse esta manzana Juno, Venus y Minerva; y Júpiter, para aquietarlas, dispuso que, acompañadas de Mercurio, fueran al monte Ida a que Paris fallara el pleito. Paris declaró que Venus era la más hermosa. El desaire que Juno y Minerva recibieron fué la causa de la ruina de Troya. Más adelante, Paris fué reconocido por su padre, Príamo, quien, para tratar del rescate de Hemione, le envió a la corte de Menelao, cuya esposa, Helena, seducida por Paris, huyó con él a Troya. Menelao y Ulises fueron a la corte de Príamo para pedir que les fuese entregada la esposa infiel; y, no habiéndolo conseguido, tornaron a Grecia para volver más tarde contra Troya al mando de sesenta naves y conjurados con todos los príncipes griegos para vengar la ofensa recibida.

[7] La madre de Venus, según la mitología, era Venus, la más hermosa conforme al dictamen de Paris.

[8] Era hija del Cielo y de la Tierra o del Mar. También se la creía nacida de la espuma del mar e hija de Júpiter y de Diana.
[9] Anquises era nieto de Asáraco y padre de Eneas, habido con Venus.
[10] Menelao era rey de Grecia, cuya esposa, Helena, cuando París fué de parte de su padre Príamo a tratar del rescate de Hemione, huyó con éste a Troya, y él luego, para vengarse, se alió con todos los príncipes griegos y fué contra Troya.
[11] Vulcano, hijo de Júpiter y de Juno, es el dios del fuego y el fuego mismo.
[12] Es hermano de Vulcano y, juntamente con Belona, es el dios de la guerra.
[13] Numitor, rey de Alba, era hermano de Amulio, padre de Ilia y abuelo de Rómulo y Remo. La hija de Numitor a que Agustín se refiere aquí es Ilia.
[14] La virginidad era tenida en gran estima aun entre los gentiles. Así, San Jerónimo puede escribir: *Virginitati verae, non praeiudicat iniciatio diabolicarum Virginum.* También Tertuliano encomia la virginidad en sumo grado. Y Agustín en *Contra Faustum* (l.20 c.21) compara las vírgenes sagradas a las vírgenes vestales, y dice: *Sicut non ideo contemnenda, vel detestanda est Virginitas sanctimonialium, quia et Vestales virgines fuerunt...* Silvia fué una de estas vírgenes vestales.
[15] Cerrar las puertas de Jano era el símbolo de la paz. Jano, dios de los sabinos y romanos, tenía un templo que en un principio debió ser una puerta, que en tiempo de guerra estaba abierta para que los soldados de uno y otro pueblo pudieran entrar a socorrer al afligido, y en tiempo de paz estaba cerrada.
[16] Cumas era una ciudad antiquísima de Italia, situada en la Campania. Este Apolo de Cumas era el adivino. A él se llevaban todos los graves problemas para que él, por medio de su arúspice, los resolviera.
[17] A la muerte de Atalo, rey de Asia, Aristónico, hijo de Eumenes, rey de Pérgamo y hermano del difunto, sucedió en el reino a su padre y dejó al pueblo romano por heredero de su reino.
[18] Antíoco era el rey de Siria en aquel entonces, a quien venció L. Cornelio Escipión, hermano del Africano.
[19] Perseo, según la fábula, era hijo de Júpiter y de Danae. Abandonado por su abuelo Acrisio, fué recogido por Polidectes, rey de la isla Serfo. Llegado a la edad viril, emprendió la conquista de las islas Gorgonas. Para esta empresa recibió una espada corva de Vulcano, unas sandalias aladas de Mercurio y un escudo y el caballo *Pegaso* de Minerva. Cortó la cabeza a la gorgona Medusa y con ella petrificó un monstruo marino, al cual había sido entregada Andrómeda, a quien libertó e hizo su esposa, y tuvo de ella a Perses, cabeza de la raza de los persas. Sin embargo, Vives ha querido ver en este pasaje que se trata de la guerra sostenida contra el hijo de Filipo, rey de Macedonia, a quien venció en la segunda guerra macedónica L. Emilio Paulo. Migne, empero, cree que en la guerra de que aquí se trata intervinieron los aqueos, mientras que en la de Aristónico no intervinieron. El lugar es difícil de interpretar.
[20] Diana, diosa de las selvas y de la caza, es hija de Júpiter y de Latona y hermana gemela de Apolo.
[21] Camila, según la mitología, era hija de Metabo, rey de los volscos, consagrada al servicio de Diana.
[22] Hércules es el nombre de un héroe famosísimo, a quien dieron culto varios pueblos; así es que hubo varios Hércules. Varrón los hace ascender hasta cuarenta y cuatro. A Hércules se atribuyen todas las prodigiosas hazañas de los tiempos heroicos, hasta el punto de no referirse hecho alguno trascendental o memorable que no realizara o en el cual no interviniera este héroe, que por sus hechos gloriosos mereció ser elevado a la categoría de los dioses.

[23] Palante era hijo de Pandión, padre de la quinta Minerva. Así Cicerón y Ovidio. Virgilio, empero, le cree hijo de Evandro.
[24] Esculapio era médico en Epidauro, de donde vino a Roma, según refiere Livio.
[25] Epidauro era una ciudad del Peloponeso conocida hoy con el nombre de Pidauro.
[26] De ella ya hemos hablado largamente al tratar de Berecintia y de Celeste.
[27] Pesinunte es una antigua ciudad de Galacia llamada hoy Bosán. Fué famosa por el culto que en ella se daba a Cibeles.
[28] Del Cinocéfalo ya notamos su procedencia en la nota del libro I.
[29] Fiebre es una diosa que adoraron los romanos de los tiempos primitivos. Vives hace notar que algunos han leído, en lugar de Febris, Februus; pero sin razón, puesto que Februo es Plutón, del que le ha venido el nombre a Febrero, como Agustín recuerda en esta misma obra.
[30] Belona es la diosa de la guerra, juntamente con Marte.
[31] Alecto es el nombre de una de las furias, hija del Eter y de la Tierra.
[32] Andrómaca, hija de Etión, rey de Tebas, fué esposa de Héctor y madre de Astianax y Laodamante.
[33] Pirro, hijo de Aquiles y de Deidamia, fundó un reino en Epiro y murió en Delfos a manos de Orestes.
[34] Tulo Hostilio se distinguió por su ferocidad, hasta el extremo de que llega a decir Tito Livio que fué muy desemejante a su predecesor Numa y que aventajó en crueldad a Rómulo. La edad, sus fuerzas y, sobre todo, su avidez de gloria le acicaban y estimulaban a esas inhumanidades. Fué nieto de aquel Tulio Hostilio que, bajo la dirección de Rómulo, después de sus muchos desmanes, fué muerto por los sabinos.
[35] Plutarco, contra el parecer de Agustín, escribe que ni el mismo Anco Marcio murió de muerte natural, es decir, de enfermedad, como se dice en este capítulo.
[36] Getulia es una región del Africa próxima a la Numidia y Mauritania y habitada por los gétulos, pueblo antiquísimo y belicoso, que, nómada en un principio, se estableció más adelante en Argelia y Bertería.
[37] Junio Bruto es uno de los cónsules más inhumanos que tuvo Roma. Su ferocidad muéstranla bien a las claras el haber dado muerte a sus hijos y a su misma esposa por una futileza, como eran las habladurías. Por otra parte, la vindicación de los derechos de Tarquinio era justa, como injusta había sido la privación.
[38] El cónsul Valerio era ejemplo de intrepidez y decisión. Se entregó valientemente a la defensa del Capitolio y arengaba a sus conciudadanos de esta forma, como cuenta Tito Livio: *Si vos urbis, Quirites, si vestri nulla cura tangit, at vos veremini deos vestros ab hostibus captos...*
[39] San Agustín da comienzo aquí a una larga narración de hechos que evidencian la impotencia de los dioses paganos cuando son los hom-

bres los que tienen que cuidar de ellos, puesto que ellos han abandonado a los hombres. La invectiva con la historia en la mano es irrebatible. Las divinidades son un estorbo para la salvación de la ciudad, porque los hombres han de mirar también por los dioses.

[40] Esto acaecía el 316 *ab Urbe condita.*

[41] Lucio Quincio se ganó en esta villana acción la reprobación de toda la multitud. Es verdad que su nombre pasó a la historia como de inhumano, pero lo hacía a instancia de los dioses, porque éstos se veían en la más deprimente miseria.

[42] Ya queda explicada la significación de los lectisternios en la nota 18 del libro II.

[43] Furio Camilo fué el que sintió sobre su ser la angustiosa pesadez de la ingratitud de una ciudad por dos veces libertada por su valor. Ni aun a éste los dioses le socorrieron ni le brindaron ayuda. Todos estos hechos y los que siguen están tomados de Tito Livio.

[44] Los lucanos eran los habitantes de la vieja Lucania, región de la Magna Grecia, en Italia, hoy llamada Balicata.

[45] Pueblo de Italia que habitó la Calabria ulterior. Dieron el nombre a la región que habitaron.

[46] Los galos senones eran los habitantes de la Galia Lugdunense, según Plinio; según Tito Livio, era un pueblo de la Galia Cisalpina.

[47] Uno de los montes o colinas en que se asienta la ciudad de Roma. En él reinó Jano y fundó una ciudad, que también se llamó Janículo. Anco Marcio unió este monte a la ciudad, rodeándolo de un muro y uniéndolo a ella por medio de un puente. Este monte fué en ocasiones testigo de las discordias civiles de Roma, y más tarde en él se verificó la crucifixión de San Pedro.

[48] Hortensio fué el más famoso de toda la familia Hortensia. Fué creado dictador el año 468 de la fundación de Roma y 286 antes de Cristo.

[49] Creemos que la traducción castellana no puede ser más fiel, si queremos conservar la ambigüedad también en nuestra lengua. El latín se presta más para el empleo de los infinitivos, y por ello es más fácil el oráculo, más fácil, digo, por más ambiguo. El castellano así, en la manera expresada, conserva también la ambigüedad, aunque los gramáticos no aprueben ese modo de expresión.

[50] Literno es una ciudad o colonia de Italia en la Campania, que estuvo situada a orillas del río del mismo nombre.

[51] Cneo Manlio es nombrado por Livio con el apelativo de Volsón. Este es el que obtuvo la victoria sobre los gálatas.

[52] De estos gálatas aquí expresados hace también mención Livio. Estos moraban la región del Asia Menor que se llamó Galacia o Galogrecia. Este pueblo de los galogrecos salió de la Galia a las órdenes de su caudillo Breno y se estableció en Asia, donde, mezclados con los griegos, se formó otro pueblo que se llamó *galograeci.* Se llamaron gálatas porque eran blancos como la leche.

[53] Esta ley tomó su nombre de su autor, el tribuno de la plebe Quinto Voconio Saxa. Limitaba el derecho de sucesión de las hembras. Estaba expresada en estos términos: *Ne qui census esset virginem, aut, mulierem, etiam unicam filiam haeredem instituere.*

[54] Agustín vindica una vez más los derechos que la Iglesia desde su origen vindicaba. La mujer es tan digna como el hombre. La gran labor de la Iglesia fué la rehabilitación de la mujer, tan desprestigiada en la antigüedad. La dignidad de la mujer es un valor del que nunca debe prescindirse en una sociedad bien constituída. El desheredar a la

mujer es hacer un insulto al sexo débil, ya que no puede valerse para el sustento, tanto material como corporal. Por eso San Agustín dice que no conoce otra ley más injusta *que ésta.*

[55] Este hecho lo narran todos los historiadores, y todos concuerdan en la gran insensatez que la interpretación encierra. Véanse, por vía de ejemplo, Cicerón, Livio, Eutropio, Orosio, Plutarco, etc.

[56] La Discordia, según la mitología, es una diosa, hija de la Noche y el Erebo. Conocida es la discordia que introdujo entre las diosas con la manzana de oro.

[57] La *villa publica* de los griegos era una casa pública situada en el Campo Marcio, fuera de Roma, a la cual acudía el pueblo a inscribirse en el censo. En ella se hacían las votaciones para proveer los cargos públicos y se realizaban otros servicios semejantes de la administración y el gobierno.

[58] Masinisa fué rey de Numidia, aliado de los cartagineses y amigo fidelísimo y constante de los romanos más tarde.

LIBRO IV [1]

En él se prueba que la grandeza y la duración del Imperio romano debe asignarse, no a Júpiter o a los dioses del paganismo, cuya potencia estaba restringida a objetos particulares y a oficios ínfimos, sino al único verdadero Dios, autor de la felicidad, por cuyos juicios y potestad se forman y subsisten los reinos terrenos.

CAPITULO I

Recapitulación de lo dicho en el libro primero

Al comenzar a tratar de la Ciudad de Dios, juzgué un deber responder a sus enemigos que, andando a la caza de goces terrenos y adhiriéndose a las cosas fugaces, cualquier cosa desagradable que padecen, advirtiéndolos Dios más con su misericordia que castigándolos con su severidad, la echan en cara a la religión cristiana, única, saludable y verdadera religión. Y porque, como está entre ellos el vulgo ignorante, que encona más su odio contra nosotros como apoyado en la autoridad de sus sabios, y se persuade que las cosas insólitas de estos tiempos

---

LIBER IV

In quo probatur amplitudinem Romani imperii ac diuturnitatem adscribendam esse, non Iovi diisve Paganorum, quibus singulis vix singulae res et infima quaeque committenda credebantur officia, sed uni vero Deo felicitatis auctori, cuius potestate ac iudicio regna terrena constituuntur atque servantur.

CAPUT I

De his quae primo volumine disputata sunt

De civitate Dei dicere exorsus, prius respondendum putavi eius inimicis, qui terrena gaudia consectantes, rebusque fugacibus inhiantes, quidquid in eis triste, misericordia potius admonentis Dei, quam punientis severitate patiuntur, religioni increpitant christianae, quae una est salubris et vera religio. Et quoniam, cum sit in eis etiam vulgus indoctum, velut doctorum auctoritate in odium nostrum gravius irritantur, existimantibus imperitis ea, quae suis temporibus insolite accide-

se hallan sin precedentes en los anteriores, y los que saben que esto es falso disimulan su ciencia para que parezcan justos los reproches que hacen contra nosotros, fué necesario demostrar, basados en los libros que nos legaron sus autores para el conocimiento de la historia de los tiempos pretéritos, que fueron, por cierto, muy otros de lo que ellos piensan. Al mismo tiempo fué necesario enseñarles que los falsos dioses a los que rendían públicamente culto, o aun ocultamente se lo rinden, son los mismísimos inmundos espíritus y demonios malos y falaces, de tal forma que se regodean en sus propios crímenes, reales o fingidos, pero siempre propios. Y fué voluntad de ellos que se celebraran en honra suya y en sus festividades, con el fin de que la humana debilidad no pueda retraerse de cometer acciones reprensibles, puesto que se les propone a la imitación como por autoridad divina. Esto no lo he probado por conjeturas mías, sino parte por la reciente memoria, porque también yo he visto exhibir tales cosas y a tales dioses; y parte por los escritos de aquellos que los legaron a la posteridad, no para baldón de sus dioses, sino para blasón de los mismos. Tanto es así, que Varrón, hombre de gran saber y de reconocida autoridad entre ellos, en sus libros *Sobre las cosas humanas y las divinas* dedicó unos a las humanas y otros a las divinas, y dispuso las cosas según su propio saber. En ellos colocó los juegos escénicos a lo menos entre las cosas humanas, si no entre las divinas, cuando en realidad, si no hubiera en la ciudad más que hombres buenos y virtuosos, ni aun entre las cosas humanas cumplía enumerar tales juegos. Esto, sin duda, no lo hizo por propia iniciativa, sino porque, nacido y educado en Roma, los halló ya entre las cosas divinas. Y porque al final del li-

---

runt, per alia retro tempora accidere non solere; eorumque opinionem, etiam iis qui eam falsam esse noverunt, ut adversum nos iusta murmura habere videantur, suae scientiae dissimulatione firmantibus: de libris quos auctores eorum ad cognoscendam praeteritorum temporum historiam memoriae mandaverunt, longe aliter esse quam putant, demonstrandum fuit; et simul docendum, deos falsos, quos vel palam colebant, vel occulte adhuc colunt, eos esse immundissimos spiritus et malignissimos ac fallacissimos daemones; usque adeo ut aut veris, aut fictis etiam, suis tamen criminibus delectentur, quae sibi celebrari per sua festa voluerunt; ut a perpetrandis damnabilibus factis humana revocari non possit infirmitas, dum ad haec imitanda velut divina praebetur auctoritas. Haec non ex nostra coniectura probavimus, sed partim ex recenti memoria, quia et ipsi vidimus talia ac talibus numinibus exhiberi; partim ex litteris eorum, *qui non tanquam in contumeliam*, sed *tanquam in honorem deorum* suorum ista conscripta posteris reliquerunt: ita ut vir doctissimus apud eos, Varro, et gravissimae auctoritatis, cum rerum humanarum atque divinarum dispertitos faceret libros, alios humanis, alios divinis, pro sua cuiusque rei dignitate distribuens, non saltem in rebus humanis, sed in rebus divinis ludos scenicos poneret: cum utique, si tantummodo boni et honesti homines in civitate essent, nec in rebus humanis ludi scenici esse debuissent. Quod profecto non auctoritate sua fecit, sed quoniam

bro I adelanté someramente lo que a través de la obra había de decir, y de ello dije algo en los dos siguientes, caigo ahora en la cuenta de lo que me resta para satisfacer la esperanza de los lectores.

CAPITULO II

Resumen de los libros segundo y tercero

Prometí decir algo contra aquellos que imputan las catástrofes de la república romana a nuestra religión, y referir cuantos males pudieran ocurrírseme o cuantos parecieran suficientes, tanto de los padecidos por la ciudad como por las provincias que pertenecían a su Imperio, antes de haber sido prohibidos sus sacrificios. Es indudable que nos harían responsables de todos ellos si la religión cristiana les fuera ya claramente conocida o si les prohibiera de esta suerte sus sacrílegas solemnidades. Esto, creo yo, quedó suficientemente despachado en el libro segundo y en el tercero; en el segundo, al tratar de los males morales, únicos o principales que deben ser tenidos por tales; y en el tercero, al tratar de aquellos que sólo horrorizan a los malos, a saber, los males corporales y de las cosas externas, que muchas veces padecen también los buenos. Pero aquellos males que les hacen malos, los soportan, no digo con paciencia, pero sí con agrado. Y ¡cuán pocos dije de los males de la ciudad y de su Imperio, y de ellos no todo hasta el tiempo de César Augusto! ¿Qué sería si quisiera referir y exagerar

los males, no los que hacen unos hombres a otros, como son las devastaciones y destrucciones de las guerras, sino los causados por los elementos terrenos del mundo? Apuleyo los resume brevemente en un pasaje de una obra que escribió *Sobre el mundo*, diciendo que todas las cosas de la tierra tienen mutaciones, conversiones y muertes [2]. Abrióse, dice, para emplear sus palabras, *la tierra con descomedidos temblores*, y se *tragó* pueblos y ciudades y, sueltas las cataratas, inundáronse regiones enteras, y aun aquellas que antes eran continentes quedaron aisladas con las olas, huéspedes y peregrinas, y otras se hicieron transitables a pie enjuto por la poquedad del mar. Las tormentas y los vientos asolaron ciudades. Cayó fuego de las nubes, y sus llamas consumieron regiones de Oriente, y en las regiones de Occidente, algunas *fluencias* e *inundaciones* produjeron los mismos estragos. Así, hasta de la cima del Etna, vertidos los cráteres en incendio divino, corrieron cuesta abajo ríos de llamas, como arroyo de avenida. Si quisiera recoger esto y cosas por el estilo de que da fe la historia, ¿cómo podría? ¿Cuándo remataría las que acontecieron en aquellos días, antes que el nombre de Cristo reprimiera esas vanidades perniciosas para la salud verdadera?

Prometí también mostrar las costumbres y el porqué del querer del verdadero Dios, en cuya mano están todos los reinos, al reafirmar el imperio para ensancharlo, y qué nonada fué el favor prestado por aquellos que ellos juzgan dioses, y cuánto les dañaron con su seducción y engaño. Por ende, me parece que debe tratarse ahora, y más, del incremento del Imperio romano. De la dañina seducción de los demonios a

---

eos Romae natus et educatus in divinis rebus invenit. Et quoniam in fine primi libri, quae deinceps dicenda essent, breviter posuimus, et ex his quaedam in duobus consequentibus diximus, exspectationi legentium quae restant reddenda cognoscimus.

CAPUT II

De his quae libro secundo et tertio continentur

Promiseramus ergo quaedam nos esse dicturos adversus eos, qui Romanae reipublicae clades in religionem nostram referunt, et commemoraturos quaecumque et quantacumque occurrere potuissent, vel satis esse viderentur, mala, quae illa civitas pertulit, vel ad eius imperium provinciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent: quae omnia procul dubio nobis tribuerent, si iam vel illis clareret nostra religio, vel ita eos a sacris sacrilegis prohiberet. Haec in secundo et tertio libro satis, quantum existimo, absolvimus: in secundo agentes de malis morum, quae mala vel sola, vel maxima deputanda sunt; in tertio autem de his quae stulti sola perpeti exhorrent, corporis videlicet externarumque rerum, quae plerumque patiuntur et boni. Illa vero mala non dico patienter, sed libenter habent, quibus ipsi fiunt mali. Et quam pauca dixi de sola ipsa civitate atque eius imperio? nec inde omnia usque ad Caesarem Augustum. Quid, si commemorare voluissem, et exaggerare illa mala, quae non sibi invicem homines faciunt, sicut sunt vastationes eversionesque bellantium, sed ex ipsius mundi elementis terrenis accidunt rebus? quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libro quem de Mundo scripsit, terrena omnia dicens mutationes, conversiones atque interitus habere. Namque immodicis tremoribus terrarum, ut verbis eius utar, dissiluisse humum, et interceptas urbes cum populis dicit: abruptis etiam imbribus prolutas totas esse regiones: illas etiam quae prius fuerant continentes, hospitibus atque advenis fluctibus insulatas, aliasque desidia maris pedestri accessu pervias factas: ventis ac procellis eversas esse civitates: incendia de nubibus emicasse, quibus Orientis regiones conflagratae perierunt; et in Occidentis plagis scaturigines quasdam ac proluviones easdem strages dedisse. Sic ex Aetnae verticibus quondam effusis crateribus, divino incendio per declivia, torrentis vice flammarum flumina cucurrisse. Si haec atque huiusmodi, quae habet historia, unde possem, colligere voluissem, quando finissem quae illis temporibus evenerunt, antequam Christi nomen illa istorum vana et verae saluti perniciosa comprimeret? Promiseram etiam me demonstraturum, quos eorum mores, et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvare dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia; quamque nihil eos adiuverint hi quos deos putant, et potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint: unde nunc mihi video esse dicendum, et magis de incrementis imperii Romani. Nam de noxia fallacia daemonum, quos velut

quienes daban culto como a dioses, ya he dicho no poco en el libro II principalmente. A lo largo de los tres libros concluídos, donde creí oportuno, recordé cuántos consuelos, en medio de los desastres bélicos, envió Dios a los buenos y a los malos por el nombre de Cristo, a quien tanto respeto tuvieron, contra la usanza guerrera, los bárbaros, como que hace salir su sol sobre los buenos y los malos y llover sobre justos y pecadores.

CAPITULO III

SI LA GRANDEZA DEL IMPERIO QUE NO SE ADQUIERE SINO MEDIANTE LAS GUERRAS DEBE ENUMERARSE ENTRE LOS BIENES DE LOS SABIOS O DE LOS FELICES

Veamos ahora cuál sea la razón de que osen atribuir tamaña grandeza y duración del Imperio romano a esos dioses, a los que pretenden haber dado culto honesto representándoles juegos torpes por medio de hombres torpes. Aunque quisiera antes inquirir un poquito cuál sea la razón y cuál la prudencia en gloriarse de la grandeza y de la extensión del Imperio, puesto que no puedes probar la felicidad de estos hombres. A éstos los vemos envueltos siempre en desastres bélicos y en sangre civil o enemiga, pero humana, siempre con tenebroso temor y con cruel codicia, de suerte que su alegría es comparable a la espléndida fragilidad del vidrio, cuya fractura se teme por momentos. Para enjuiciar con más facilidad esto, no nos desvanezcamos llevados de la inanidad del viento ni encandilemos el ojo de nuestra intención con altisonantes vocablos como pueblos, reinos, provincias. Imaginemos dos hombres (porque cada hombre es tan constitutivo de una ciudad y de un reino, por más dilatado y extenso que sea, como lo es una letra en un discurso), de los cuales uno sea pobre, o mejor, de posición media, y el otro, caudalosísimo. El rico, angustiado de temores, consumido de angustias, abrasado por el fuego de la cupididad, nunca seguro y siempre inquieto, anhelante siempre de contiendas y enemistades, aumentando de un modo exorbitante su caudal gracias a estas miserias y allegándose con esos crecimientos cuidados amarguísimos. El de condición media, bastándose con su escasa y apurada hacienda familiar, mas querido de los suyos y gozando de la dulcísima paz con sus parientes, vecinos y amigos, piadosamente religioso y benévolo de corazón, sano de cuerpo y moderado en su vida, casto en sus costumbres y seguro en su conciencia. No sé si habrá alguno tan fuera de sus cabales que se atreva a dudar a cuál dará la preferencia. Esta misma regla de equidad vige, al igual que en dos hombres, en dos familias, en dos pueblos y en dos reinos. Y, aplicada con circunspección, si nuestra intención se corrige, echaremos de ver luego con facilidad dónde se halla la vanidad y dónde la felicidad. Por ende, si se rinde culto al Dios verdadero y se le sirve con sacrificios veraces y con buenas costumbres, es útil que reinen por doquier y por largo tiempo los buenos. Y no lo es tanto para los regentes cuanto lo es para los regidos. Por lo

---

deos colebant, quantum malorum invexerit moribus eorum, in secundo maxime libro non pauca iam dicta sunt. Per omnes autem absolutos tres libros, ubi opportunum visum est, commendavimus etiam in ipsis bellicis malis quantum solatiorum Deus per Christi nomen, cui tantum honoris Barbari detulerunt praeter bellorum morem, bonis malisque contulerit, quomodo qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos [1].

CAPUT III

AN LATITUDO IMPERII, QUAE NONNISI BELLIS ACQUIRITUR, IN BONIS SIVE SAPIENTIUM HABENDA SIT, SIVE FELICIUM

Iam itaque videamus quale sit, quod tantam latitudinem ac diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere: quos etiam per turpium ludorum obsequia et per turpium hominum ministeria se honeste coluisse contendunt. Quanquam prius vellem paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, cum hominum felicitatem non possis ostendere, semper in bellicis cladibus et in sanguine civili, vel hostili, tamen humano, cum tenebroso timore et cruenta cupiditate versantium, ut vitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur, de imperii magnitudine ac latitudine velle gloriari. Hoc ut facilius diiudicetur, non vanescamus inani ventositate iactati, atque obtundamus intentionis aciem altisonis vocabulis rerum, cum audimus populos, regna, provincias: sed duos constituamus homines (nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi), quorum duorum hominum, pauperem unum, vel potius mediocrem; alium praedivitem cogitemus: sed divitem timoribus anxium, moeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem, nunquam securum, semper inquietum, perpetuis inimicitiarum contentionibus anhelantem, augentem sane his miseriis patrimonium suum in immensum modum, atque illis augmentis curas quoque amarissimas aggerantem; mediocrem vero illum re familiari parva atque succincta sibi sufficientem, charissimum suis, cum cognatis, vicinis, amicis dulcissima pace gaudentem, pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, vita parcum, moribus castum, conscientia securum. Nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare quem praeferat. Ut ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis: qua vigilanter adhibita, si nostra intentio corrigatur, facillime videbimus ubi habitet vanitas, et ubi felicitas. Quapropter si verus Deus colatur, eique sacris veracibus et bonis moribus serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent. Neque hoc tam ipsis, quam illis utile est, quibus regnant. Nam quantum ad ipsos pertinet, pietas et probitas eorum, quae magna dona Dei sunt, sufficit eis ad veram felicitatem,

[1] Mt. 5,45.

que a ellos atañe, la piedad y su bondad, grandes dones de Dios, les bastan para una felicidad verdadera, merecida la cual, se vive bien en la presente vida, y luego se consigue la eterna. En la tierra, el reino de los buenos aprovecha no tanto a ellos cuanto a las cosas humanas; el reino de los malos daña a los que reinan, que estragan sus ánimos con mayor libertad en los crímenes; en cambio, a los que, sirviéndoles, se les someten, no daña sino la propia iniquidad [3]. Porque cualesquiera males que los malos señores infligen a los justos no son pena de la culpa, sino prueba de la virtud. Por consiguiente, el bueno, aunque sirva, es libre; y el malo, aunque reine, es siervo, y no de un solo hombre, sino, lo que es más grave, de tantos señores cuantos son sus vicios [4]. Y la Sagrada Escritura, hablando de estos vicios, dice: *El que fué vencido, queda reducido a siervo del vencedor.*

CAPITULO IV

Semejanza entre los reinos sin justicia y las piraterías

Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías, ¿qué son sino pequeños reinos? También ésta es un puñado de hombres, rígese por el poderío de un príncipe, lígase con pacto de sociedad y repártese su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombres perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos,

---

qua et ista vita bene agatur, et postea percipiatur aeterna. In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur, quam rebus humanis: malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum maiore licentia; his autem qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi iniquitas propria. Nam iustis quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen. Proinde bonus etiamsi serviat, liber est: malus autem etiamsi regnet, servus est; nec unius hominis, sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. De quibus vitiis cum ageret Scriptura divina, *A quo enim quis*, inquit, *devictus est, huic et servus addictus est* [2].

CAPUT IV

Quam similia sint latrociniis regna absque iustitia

Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subiuget, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto

[2] 2 Petr. 2,19.

toman el nombre más auténtico de reino. Este nombre se lo da ya abiertamente, no la cupididad perdida, sino la impunidad añadida. En plan de chiste, pero en verdad, respondió un pirata preso a Alejandro Magno, que le preguntaba qué le parecía del sobresalto en que tenía la mar. El, con arrogante libertad, le dijo: «Lo que te parece el tener tú turbada toda la tierra. Sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, emperador» [5].

CAPITULO V

La potencia de los gladiadores fugitivos llegó casi a igualar a la dignidad real

Por ende, no voy a examinar qué clase de gente recogiera Rómulo, porque tuvo en mucho la utilidad de ellos, con el fin de que con aquella vida, y concediéndoles tarjeta de ciudadanía, desistieran de pensar en las penas merecidas, cuyo miedo les impelía a mayores bellaquerías, para que en adelante fueran más pacatos con las cosas humanas. Digo solamente que el Imperio romano, grande y con tanta gente subyugada y terrible para los demás, sintió amargura y fué grande su temor cuando se vió en la necesidad de resolver un problema no fácil para evitar catástrofe tan enorme. Esto fué cuando unos gladiadores, pocos en número, huyendo de la palestra en Campania, reunieron un gran ejército, constituyeron tres jefes y destruyeron con inaudita crueldad casi toda Italia. Díganos qué dios les prestó ayuda para llegar de un exiguo y

---

confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogasset, quid ei videretur, ut mare haberet infestum: ille libera contumacia, «Quod tibi», inquit, «ut orbem terrarum: sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor, quia tu magna classe, imperator».

CAPUT V

De fugitivis gladiatoribus, quorum potentia similis fuerit regiae dignitatis

Proinde omitto quaerere quales Romulus congregaverit, quoniam multum eis consultum est, ut ex illa vita, dato sibi consortio civitatis, poenas debitas cogitare desisterent, quarum metus eos in maiora facinora propellebat; ut deinceps pacatiores essent rebus humanis. Hoc dico, quod ipsum Romanum imperium, iam magnum multis gentibus subiugatis caeterisque terribile, acerbe sensit, graviter timuit, non parvo negotio devitandae ingentis cladis oppressis; quando paucissimi gladiatores in Campania de ludo fugientes, exercitum magnum compararunt, tres duces habuerunt, Italiam latissime et crudelissime vastaverunt. Dicant quis istos deus adiuverit, ut ex parvo et contemptibili latrocinio pervenirent

despreciable pillaje a un reino temido por tantas fuerzas y fortalezas romanas. ¿Acaso porque fué corta su duración, por eso se les ha de negar el socorro divino? Como si la vida de cualquier hombre fuera duradera. En este sentido, a nadie ayudan los dioses para reinar, puesto que a la puerta de cada uno está la muerte, ni debe considerarse como beneficio lo que es de breve duración en cada mortal, y por esto en cada uno y en todos se desvanece a guisa de humo. ¿Qué les importa a quienes en tiempo de Rómulo dieron culto a los dioses, y ha ya tiempo que murieron, que después de su muerte creciera tanto el Imperio romano, estando ellos ya defendiendo sus causas en los infiernos? Sean buenas o malas, no pertenece al presente tema. Esto mismo cabe entender de cuantos pasaron en el Imperio (aunque, muertos unos y sucediéndoles otros mortales, se continúe en largos espacios) los pocos días de su vida presurosa y arrebatadamente, llevando sobre los hombros el peso de sus obras. Pero, si hemos de atribuir los beneficios del presente y brevísimo tiempo al favor de los dioses, no fué poca la ayuda prestada a aquellos gladiadores que rompieron los vínculos de su condición servil. Huyeron, se escaparon y reunieron una grande y muy recia hueste, y, obedientes a los consejos y mandatos de sus jefes, e invencibles por el mucho terror sembrado entre la grandeza romana y entre algunos de los emperadores romanos, se apoderaron de muchas cosas, vencieron en muchísimos combates y gozaron de cuantos placeres quisieron. Hicieron, en una palabra, lo que les sugirió la libido. Finalmente, hasta ser vencidos, cosa que se hizo con mucha dificultad, vivieron reinando con alteza. Mas pasemos a ejemplos más relevantes.

---

ad regnum, tantis iam Romanis viribus arcibusque metuendum. An quia non diu fuerunt, ideo divinitus negabuntur adiuti? Quasi vero ipsa cuiuslibet hominis vita diuturna est. Isto ergo pacto neminem dii adiuvant ad regnandum, quoniam singuli quique cito moriuntur; nec beneficium deputandum est, quod exiguo tempore in unoquoque homine, ac per hoc singillatim utique in omnibus vice vaporis evanescit. Quid enim interest eorum qui sub Romulo deos coluerunt, et olim sunt mortui, quod post eorum mortem Romanum tantum crevit imperium? cum illi apud inferos causas suas agant: utrum bonas, an malas, ad rem praesentem non pertinet. Hoc autem de omnibus intelligendum est, qui per ipsum imperium (quamvis decedentibus succedentibusque mortalibus in longa spatia protendatur) paucis diebus vitae suae cursim raptimque transierunt, actuum suorum sarcinas baiulantes. Sin vero etiam ipsa brevissimi temporis beneficia deorum adiutorio tribuenda sunt, non parum adiuti sunt illi gladiatores, qui servilis conditionis vincula ruperunt, fugerunt, evaserunt, exercitum magnum et fortissimum collegerunt, obedientes regum suorum consiliis et iussis, multum Romanae celsitudini metuendi, et aliquot Romanis imperatoribus insuperabiles multa ceperunt: potiti sunt victoriis plurimis, usi voluptatibus quibus voluerunt; quod suggessit libido, fecerunt: postremo donec vincerentur, quod difficillime est factum, sublimes regnantesque vixerunt. Sed ad maiora veniamus.

CAPITULO VI

Codicia del rey Nino, que, por más extender sus dominios, declaró el primero la guerra a sus vecinos

Justino, que, siguiendo a Trogo Pompeyo [6], escribió en latín, como él, y no a la vez, brevemente la historia griega, o por mejor decir, exótica, comienza su obra de este modo: «Al principio, el mando de los pueblos y de las naciones estaba en manos de los reyes, a quienes promovía a la cumbre de esta majestad, no la ambición popular, sino su considerada reputación entre los buenos. Los pueblos se gobernaban sin leyes; servían de leyes los dictámenes de los príncipes. Era usanza defender los límites del Imperio más que extenderlos. Los reinos tenían sus fronteras dentro de las propias naciones. Nino, rey de los asirios, fué el primero que alteró esta arcaica costumbre, y, como herencia de los antepasados, con nueva codicia de imperio. Este fué el primero que declaró la guerra a los pueblos limítrofes y domeñó a los pueblos rudos aún para las armas hasta los confines de Libia». Y poco después añade: «Nino consolidó la grandeza de su poder, conquistado por una larga posesión. Domeñados, pues, los pueblos vecinos y pasando más fuerte con el acrecentamiento de fuerzas contra otros, y siendo la presente victoria apoyo para la siguiente, sujetó los pueblos de todo el Oriente». Sea cualquiera la fe que se merece lo escrito por éste o por Trogo, pues otros escritos más fieles

---

CAPUT VI

De cupiditate Nini regis, qui, ut latius dominaretur, primus intulit bella finitimis

Iustinus qui graecam, vel potius peregrinam, Trogum Pompeium secutus, non latine tantum, sicut ille, verum etiam breviter scripsit historiam, opus librorum suorum sic incipit: «Principio rerum gentium nationumque imperium penes reges erat, quos ad fastigium huius maiestatis non ambitio popularis, sed spectata inter bonos moderatio provehebat. Populi nullis legibus tenebantur: arbitria principum pro legibus erant. Fines imperii tueri magis quam proferre mos erat: intra suam cuique Patriam regna finiebantur. Primus omnium Ninus, rex Assyriorum, veterem et quasi avitum gentibus morem nova imperii cupiditate mutavit. Hic primus intulit bella finitimis, et rudes adhuc ad resistendum populos ad terminos usque Libyae perdomuit». Et paulo post: «Ninus, inquit, magnitudinem quaesitae dominationis continua possessione firmavit. Domitis igitur proximis, cum accessione virium fortior ad alios transiret, et proxima quaeque victoria instrumentum sequentis esset, totius Orientis populos subegit». Qualibet autem fide rerum, vel iste vel Trogus scripserit (nam quaedam illos fuisse mentitos, aliae fideliores

muestran que mintieron en algunas cosas, consta, sin embargo, por otros escritores, que el rey Nino extendió enormemente el reino de los asirios y que fué tanta su duración, que el romano no ha alcanzado su edad. Según los escritores de historia cronológica [7], este reino se mantuvo mil doscientos cuarenta años desde el año primero del reinado de Nino hasta que se transfirió a los medos. Empero, declarar la guerra a los pueblos limítrofes y desde aquí brincar a los demás y quebrantar y subyugar a los no molestos para ellos, sólo por la codicia del reino, ¿qué otro nombre cumple darle que el de enorme pillaje?

CAPITULO VII

¿Depende el auge o la decadencia de los reinos terrenos de la asistencia o abandono de los dioses?

Si este reino tuvo la grandeza y duración sin el favor de los dioses, ¿por qué se atribuye a los dioses romanos la extensión y permanencia del Imperio romano? Cualquiera que sea la causa de aquélla, esa misma es de ésta. Si, con todo, sostienen que aquél debe imputarse a la asistencia de los dioses, pregunto: ¿De cuáles? Los pueblos dominados y subyugados por Nino no adoraban otros dioses. Y si los asirios tuvieron dioses propios, como obreros más hábiles en el arte de fundar y conservar un imperio, ¿murieron, por ventura, cuando éstos perdieron su imperio? ¿O, porque no se lo pagaron o porque

litterae ostendunt), constat tamen et inter alios scriptores, regnum Assyriorum a Nino rege fuisse longe lateque porrectum. Tam diu autem perseveravit, ut Romanum nondum sit eius aetatis. Nam sicut scribunt qui chronicam historiam persecuti sunt, mille ducentos et quadraginta annos ab anno primo quo Ninus regnare coepit, permansit hoc regnum, donec transferretur ad Medos. Inferre autem bella finitimis, et inde in caetera procedere, ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?

CAPUT VII

An regna terrena inter profectus suos atque defectus deorum vel iuventur vel deserantur auxilio

Si nullo deorum adiutorio tam magnum hoc regnum et prolixum fuit, quare diis Romanis tribuitur Romanum regnum locis amplum temporibusque diuturnum? Quaecumque enim causa est illa, eadem est etiam ista. Si autem et illud deorum adiutorio tribuendum esse contendunt, quaero quorum. Non enim aliae gentes, quas Ninus domuit et subegit, alios tunc colebant deos. Aut si proprios habuerunt Assyrii, quasi peritiores fabros imperii construendi atque servandi, numquidnam mortui sunt, quando et ipsi imperium perdiderunt, aut mercede non sibi reddita,

les prometieron mayor recompensa, prefirieron pasar a los medos, y de éstos a los persas, instigados por Ciro con la promesa de mayor comodidad? Este pueblo, después de la dominación, vasta en extensión, pero cortísima en duración, de Alejandro de Macedonia, ha conservado hasta hoy su imperio en los no estrechos confines del Oriente. Si ello es así, o los dioses son infieles, pues abandonan a los suyos y se pasan al enemigo, cosa que no hizo Camilo, con ser hombre, cuando, vencedor y expugnador de la ciudad más rival, sintió la ingratitud de Roma, para la cual la había conquistado, y después, olvidado de la injuria, acordándose de su patria, la tornó a librar de los galos; o no son tan fuertes como conviene sean los dioses, pues pueden ser vencidos por consejos o fuerzas humanas. Y si, cuando guerrean entre sí, no son los hombres los que vencen a los dioses, sino que unos dioses son quizá vencidos por otros, propios de cada ciudad, síguese que tienen también entre sí enemistades y que cada uno las toma por su cuenta. No debió la ciudad dar culto a sus dioses más que a otros que prestaron ayuda a los suyos. Finalmente, de cualquier modo que se haya este tránsito, o fuga, o emigración, o deserción de los dioses en la batalla, el nombre de Cristo aún no se había predicado en aquellas regiones y en aquellos días en que estos reinos se deshicieron y transformaron por las gigantescas catástrofes bélicas. Si después de mil doscientos años y pico, cuando se privó a los asirios de su reino, hubiera predicado ya allí la religión cristiana otro reino eterno e inhibiera los sacrílegos cultos de los dioses falsos, ¿qué dijera la vanidad humana de aquel pueblo, sino que el desmembramiento del reino, por tanto tiempo mantenido, no podía asignarse a otra

vel alia promissa maiore, ad Medos transire maluerunt, atque inde rursus ad Persas, Cyro invitante et aliquid commodius pollicente? Quae gens non angustis Orientis finibus, post Alexandri Macedonis regnum magnum locis, sed brevissimum tempore, in suo regno adhuc usque perdurat. Hoc si ita est, aut infideles dii sunt, qui suos deserunt, et ad hostes transeunt; quod nec homo fecit Camillus, quando victor et expugnator adversissimae civitatis, Romam, cui vicerat, sensit ingratam, quam tamen postea oblitus iniuriae, memor patriae, a Gallis iterum liberavit: aut non ita fortes sunt, ut deos esse fortes decet, qui possunt humanis vel consiliis vel viribus vinci. Aut si, cum inter se belligerant, non dii ab hominibus, sed dii ab aliis diis forte vincuntur, qui sunt quarumque proprii civitatum; habent ergo et ipsi inter se inimicitias, quas pro sua quisque parte suscipiunt. Non itaque deos suos debuit colere civitas magis, quam alios, a quibus adiuvarentur sui. Postremo, quoquo modo se habeat deorum iste vel transitus, vel fuga, vel migratio, vel in pugna defectio, nondum illis temporibus atque in illis terrarum partibus Christi nomen fuerat praedicatum, quando illa regna per ingentes bellicas clades amissa atque translata sunt. Nam si post mille ducentos et quod excurrit annos, quando regnum Assyriis ablatum est, iam ibi christiana religio aliud regnum praedicaret aeternum, et deorum falsorum cultus sacrilegos inhiberet; quid aliud gentis illius vani homines dicerent, nisi regnum,

causa que a haber abandonado sus religiones y haber aceptado aquélla? Este posible grito de la vanidad considérenlo éstos como su espejo, y enrojezcan de vergüenza, si es que aún la tienen, por quejarse de cosas semejantes. Aunque, en realidad, el Imperio romano fué afligido y no mudado, cosa que aconteció en otros días antes de Cristo, y se rehizo de aquella aflicción, de lo cual no se debe desesperar en nuestros días. ¿Quién conoce en este punto el querer de Dios?

CAPITULO VIII

¿A QUÉ DIOSES ATRIBUYEN LOS ROMANOS EL HACIMIENTO DE SU IMPERIO, SIENDO ASÍ QUE CREEN QUE DEBE CONFIARSE A CADA UNO APENAS LA DEFENSA DE UNA COSA SOLA Y DETERMINADA?

Preguntemos, si place, a qué dios o a qué dioses, de entre tanto tropel de divinidades a que rinden culto los romanos, creen ellos asignar la grandeza y conservación del Imperio. No creo que en obra tan gloriosa y tan digna osen atribuir algunas partes a la diosa Cloacina [8], o a Volupia [9], así llamada de *voluptate,* el deleite; o a Lubentina [10], nombre derivado de libido; o a Vaticano, que preside los vagidos de los infantes; o a Cunina, que cuida de sus cunas. ¿Cuándo podré mencionar en un solo lugar de este libro todos los nombres de los dioses o diosas que ellos apenas pudieron encerrar en grandes volúmenes, señalando a los dioses oficios peculiares para cada

---

quod tam diu conservatum est, nulla alia causa nisi suis religionibus desertis et illa recepta perire potuisse? In qua voce vanitatis, quae poterat esse, isti attendant speculum suum; et similia conqueri, si ullus in eis pudor est, erubescant. Quanquam Romanum imperium afflictum est potius, quam mutatum; quod et aliis ante Christi nomen temporibus ei contigit: et ab illa est afflictione recreatum; quod nec istis temporibus desperandum est. Quis enim de hac re novit voluntatem Dei?

CAPUT VIII

QUORUM DEORUM PRAESIDIO PUTENT ROMANI IMPERIUM SUUM AUCTUM ATQUE SERVATUM, CUM SINGULIS VIX SINGULARUM RERUM TUITIONEM COMMITTENDAM ESSE CREDIDERINT

Deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum, vel quos deos credant illud imperium dilatasse atque servasse. Neque enim in hoc tam praeclaro opere et tantae plenissimo dignitatis audent aliquas partes deae Cloacinae tribuere; aut Volupiae, quae a voluptate appellata est; aut Lubentinae, cui nomen est a libidine; aut Vaticano qui infantum vagitibus praesidet; aut Cuninae, quae cunas eorum administrat. Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum, aut dearum, quae illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt, singulis rebus pro-

cosa? Ni se conformaron con encomendar el oficio de los campos a un solo dios, sino que los labríos los confiaron a la diosa Rurina; las cimas montañosas, al dios Jugatino [11]; los collados, a la diosa Colatina, y los valles, a la diosa Valonia. No pudieron tampoco hallar una Segecia [12] capaz de llevar el control de todas las mieses, sino que, una vez sembrados los granos, mientras estaban bajo la tierra, tuvieron a bien confiarlos a la diosa Seya; cuando salían ya sobre la tierra y hacían mieses, a la diosa Segecia; y la segura conservación de los granos recogidos ya y entrojados la entregaron a la diosa Tutelina [13]. ¿A quién no pareciera suficiente Segecia desde que la mies verdeguea hasta llegar a las secas espigas? Con todo, no fué bastante a los hombres amantes del tropel de los dioses, porque el alma miserable se prostituyera a la turba de demonios, desdeñando el casto abrazo del único verdadero Dios. Constituyeron a este fin a Proserpina tutora de los granos en germen; al dios Nodoto, de las yemas y nudos de las cañas; a Volutina, de las vainillas de la misma. Viene en seguida la diosa Patelena, cuando las vainillas se abren para que salga la espiga; la diosa Hostilina, cuando las mieses se igualan con las nuevas espigas, porque los antiguos usaron por igualar *hostire* [14]; la diosa Flora, cuando están en flor los granos; el dios Lacturno [15], cuando los frutos están en leche; la diosa Matuta [16], cuando maduran, y la diosa Runcina, cuando los escardan, esto es, los arrancan de la tierra. No los enumero todos porque me hastía lo que a ellos no les avergüenza.

He dicho estas poquísimas cosas para dar a entender que de ningún modo han de osar atribuir ellos el origen, el progreso y la conservación del Imperio romano a esas divini-

---

pria dispertientes officia numinum? Nec agrorum munus uni alicui deo committendum arbitrati sunt; sed rura deae Rusinae, iuga montium deo Iugatino; collibus deam Collatinam, vallibus Valloniam praefecerunt. Nec saltem potuerunt unam Segetiam talem invenire, cui semel segetes commendarent: sed sata frumenta quamdiu sub terra essent, praepositam voluerunt habere deam Seiam; cum vero iam essent super terram et segetem facerent, deam Segetiam; frumentis vero collectis atque reconditis, ut tuto servarentur, deam Tutilinam praeposuerunt. Cui non sufficere videretur illa Segetia, quamdiu seges ab initiis herbidis usque ad aristas aridas perveniret? Non tamen satis fuit hominibus deorum multitudinem amantibus, ut anima misera daemoniorum turbae prostitueretur, unius Dei veri castum dedignata complexum. Praefecerunt ergo Proserpinam frumentis germinantibus, geniculis nodisque culmorum deum Nodotum, involumentis folliculorum deam Volutinam; cum folliculi patescunt, ut spica exeat, deam Patelanam; cum segetes novis aristis aequantur, quia veteres aequare hostire dixerunt, deam Hostilinam; florentibus frumentis deam Floram, lactescentibus deum Lacturnum, maturescentibus deam Matutam; cum runcantur, id est a terra auferuntur, deam Runcinam. Nec omnia commemoro, quia me piget quod illos non pudet. Haec autem paucissima ideo dixi, ut intelligeretur nullo modo

dades, a cada una de las cuales daban oficios tan particulares, que nada universal puede confiarse a una sola. ¿Cuándo cuidará del Imperio Segecia, siendo así que no le estaba permitido curarse a la vez de las mieses y de los árboles? ¿Cuándo pensará en las armas Cunina, cuya prepositura no le permitía propasarse de las cunas de los niños? ¿Cuándo ayudará Nodato a la guerra, él que no miraba ni a la vainilla de la espiga, sino solamente al nudo de las cañas? Cada cual pone a su casa un solo portero, porque un hombre es, sin duda, suficiente; éstos, empero, pusieron tres dioses: Fórculo, para las puertas; Cardea [17], para los quicios, y Limentino, para los umbrales. Tan imposible era que Fórculo atendiera a la vez al quicio y al umbral.

CAPITULO IX

SI LA GRANDEZA Y LA DURACIÓN DEL IMPERIO ROMANO DEBEN IMPUTARSE A JÚPITER, A QUIEN ESTIMAN SUS ADORADORES DIOS SUPREMO

Omitamos, o dejemos en suspenso por breve tiempo, el discurso sobre esta turba de dioses disminuídos, e investiguemos el oficio de los dioses mayores, merced a los cuales Roma se engrandeció tanto, que ha señoreado por largo tiempo a muchas naciones. En hecho de verdad, ésta ha sido obra de Júpiter. Quieren que sea el rey de todos los dioses y diosas. Esto indica su cetro, esto indica el Capitolio en la alta colina.

---

eos dicere audere ista numina imperium constituisse, auxisse, conservasse Romanum, quae ita suis quaeque adhibebantur officiis, ut nihil universum uni alicui crederetur. Quando ergo Segetia curaret imperium, cui curam gerere simul et segetibus et arboribus non licebat? Quando de armis Cunina cogitaret, cuius praepositura parvulorum cunas non permittebatur excedere? Quando Nodutus adiuvaret in bello, qui nec ad folliculum spicae, sed tantum ad nodum geniculi pertinebat? Unum quisque domui suae ponit ostiarium, et quia homo est, omnino sufficit: tres deos isti posuerunt, Forculum foribus, Cardeam cardini, Limentinum limini. Ita non poterat Forculus simul et cardinem limenque servare.

CAPUT IX

AN IMPERII ROMANI AMPLITUDO ET DIUTURNITAS IOVI FUERIT ADSCRIBENDA, QUEM SUMMUM DEUM CULTORES IPSIUS OPINANTUR

Omissa igitur ista turba minutorum deorum, vel aliquantum intermissa, officium maiorum deorum debemus inquirere, quo Roma tam magna facta est, ut tamdiu tot gentibus imperaret. Nimirum ergo Iovis hoc opus est. Ipsum enim deorum omnium dearumque regem esse vo-

De este dios esparcen a todos los vientos como dicho muy razonable. aunque de un poeta:

Todo está lleno de Júpiter.

El mismo Varrón cree que rinden culto a éste los que lo tributan a un solo Dios sin simulacro, pero que lo llaman con otro nombre. Si ello es así, ¿por qué le trataron tan mal en Roma, al igual que en las demás naciones, haciéndole una estatua? Esto desplace tanto al propio Varrón, que, oprimido por la perversa costumbre de tan grande ciudad, no vaciló lo más mínimo en decir y escribir que los que instituyeron a los pueblos los simulacros, les quitaron el miedo y les aumentaron el error.

CAPITULO X

A QUÉ PARECERES SE ATUVIERON LOS QUE A DIVERSAS PARTES DEL MUNDO IMPUSIERON DIOSES DIFERENTES

¿Por qué toma aquél a Juno por esposa y se la llama *hermana y cónyuge?* Porque Júpiter, dicen, ocupa el éter, y Juno el aire, y estos dos elementos, el uno superior y el otro inferior, están unidos. Conclusión, que no es él aquel de quien se dijo:

Todo está lleno de Júpiter,

si hay alguna parte ocupada por Juno.

---

lunt: hoc eius indicat sceptrum, hoc in alto colle Capitolium. De isto deo, quamvis a poeta, dictum convenientissime praedicant,

Iovis omnia plena [3].

Hunc Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari. Quod si ita est, cur tam male tractatus est Romae (sicut quidem et in caeteris gentibus) ut ei fieret simulacrum? Quod ipsi etiam Varroni ita displicet, ut cum tantae civitatis perversa consuetudine premeretur, nequaquam tamen dicere et scribere dubitaret quod hi qui populis instituerunt simulacra, et metum dempserunt, et errorem addiderunt.

CAPUT X

QUAS OPINIONES SECUTI SINT, QUI DIVERSOS DEOS DIVERSIS MUNDI PARTIBUS PRAEFECERUNT

Cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicitur *soror et coniux?* [4] Quia Iovem, inquiunt, in aethere accipimus, in aere Iunonem; et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius. Non est ergo ille de quo dictum est,

Iovis omnia plena

[3] VIRGIL., *Eclog.* 3 v.60.
[4] VIRGIL., *Aeneid.* 1.1 v.47.

¿Por ventura ambos llenan uno y otro, y ambos son a la vez cónyuges de estos dos elementos y en cada uno de ellos? ¿Por qué se da el cielo a Júpiter y el aire a Juno? Por último, si estos dos son suficientes, ¿para qué se atribuye el mar a Neptuno y la tierra a Plutón? Y, por que no permanecieran sin esposa, se añadió a Neptuno Salacia, y a Plutón, Proserpina. Porque, así como la parte inferior del cielo, esto es, el aire, dicen, lo ocupa uno, así la parte inferior del mar la ocupa Salacia, y la parte inferior de la tierra, Proserpina. Buscan cómo recomendar sus fábulas, y no encuentran. Si esto fuera así, sus antiguos admitieran tres elementos en el mundo y no cuatro, con el fin de acoplar los casamientos de los dioses a los elementos. Pero, sin titubeos, afirmaron que una cosa es el éter, y otra el aire. Y el agua superior o inferior es siempre agua. Imagínate que es desemejante; ¿por ventura será tanto que no sea agua? Y la tierra inferior, ¿qué otra cosa puede ser que tierra, por más diferente que sea? Entre tanto, he aquí que con estos tres o cuatro elementos se completa ya totalmente el mundo corpóreo, y Minerva ¿dónde estará, qué ocupará, qué llenará? En el Capitolio se halla juntamente con estos dos, sin ser hija de ellos. Y si dicen que Minerva habita la parte superior del cielo, y sobre esto fingen los poetas que nació de la cabeza de Júpiter, ¿por qué no se la considera como reina de los dioses, puesto que es superior a Júpiter? ¿Acaso era digno anteponer la hija al padre? ¿Por qué no se guardó la misma justicia de Júpiter para con Saturno? ¿Quizá porque fué vencido? ¿Luego lucharon? Ni pensarlo, dicen; esto es palabrería de las fábulas. ¡Enhorabuena! No se crea

si aliquam partem implet et Iuno. An uterque utrumque implet, et ambo isti coniuges et in duobus istis elementis, et in singulis simul sunt? Cur ergo aether datur Iovi, aer Iunoni? Postremo ipsi duo satis essent: quid est quod mare Neptuno tribuitur, terra Plutoni? Et ne ipsi quoque sine coniugibus remanerent, additur Neptuno Salacia, Plutoni Proserpina. Nam sicut inferiorem caeli partem, id est aerem, inquiunt, Iuno tenet; ita inferiorem maris Salacia, et terrae inferiorem Proserpina. Quaerunt quemadmodum sarciant fabulas, nec inveniunt. Si enim haec ita essent, tria potius elementa mundi esse, non quatuor, eorum veteres proderent, ut singula deorum coniugia singulis dividerentur elementis. Nunc vero omni modo affirmaverunt, aliud esse aetherem, aliud aerem. Aqua vero sive superior, sive inferior, utique aqua est: puta quia dissimilis, numquid in tantum ut aqua non sit? Et inferior terra, quid aliud potest esse quam terra, quantalibet diversitate distincta? Deinde ecce iam totus in his quatuor vel tribus elementis corporeus completus est mundus: Minerva ubi erit? quid tenebit? quid implebit? Simul enim cum his in Capitolio constituta est, cum ista filia non sit amborum. Aut si aetheris partem superiorem Minervam tenere dicunt, et hac occasione fingere poetas quod de Iovis capite nata sit; cur non ergo ipsa potius deorum regina deputatur, quod sit Iove superior? an quia indignum erat praeponere patri filiam? Cur non de Iove ipso erga Saturnum iustitia ista servata est? an quia victus est? Ergo pugnarunt? Absit, inquiunt: fa-

a las fábulas y téngase en mejor concepto a los dioses. ¿Por qué no se concedió al padre de Júpiter un lugar, si no superior, por lo menos igual en honor? Porque Saturno, responden, significa la longura del tiempo. Quienes dan culto a Saturno, dan culto al tiempo, y el rey de los dioses, Júpiter, se declara nacido del tiempo. ¿Se dice, pues, algo digno cuando se dice que Júpiter y Juno nacieron del tiempo, si aquél es el cielo y ésta la tierra, siendo así que el cielo y la tierra fueron creados? Esto mismo lo reconocen en sus libros sus letrados y sabios, y Virgilio se inspira, no en las ficciones de los poetas, sino en los libros de los filósofos, cuando dice:

> Es entonces cuando el Padre todopoderoso, el Eter, desciende en fecundantes lluvias, hasta el seno de su regocijada esposa,

esto es, hasta el seno de Telus o de la Tierra. Porque aun aquí quieren ver algunas diferencias, y en la misma Tierra piensan que una cosa es la Tierra; otra, Telus, y otra, Telumón [18]. Y a cada uno de estos dioses tienen apellidados con sus nombres, distinguidos con sus oficios y venerados con sus altares y sacrificios. A la Tierra llámanla madre de los dioses, de forma que son más tolerables las ficciones de los poetas si, según los libros, no poéticos, sino sagrados, Juno no sólo es *hermana y esposa*, sino también madre de Júpiter. Quieren que la Tierra sea Ceres, y también Vesta, siendo así que las más de las veces afirmaron que Vesta no es sino el fuego, pertinente a los hogares, sin los cuales no puede existir la ciudad. Y ésta es la razón de que suelan estar a su servicio las vírgenes, porque,

bularum est ista garrulitas. Ecce fabulis non credatur, et de diis sentiantur meliora: cur ergo non data est patri Iovis, etsi non sublimior, aequalis certe sedes honoris? Quia Saturnus, inquiunt, temporis longitudo est. Tempus igitur colunt, qui Saturnum colunt, et rex deorum Iupiter insinuatur natus ex tempore. Quid enim indignum dicitur, cum Iupiter et Iuno nati dicuntur ex tempore, si caelum est ille et illa terra, cum facta sint utique caelum et terra? Nam hoc quoque in libris suis habent eorum docti atque sapientes: neque de figmentis poeticis, sed de philosophorum libris a Virgilio dictum est,

> Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether,
> Coniugis in laetae gremium descendit, [5]

id est in gremium telluris aut terrae. Quia et hic aliquas differentias volunt esse, atque in ipsa terra aliud Terram, aliud Tellurem, aliud Tellumonem putant. Et hos omnes deos habent suis nominibus appellatos, suis officiis distinctos, suis aris sacrisque veneratos. Eamdem Terram etiam matrem deorum vocant: ut iam poetae tolerabiliora confingant, si secundum istorum, non poeticos, sed sacrorum libros, non solum Iuno *soror et coniux*, sed etiam mater est Iovis. Eamdem terram Cererem, eamdem etiam Vestam volunt: cum tamen saepius Vestam nonnisi ignem esse perhibeant, pertinentem ad focos, sine quibus civitas esse non potest; et ideo illi virgines solere servire, quod sicut ex virgine, ita nihil

[5] VIRGIL., *Georg.* l.2 v.325-326

como nada nace de virgen, así nada nace del fuego. Toda esta vanidad debió ser abolida y extinguida por Aquel *que nació* de virgen. ¿Quién sufrirá que, atribuyendo tanto honor y cuasi castidad al fuego, no se ruboricen de llamar algunas veces Venus también a Vesta, con el fin de desflorar en sus siervas la virginidad tan honrada? Si, pues, Vesta es Venus, ¿cómo la sirvieron las vírgenes debidamente absteniéndose de las obras venéreas? ¿O es que hay dos Venus, una virgen y otra esposa? O, por mejor decir, tres: una de las vírgenes llamada también Vesta, otra de las casadas y otra de las meretrices? A ésta los fenicios ofrecían el precio de la prostitución de sus hijas antes de casarlas con sus esposos [19]. ¿Cuál de ellas es la matrona de Vulcano? Ciertamente no es la virgen porque tiene mando. Lejos de mí pensar que sea la ramera, no parezca que hago injuria al hijo de Juno y émulo de Minerva. Luego colígese que pertenece a las casadas, pero no queremos sea imitada en lo que ella hizo con Marte.

De nuevo, replican, vuelves a las fábulas. ¿Qué justicia es ésta: se irritan contra nosotros porque hablamos así de sus dioses, y no se enojan consigo mismos por asistir en los teatros con mucho gusto a los espectáculos de los crímenes de sus dioses? Y lo que es más increíble, de no probarse irrefragablemente *lo contrario,* estas mismas bellaquerías teatrales de sus dioses fueron instituídas en honor de sus mismos dioses [20].

---

ex igne nascatur. Quam totam aboleri vanitatem et exstingui utique ab illo oportuit, qui est natus ex Virgine. Quis enim ferat, quod cum tantum honoris et quasi castitatis igni tribuerint, aliquando Vestam non erubescunt etiam Venerem dicere, ut vanescat in ancillis eius honorata virginitas? Si enim Vesta Venus est, quomodo ei rite virgines a venereis operibus abstinendo servierunt? An Veneres duae sunt, una virgo, altera mulier? an potius tres, una virginum, quae etiam Vesta est, alia coniugatarum, alia meretricum? Cui etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam iungerent eas viris. Quae illarum est matrona Vulcani? Non utique virgo, quoniam habet maritum. Absit autem ut meretrix, ne filio Iunonis et cooperario Minervae facere videamur iniuriam. Ergo haec ad coniugatas intelligitur pertinere: sed eam nolumus imitentur in eo quod fecit illa cum Marte. Rursus, inquiunt, ad fabulas redis. Quae ista iustitia est, nobis succensere, quod talia dicimus de diis eorum; et sibi non succensere, qui haec in theatris libentissime spectant crimina deorum suorum? Et quod esset incredibile, nisi contestatissime probaretur, haec ipsa theatrica crimina deorum suorum in honorem instituta sunt eorumdem deorum.

CAPITULO XI

Opinión de los doctores del paganismo, según la cual muchos dioses no son más que el uno y mismo Júpiter

Afirmen, con cuantas razones físicas y discursos gustaren, que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo y que mueve y llena toda esta mole construída y compuesta de cuatro elementos, o cuantos les placiere [21]. Ora ceda parte de éstos a su hermana y a sus hermanos; ora sea el éter, porque abraza desde arriba a Juno, al aire colocado debajo; ora sea a la vez con el aire todo el éter, y fecunde con fecundantes lluvias y semillas la tierra como a esposa y a madre (porque esto en la divinidades no es indecoroso); ora (y no es cuestión de recorrer todas las cosas) sea un solo dios, al cual muchos creen debe aplicarse lo dicho por un poeta:

> Dios se halla derramado en todas partes, en las tierras,
> en los espacios del mar y en las profundidades del cielo.

Sea él, en el éter, Júpiter; él, en el aire, Juno; él, en el mar, Neptuno, y sea, en las partes inferiores del mar, Salacia; y en la tierra, Plutón, y en la tierra inferior, Proserpina. Sea él en los hogares domésticos Vesta; en el horno de los herreros, Vulcano; en los astros, el Sol y la Luna y las Estrellas; en los adivinos, Apolo, y en la mercadería, Mercurio. Sea él en

---

CAPUT XI

De multis diis, quos doctores Paganorum unum eumdemque Iovem esse defendunt

Quotquot libet igitur physicis rationibus et disputationibus asserant: modo sit Iupiter corporei huius mundi animus, qui universam istam molem ex quatuor, vel quot eis placet, elementis constructam atque compactam implet et movet; modo inde suas partes sorori et fratribus cedat: modo sit aether, ut aerem Iunonem subterfusam desuper amplectatur; modo totum simul cum aere sit ipse caelum, terram vero tanquam coniugem eamdemque matrem (quia hoc in divinis turpe non est) fecundis imbribus et seminibus fetet; modo autem (ne sit necesse per cuncta discurrere) deus unus, de quo multi a poeta nobilissimo dictum putant,

> Deum namque ire per omnes
> Terrasque, tractusque maris, caelumque profundum: [6]

ipse in aethere sit Iupiter, ipse in aere Iuno, ipse in mari Neptunus, in inferioribus etiam maris ipse Salacia, in terra Pluto, in terra inferiore Proserpina, in focis domesticis Vesta, in fabrorum fornace Vulcanus, in sideribus sol et luna et stellae, in divinantibus Apollo, in merce Mercurius, in Iano initiator, in Termino terminator, Saturnus in tempore,

[6] VIRGIL., *Georg.* l.4 v.221-222.

Jano, iniciador, y en Término, terminador. Sea Saturno en el tiempo, y en las guerras, Marte y Belona. Sea Baco en las viñas, Ceres en las mieses, Diana en las selvas y Minerva en los ingenios. Sea él, finalmente, toda aquella turba de casi plebeyas divinidades. Presida él, con el nombre de Libero [22], al semen de los hombres, y con nombre de Libera, al de las mujeres. Sea el Diespiter [23], que conduce el parto al término; sea él la diosa Mena [24], a quien encargaron de los menstruos de las mujeres; sea él Lucina, invocada por las parturientas. Socorra él a los recién nacidos y recíbalos en el regazo de la tierra, y llámese Opis [25]; ábrales la boca a los primeros vagidos, y sea el dios Vaticano. Levántelos él de la tierra, y llámese diosa Levana; escolte las cunas, y llámese diosa Cunina. No sean otros, sino él, los dioses que cantan los hados a los que nacen, y llámese Carmentas [26]. Presida a lo fortuito y llámese Fortuna; presida el pecho al párvulo con el nombre de diosa Rumina [27], porque los antiguos llamaron *ruma* a la mama. Sirva, con el nombre de Potina, la bebida; y con el de Edina, el alimento. Nómbrese Pavencia, del pavor de los infantes; Venilia [28], de la esperanza que viene; Volupia, del placer, y Agenoria, de la acción. Denomínese Estímula [29], de los estímulos que impelen al hombre a obrar con demasía. Sea diosa Estrenua, excitando el valor; Numería, enseñando a numerar; Camena [30], enseñando a cantar. Sea él también dios Conso [31], aconsejando, y diosa Sencia [32], inspirando sentencias. Sea él la diosa Juventas, que, después de la pretexta [33], dé comienzo a la edad juvenil. Sea él la Fortuna Barbada, que cubra de barba a los adultos, a los que no quisieron hacer el honor de que este numen, cualquiera que fuera, sea a lo menos dios masculino, o de barba Barbado, como de nudo Nodoto, o llamarle no Fortuna, sino por tener barbas, Fortunio. Junte él a los cónyuges con el nombre de dios Yugatino, y cuando a la doncella recién casada se le desate el cinturón, invóquele a él con el nombre de Virginense [34]. Sea el Mutuno o Tutuno [35], que corresponde entre los griegos a Príapo.

Si todo cuanto he dicho y cuanto he dejado de decir (no me me pareció acertado referirlo todo) no saca los colores a la cara, sean un solo Júpiter estos dioses y diosas. No prejuzguemos si son, como quieren algunos, todas estas divinidades partes suyas, o sus virtudes, como les parece a los que place que él sea el alma del mundo, sentencia esta de grandes y reconocidos doctores. Si ello es así (no quiero aún averiguar si lo es), ¿qué perdieron con adorar a un solo dios por un atajo más prudente? ¿Qué despreciaron de él adorándole a él? Si fué de temer que algunas partes de él omitidas y desatendidas se enojaran, no es, como pretenden, ésta la vida universal como de un solo animal que engloba en su unidad todos los dioses, sus miembros o sus partes; sino que cada parte tiene su vida propia, independiente de las demás, si puede enojarse una sin otra y aplacarse una irritándose otra. Y si se dice que juntamente todos, esto es, todo el mismo Júpiter pudo ofenderse, porque sus partes no recibieron culto una a una y por separado, se habla neciamente, puesto que no se dejaría a ninguna adorando al único que las tiene todas.

Omitiendo ahora otros mil detalles, cuando dicen que todos los astros son partes de Júpiter, y que todos tienen vidas y almas racionales, y que, por tanto, son indudablemente dioses, no

---

Mars et Bellona in bellis, Liber in vineis, Ceres in frumentis, Diana in silvis, Minerva in ingeniis: ipse sit postremo etiam in illa turba quasi plebeiorum deorum: ipse praesit nomine Liberi virorum seminibus, et nomine Liberae feminarum: ipse sit Diespiter, qui partum perducat ad diem; ipse sit dea Mena, quam praefecerunt menstruis feminarum; ipse Lucina, quae a parturientibus invocetur: ipse opem ferat nascentibus, excipiendo eos sinu terrae, et vocetur Opis; ipse in vagitu os aperiat, et vocetur deus Vaticanus: ipse levet de terra, et vocetur dea Levana; ipse cunas tueatur, et vocetur dea Cunina: non sit alius, sed ipse in deabus illis, quae fata nascentibus canunt, et vocantur Carmentes: praesit fortuitis, voceturque Fortuna: in diva Rumina mammam parvulo immulgeat, quia rumam dixerunt veteres mammam; in diva Potina potionem ministret; in diva Educa escam praebeat: de pavore infantum Paventia nuncupetur; de spe quae venit, Venilia; de voluptate Volupia; de actu Agenoria; de stimulis, quibus ad nimium actum homo impellitur, dea Stimula nominetur, Strenia dea sit, strenuum faciendo; Numeria, quae *numerare doceat; Camoena, quae canere: ipse sit et deus Consus,* praebendo consilia; et dea Sentia, sententias inspirando: ipse dea Iuventas, quae post praetextam excipiat iuvenilis aetatis exordia: ipse sit et Fortuna Barbata, quae adultos barba induat; quos honorare noluerunt, ut hoc qualecumque numen saltem masculum deum, vel a barba Barbatum, sicut a nodis Nodutum, vel certe non Fortunam, sed quia barbas habet, Fortunium nominarent: ipse in Iugatino deo coniuges iungat; et cum virgini uxori zona solvitur, ipse invocetur, et dea Virginiensis vocetur: ipse sit Mutunus vel Tutunus, qui est apud Graecos Priapus: si non pudet, haec omnia quae dixi, et quaecumque non dixi (non enim omnia dicenda arbitratus sum), hi omnes dii deaeque sit unus Iupiter: sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius, sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum; quae sententia velut magnorum multumque doctorum est. Haec si ita sint (quod quale sit, nondum interim quaero), quid perderent, si unum Deum colerent prudentiore compendio? Quid enim eius contemneretur, cum ipse coleretur? Si autem metuendum fuit, ne praetermissae sive neglectae partes eius irascerentur: non ergo ut volunt, velut unius animantis haec tota vita est, quae omnes continet deos, quasi suas virtutes, vel membra, vel partes; sed suam quaeque pars habet vitam a caeteris separatam, si praeter alteram irasci altera potest, et alia placari, alia concitari. Si autem dicitur omnes simul, id est totum ipsum Iovem potuisse offendi, si partes eius non etiam singillatim minutatimque colerentur, stulte dicitur. Nulla quippe earum praetermitteretur, cum ipse unus qui habet omnia, coleretur. Nam ut alia omittam, quae sunt innumerabilia, cum dicunt omnia sidera partes Iovis esse, et omnia vivere atque rationales animas habere, et ideo

reparan en la infinidad de ellos a los que no rinden culto, a los que no construyen templos, a los que no elevan altares, y en los poquísimos astros que juzgan dignos de culto y de sacrificios particulares. Si, pues, se ofenden los que no son singularmente adorados, ¿no temen vivir con todo el cielo airado, siendo pocos los aplacados? Y si adoran a todas las estrellas precisamente porque están en Júpiter, a quien adoran, por este atajo les fuera factible suplicar a todas en aquél. De esta forma nadie se ofendiera, no desdeñando a nadie en aquél solo. De lo contrario, adorados algunos, se daría justa ocasión de enojarse a aquellos mucho más sin comparación que fueran dejados, en especial a los que, brillando desde su soberana mansión, se les pospuso a Príapo, descubierto por su torpe desnudez.

CAPITULO XII

Opinión de aquellos que piensan que Dios es el alma del mundo y que el mundo es el cuerpo de Dios

¿Qué decir de aquello? ¿Por ventura debe mover a los hombres inteligentes o a cualesquiera hombres? No es necesario para esto un ingenio eminente, porque, depuesto el afán de contiendas, adviertan que, si Dios es el alma del mundo, y el mundo es para esta alma como el cuerpo, Dios es un animal que consta de alma y cuerpo. Y ese Dios existe en cierto seno de la naturaleza y contiene en sí todas las cosas, de forma que de su alma, que vivifica toda esta mole, toman los vivientes sus

---

sine controversia deos esse, non vident quam multos non colant, quam multis aedes non construant, aras non statuant, quas tamen paucissimis siderum statuendas esse putaverunt, et singillatim sacrificandum. Si igitur, irascuntur qui non singillatim coluntur, non metuunt, paucis placatis, toto caelo irato vivere? Si autem stellas omnes ideo colunt, quia in Iove sunt quem colunt, isto compendio possent ia illo uno omnibus supplicare. Sic enim nemo irasceretur, cum in illo uno nemo contemneretur, potius quam, cultis quibusdam, iusta irascendi causa illis, qui praetermissi essent, multo numerosioribus praeberetur: praesertim cum eis de superna sede fulgentibus, turpi nuditate distentus praeponeretur Priapus.

CAPUT XII

De opinione eorum qui Deum animam mundi, et mundum corpus Dei esse putaverunt

Quid illud, nonne debet movere acutos homines, vel qualescumque homines? Non enim ad hoc ingenii opus est excellentia, ut deposito studio contentionis attendant, si mundi animus Deus est, eique animo mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex animo et corpore, atque iste Deus est sinu quodam naturae in se ipso continens omnia, ut

vidas y sus almas, según el modo de ser de cada uno de los que nacen, y así no quedaría nada en absoluto que no fuera parte de Dios [36]. Si ello es así, ¿quién no ve cuánta impiedad e irreligiosidad se sigue, puesto que, al pisar, se pisa parte de Dios, y al matar un animal cualquiera se hace trizas una parte de Dios? [37]. No quiero decir cuanto puede venir a la imaginación y no puede decirse sin enrojecer de vergüenza.

CAPITULO XIII

De los que afirman que solos los animales racionales son partes del Dios uno

Y si sostienen que sólo los animales racionales, como son los hombres, son partes de Dios, no veo, en realidad, cómo separan las bestias de las partes de aquél si todo el mundo es Dios. Pero ¿qué necesidad hay de impugnarlo? ¿Puede el animal recional, es decir, el hombre, creer mayor absurdo que, si se vapulea a un niño, se vapulea a una parte de Dios? [38]. ¿Quién se allanará, de no ser loco rematado, a que las partes de Dios devengan lascivas, impías y en absoluto condenables? Finalmente, ¿por qué se enoja contra los que no le rinden culto, siendo así que no se lo rinden sus partes? Resta, pues, que digan que todos los dioses tienen su vida propia, que cada uno vive para sí, que ninguno de ellos es parte de otro, pero que a todos se les debe culto, a todos los que pueden ser re-

---

ex ipsius anima, qua vivificatur tota ista moles, vitae atque animae cunctorum viventium pro cuiusque nascentis sorte sumantur, nihil omnino remanere, quod non sit pars Dei. Quod si ita est, quis non videat quanta impietas et irreligiositas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur? Nolo omnia dicere quae possunt occurrere cogitantibus, dici autem sine verecundia non possunt.

CAPUT XIII

De his qui sola rationalia animantia partes esse unius Dei asserunt

Si autem sola animalia rationalia, sicut sunt homines, partes Dei esse contendunt; non video quidem, si totus mundus est Deus, quomodo bestias ab eius partibus separent. Sed obluctari quid opus est? De ipso rationali animante, id est homine, quid infelicius credi potest, quam Dei partem vapulare, cum puer vapulat? Iam vero partes Dei fieri lascivas, iniquas, impias, atque omnino damnabiles, quis ferre possit, nisi qui prorsus insanit? Postremo quid irascitur eis a quibus non colitur, cum a suis partibus non colatur? Restat ergo ut dicant, omnes deos suas habere vitas, sibi quemque vivere, nullum eorum esse partem cuiusquam; sed omnes colendos, qui cognosci et coli possunt; quia tam multi sunt,

conocidos y reverenciados, porque son tantos que no pueden serlo todos. Yo creo que, según ellos, Júpiter, como rey de todos, constituyó y acrecentó el Imperio romano. Porque, si él no lo hizo, ¿qué otro dios se imaginan que pudo emprender obra tan grande, estando todos ocupados en sus oficios propios y en sus obras, sin intrometerse nadie en lo ajeno? Luego el rey de los dioses pudo propagar y engrandecer el reino de los hombres.

CAPITULO XIV

Es una incongruencia hacer a Júpiter responsable del crecimiento de los reinos, puesto que si Victoria, como quieren, es diosa, basta para este asunto

Una pregunta previa: ¿Por qué no es el reino mismo dios? ¿Qué necesidad hay de Júpiter en este asunto, si Victoria socorre, es propicia y ayuda siempre a los que quiere sean vencedores? Con la protección y auxilio de esta diosa, aun cuando Júpiter estuviere holgando o hiciere otra cosa, ¿qué pueblos no quedaran sujetos? ¿Qué reinos no se rindieran? ¿Por ventura desplace a los buenos pelear con injustísima maldad y provocar a los pueblos limítrofes, pacíficos e inofensivos, con guerra caprichosa, que tiene por objeto la dilatación del reino? Sinceramente, si piensan así, lo apruebo y lo alabo [39].

---

ut omnes non possint. Quorum Iupiter, quia rex praesidet, ipsum credo ab eis putari regnum constituisse, vel auxisse Romanum. Nam si hoc ipse non fecit, quem alium deum opus tam magnum potuisse aggredi credant, cum omnes occupati sint officiis et operibus propriis, nec alter irruat in alterius? A rege igitur deorum regnum hominum potuit propagari et augeri.

CAPUT XIV

Augmenta regnorum Iovi incongruenter adscribi: cum, si Victoria, ut volunt, dea est, ipsa huic negotio sola sufficeret

Hic primum quaero, cur non etiam ipsum regnum aliquis deus est? Cur enim non ita sit, si Victoria dea est? Aut quid ipso Iove in hac causa opus est, si Victoria faveat sitque propitia, et semper eat ad illos, quos vult esse victores? Hac dea favente et propitia, etiam Iove vacante vel aliud agente, quae gentes non subditae remanerent? quae regna non cederent? An forte displicet bonis, iniquissima improbitate pugnare, et finitimos quietos nullamque iniuriam facientes ad dilatandum regnum bello spontaneo provocare? Plane si ita sentiunt, approbo et laudo.

CAPITULO XV

Si conviene a los buenos desear engrandecerse

Consideren si es propio de varones buenos gozarse de la grandeza del reino. La iniquidad de aquellos con los que se han librado guerras justas ayudó al crecimiento del reino. En realidad éste fuera pequeño si la justicia y la paz de los vecinos pueblos no provocara con ofensa alguna a declararles la guerra. De esta suerte, gozando en concorde vecindad, todos los reinos de mayor felicidad en las cosas humanas fueran pequeños, y así hubiera en el mundo muchísimos reinos de naciones, como hay en la ciudad muchísimas casas de ciudadanos. Por esta razón, beligerar y dilatar el reino señoreando pueblos, a los malos parece felicidad, y a los buenos, necesidad. Pero porque sería peor que los injustos dominaran a los más justos, por eso no sin razón se llama también a eso felicidad. Mas, sin duda alguna, es mayor felicidad vivir en paz con el vecino bueno que subyugar con las armas al malo [40]. Malos deseos son anhelar tener a quien odiar o a quien temer, para poder tener a quien vencer. Si, librando guerras justas, no impías ni inicuas, pudieron los romanos adquirir un imperio tan grande, ¿por ventura debe rendirse culto como a diosa a la injusticia ajena? Vemos que ésta contribuyó grandemente a la vastedad del Imperio, haciendo agraviosos, con el fin de que hubiera a quien declarar guerras justas y acrecentar el Imperio. ¿Por qué no es diosa también la injusticia, a lo menos la de las naciones

---

CAPUT XV

An congruat bonis latius velle regnare

Videant ergo ne forte non pertineat ad viros bonos, gaudere de regni latitudine. Iniquitas enim eorum, cum quibus iusta bella gesta sunt, regnum adiuvit ut cresceret: quod utique parvum esset, si quies et iustitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria: ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia; et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium. Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum, malis videtur felicitas, bonis necessitas. Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas. Sed procul dubio felicitas maior est, vicinum bonum habere concordem, quam vicinum malum subiugare bellantem. Mala vota sunt, optare habere quem oderis, vel quem timeas, ut possit esse quem vincas. Si ergo iusta gerendo bella, non impia, non iniqua, Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt, numquid tanquam aliqua dea colenda est eis etiam iniquitas aliena? Multum enim ad istam latitudinem imperii eam cooperatam videmus, quae faciebat iniuriosos, ut essent cum quibus iusta bella gererentur, et augeretur imperium. Cur

extranjeras, si el Pavor, el Palor [41] y la Fiebre merecieron ser dioses romanos? Luego, merced a estas dos, esto es, a la injusticia ajena y a la diosa Victoria, porque la injusticia propone las causas de las guerras y la Victoria pone feliz término a las mismas, creció el Imperio, aun vacando Júpiter. ¿Qué partes tendría aquí Júpiter, siendo así que lo que podría considerarse como favores suyos se tienen por dioses, se llaman dioses, se les rinde culto como a dioses, y se invocan a los mismos en lugar de a sus partes? Tuviera también él aquí alguna parte si se le llamara reino, como se llama a aquélla Victoria. Y si el reino es don de Júpiter, ¿por qué no se tiene también la Victoria como don de él? [42]. Sin duda se tuviera si se conociera y se tributara culto, no a la piedra en el Capitolio, sino al verdadero Rey de reyes y Señor de los que dominan.

CAPITULO XVI

POR QUÉ LOS ROMANOS, QUE A CADA COSA Y A CADA MOVIMIENTO ASIGNARON UN DIOS PECULIAR, QUISIERON QUE EL TEMPLO DE LA QUIETUD ESTUVIERA FUERA DE LAS PUERTAS DE LA CIUDAD

Estoy grandemente sorprendido de que, atribuyendo a cada cosa y casi a cada movimiento un dios peculiar, llamaron diosa Agonía a la que movía a obrar; diosa Estímula, a la que estimulaba a acciones excesivas; diosa Murcia, a la que no movía fuera del límite y hacía al hombre, como dice Pomponio, múr-

---

autem et iniquitas dea non sit, vel externarum gentium, si Pavor et Pallor et Febris dii Romani esse meruerunt? His igitur duabus, id est aliena iniquitate et dea Victoria, dum bellorum causas iniquitas excitat, Victoria eadem bella feliciter terminat, etiam feriato Iove crevit imperium. Quas enim hic partes Iupiter haberet, cum ea quae possent beneficia eius putari, dii habentur, dii vocantur, dii coluntur, ipsi pro suis partibus invocantur? Haberet autem hic etiam ille aliquam partem, si regnum etiam ipse appellaretur, sicut appellatur illa Victoria. Aut si regnum munus est Iovis, cur non et victoria munus eius habeatur? Quod profecto haberetur, si non lapis in Capitolio, sed verus Rex regum et Dominus dominantium [7] cognosceretur atque coleretur.

CAPUT XVI

QUID FUERIT QUOD ROMANI OMNIBUS REBUS ET OMNIBUS MOTIBUS DEOS SINGULOS DEPUTANTES, AEDEM QUIETIS EXTRA PORTAS ESSE VOLUERUNT

Miror autem plurimum, quod cum deos singulos singulis rebus et pene singulis motibus attribuerent, vocaverunt deam Agenoriam, quae ad agendum excitaret; deam Stimulam, quae ad agendum ultra modum stimularet; deam Murciam, quae praeter modum non moveret, ac faceret hominem, ut ait Pomponius, murcidum, id est nimis desidiosum et

[7] Apoc. 19,16.

cido, esto es, demasiado desidioso e inactivo. A todos estos dioses y diosas los admitieron a los lugares públicos; pero a la que llamaban Quietud, que los hacía tranquilos y tenía su templo fuera de la puerta Colina [43], no quisieron admitirla a esos honores. Esto fué indicio de su espíritu inquieto, o más bien prueba de que el que perseverare en el culto de aquella turba, no ciertamente de dioses, sino de demonios, no podía tener aquella quietud a la que invita el Médico verdadero, diciendo: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas.*

CAPITULO XVII

SI JÚPITER ES LA SUPREMA AUTORIDAD, DEBIÓ ESTIMARSE TAMBIÉN A VICTORIA POR DIOSA

¿Dicen por ventura que Júpiter envía a la diosa Victoria y que ella, como obedeciendo al rey de los dioses, viene a los que ha mandado, y se pone de parte de ellos? Esto se dice con verdad, no de aquel Júpiter a quien fingen, según su imaginación, rey de los dioses, sino de aquel Rey de los siglos que envía a la victoria, que no es substancia alguna, sino a su ángel, y hace vencer al que quiere, cuyos juicios pueden ser ocultos, pero no inicuos. Porque si la victoria es diosa, ¿por qué no es también dios el triunfo y se une a la victoria como esposo, o hermano, o hijo? Tales cosas han imaginado éstos de los dio-

---

inactuosum; deam Streniam, quae faceret strenuum; his omnibus diis et deabus publica sacra facere susceperunt: Quietem vero appellantes, quae faceret quietum, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt. Utrum indicium fuit animi inquieti, an potius ita significatum est, qui illam turbam colere perseveraret, non plane deorum, sed daemoniorum, eum quietem habere non posse? ad quam vocat verus Medicus, dicens: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris* [8].

CAPUT XVII

AN, SI IOVIS SUMMA POTESTAS EST, ETIAM VICTORIA DEA DEBUERIT AESTIMARI

An forte dicunt, quod deam Victoriam Iupiter mittat, atque illa tanquam regi deorum obtemperans, ad quos iusserit veniat, et in eorum parte considat? Hoc vere dicitur, non de illo Iove, quem deorum regem pro sua opinione confingunt; sed de illo vero Rege saeculorum, quod mittat non Victoriam, quae nulla substantia est, sed angelum suum, et faciat vincere quem voluerit; cuius consilium occultum esse potest, iniquum non potest. Nam si victoria dea est, cur non deus est et triumphus, et victoriae iungitur vel maritus, vel frater, vel filius? Talia quip-

[8] Mt. 11,29.

sas, que si las fingieran los poetas, y yo las desaprobara, responderían que eran ficciones de los poetas dignas de risa, pero no de atribuirlas a los verdaderos dioses. Y, con todo, no se reían de sí mismos, no cuando leían tales desatinos en los poetas, sino cuando les rendían culto en los templos. Pidieran a Júpiter todas las cosas, y a él únicamente suplicaran. Porque no por enviar a la victoria, si es diosa, y está sometida al rey, pudiera ésta osar desobedecerle y hacer su capricho.

CAPITULO XVIII

Por qué distinguen la Felicidad y la Fortuna los que las tienen por diosas

¿Qué decir de que también la Felicidad sea diosa? Recibió un templo, mereció un altar, y se le ofrecieron convenientes sacrificios. Sea, pues, ésta sola adorada. Donde estuviere ella, ¿qué bien faltaría? Mas, ¿qué significa que también a la Fortuna se la considere como diosa y como a tal se la tribute culto? ¿Por ventura es una cosa la felicidad y otra la fortuna?

Es que la fortuna puede ser también mala, y la felicidad, si fuere mala, no es la felicidad. Ciertamente, pero a todos los dioses de ambos sexos (si tienen también sexo), no debemos tenerlos por buenos. Esto dijo Platón, esto dijeron otros filósofos, esto dijeron egregios dirigentes de repúblicas y de pueblos. ¿Cómo, pues, la diosa Fortuna unas veces es buena y otras mala? ¿O acaso cuando es mala no es diosa, sino que repentinamente se convierte en maligno demonio? ¿Cuántas son estas diosas? Sin duda, cuantos son los hombres afortunados, esto es, de buena fortuna, porque, habiendo a la vez, o sea al mismo tiempo, muchos otros de mala fortuna, si fuera una misma, ¿sería buena y mala a la vez, para éstos una y para aquéllos otra? ¿O es que la que es diosa es siempre buena? Esta es la Felicidad. ¿Por qué se usan dos nombres? Pero aun esto cumple concederlo, porque suele una cosa llamarse con dos nombres. ¿Por qué tiene diversos templos, diversos altares y diversos sacrificios?

Existe una causa, responden: la felicidad la tienen los buenos por sus méritos precedentes; la fortuna, en cambio, llamada buena, sobreviene fortuitamente tanto a los hombres buenos como a los malos, sin tener en cuenta para nada sus méritos; por eso se llama Fortuna. ¿Cómo es buena la que sin discernimiento alguno arriba a los buenos y a los malos? ¿Y para qué se le rinde culto, siendo tan ciega y arrimándose a cada paso a cualesquiera, dejando muchas veces a sus adoradores y adhiriéndose a sus menospreciadores? Y si sus adoradores consiguen que ella los mire y los ame, ya sigue a los méritos, no viene fortuitamente. ¿Dónde está, pues, la definición de Fortuna? ¿Dónde está lo de recibir su nombre de la fortuna? Si es fortuna, su culto es inútil. Y si hace distinción entre los adoradores para ser útil, no es fortuna [44]. ¿Es verdad que Júpiter la envía donde quiere? En este caso tribútese culto sólo a él, porque la Fortuna no puede oponerse al que la manda, y al que la envía, donde le place. O, por lo menos, ríndanselo los malos, que no quieren tener méritos con que poder invitar a la diosa Felicidad.

pe isti de diis opinati sunt, qualia si poetae fingerent, atque a nobis exagitarentur; responderent isti, ridenda esse figmenta poetarum, non veris attribuenda numinibus: et tamen se ipsi non ridebant cum talia deliramenta non apud poetas legebant, sed in templis colebant. Iovem igitur de omnibus rogarent, ei uni tantummodo supplicarent. Non enim, quo misisset Victoriam, si dea est et sub illo rege est, posset ei audere resistere, et suam potius facere voluntatem.

CAPUT XVIII

Felicitatem et Fortunam qui deas putant, qua ratione secernunt

Quid quod et Felicitas dea est? aedem accepit, aram meruit, sacra ei congrua persoluta sunt. Ipsa ergo sola coleretur: ubi enim ipsa esset, quid boni non esset? Sed quid sibi vult, quod et Fortuna dea putatur, et colitur? An aliud est felicitas, aliud fortuna? Quia fortuna potest esse et mala: felicitas autem si mala fuerit, felicitas non erit. Certe omnes deos utriusque sexus (si et sexum habent) nonnisi bonos existimare debemus. Hoc Plato dicit [9], hoc alii philosophi, hoc excellentes reipublicae populorumque rectores. Quomodo ergo dea Fortuna aliquando bona est, aliquando mala? An forte quando mala est, dea non est, sed in malignum daemonem repente convertitur? Quot sunt ergo deae istae? Profecto quotquot homines fortunati, hoc est bonae fortunae. Nam cum sint et alii plurimi simul, hoc est uno tempore, malae fortunae, numquid, si ipsa esset, simul et mala esset et bona; his aliud, illis aliud? An illa quae dea est, semper bona est? Ipsa est ergo Felicitas: cur adhibentur duo nomina? Sed hoc ferendum est: solet enim et una res duobus nominibus appellari. Quid diversae aedes, diversae arae, diversa sacra? Est causa, inquiunt: quia felicitas illa est, quam boni habent praecedentibus meritis; fortuna vero quae dicitur bona, sine ullo examine meritorum fortuitu accidit hominibus et bonis et malis, unde etiam fortuna nominatur. Quomodo ergo bona est, quae sine ullo iudicio venit et ad bonos et ad malos? Utquid autem colitur, quae ita caeca est, passim in quoslibet incurrens, ut suos cultores plerumque praetereat, et suis contemptoribus haereat? Aut si aliquid proficiunt cultores eius, ut ab illa videantur et amentur, iam merita sequitur, non fortuitu venit. Ubi est ergo definitio illa fortunae? ubi est quod a fortuitis etiam nomen accepit? Nihil enim prodest eam colere, si fortuna est. Si autem suos cultores discernit, ut prosit, fortuna non est. An et ipsam, quo voluerit, Iupiter mittit? Colatur ergo ipse solus: non enim potest ei iubenti et eam quo voluerit mittenti Fortuna resistere. Aut certe istam mali colant, qui nolunt habere merita, quibus possit Dea Felicitas invitari.

[9] *De republica* 1.2.

CAPITULO XIX

La Fortuna femenina

Tantas son, en realidad, las atribuciones de esta diosa que llaman Fortuna, que, según una tradición histórica, su estatua, dedicada por las matronas (llamada Fortuna femenina), habló y dijo no una vez, sino dos, que se la habían legítimamente dedicado las matronas. Dado que esto sea verdadero, no debe sorprendernos, puesto que engañar no es tan difícil para los malignos demonios, de cuyas artes y artimañas debieron éstos percatarse mejor precisamente porque habló aquella diosa que se da fortuitamente, no la que viene atraída por los merecimientos. Fué locuaz la Fortuna, y muda la Felicidad, ¿para qué otro fin sino para que los hombres no cuidaran de bien vivir, granjeando la amistad de la Fortuna, que los hiciera afortunados sin méritos buenos? Y si es cierto que habló la Fortuna, no hablara a lo menos la femenina, sino la viril, por que se diera lugar a creer que tamaño milagro era una ficción fingida por la natural locuacidad de las mismas que dedicaron la estatua [45].

CAPUT XIX

De Fortuna muliebri

Tantum sane huic, velut numini tribuunt, quam Fortunam vocant, ut simulacrum eius, quod a matronis dedicatum est (et appellata est Fortuna muliebris) [10], etiam locutum esse memoriae commendaverint [11], atque dixisse non semel, sed iterum, quod eam rite matronae dedicaverint. Quod quidem si verum sit, mirari nos non oportet. Non enim malignis daemonibus etiam sic difficile est fallere, quorum artes atque versutias hinc potius isti advertere debuerunt, quod illa dea locuta est, quae fortuitu accidit, non quae meritis venit. Fuit enim Fortuna loquax, et muta Felicitas; utquid aliud, nisi ut homines recte vivere non curarent, conciliata sibi Fortuna, quae illos sine ullis bonis meritis faceret fortunatos? Et certe si Fortuna loquitur, non saltem muliebris, sed virilis potius loqueretur, ut non ipsae, quae simulacrum dedicaverunt, putarentur tantum miraculum muliebri loquacitate finxisse.

[10] Liv., 1,2.
[11] Plutarch., *in Coriolano et lib. de Fortuna Roman.*

CAPITULO XX

De la Virtud y de la Fe, a las cuales honran los paganos con templos y festividades, dejando a un lado otros bienes a los que cumplía rendir culto, de igual modo si se atribuye rectamente a otros la divinidad

Hicieron también diosa a la Virtud, y si fuera también diosa en realidad, debía ser preferida a muchas. Mas como no es diosa, sino don de Dios, pídese a Aquel que únicamente puede darla, y todo el tropel de los dioses falsos se desvanece. ¿Por qué se creyó también diosa a la Fe y recibió templo y altar? Quienquiera que la reconoce sinceramente, hace de sí mismo un templo para ella. ¿Por dónde saben ellos qué es la fe, cuya primera y principal obra es creer en el verdadero Dios? Y ¿por qué no bastaba la virtud? ¿Acaso no está allí también la fe? Ellos mismos vieron que la virtud debe dividirse en cuatro especies: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Y, como cada una de éstas tiene sus especies, la fe forma parte de la justicia, y ocupa entre nosotros el lugar más destacado, porque sabemos qué es, ya que el *justo vive de la fe*. Pero me admiro de aquéllos, apetecedores de la multitud de dioses, si la fe es diosa, ¿por qué hacen injuria a muchas otras diosas, dejándolas a un lado, pudiendo dedicarlas de igual modo templos y altares? ¿Por qué no mereció ser diosa la templanza, siendo así que por su nombre alcanzaron una gloria no pequeña al-

---

CAPUT XX

De Virtute et Fide, quas Pagani templis et sacris honoraverunt, praetermittentes alia bona, quae similiter colenda fuerunt, si recte aliis divinitas tribuebatur

Virtutem quoque deam fecerunt: quae quidem si dea esset, multis fuerat praeferenda. Et nunc quia dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo impetretur, a quo solo dari potest: et omnis falsorum deorum turba vanescet. Sed cur et Fides dea credita est, et accepit etiam ipsa templum et altare? Quam quisquis prudenter agnoscit, habitaculum illi se ipsum facit. Unde autem sciunt illi quid sit fides cuius primum et maximum officium est, ut in verum credatur Deum? Sed cur non suffecerat virtus? nonne ibi est et fides? Quando quidem virtutem in quatuor species distribuendam esse viderunt, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Et quoniam istae singulae species suas habent, in partibus iustitiae fides est; maximumque locum apud nos habet, quicumque scimus quid sit, quod iustus ex fide vivit [12]. Sed illos miror appetitores multitudinis deorum, si fides dea est, quare aliis tam multis deabus iniuriam fecerint praetermittendo eas, quibus similiter aedes et aras dedicare potuerunt?

[12] Hab. 2,4.

gunos príncipes romanos? ¿Por qué no es diosa la fortaleza que asistió a Mucio, al tender su diestra sobre las llamas; y a Curcio, cuando se precipitó por amor a su patria en la sima abierta a sus pies, y que asistió a Decio padre, y a Decio hijo, cuando se entregaron con voto por su ejército, si es que había en todos éstos verdadera fortaleza, de lo cual no se trata al presente? ¿Por qué la prudencia y por qué la sabiduría no merecieron un lugar entre las divinidades? ¿Es acaso porque se rinde culto a todas bajo el nombre genérico de Virtud? Según eso, se pudiera dar culto también al Dios uno si los demás dioses se consideran como partes suyas. Sin embargo, la virtud única comprende la fe y la castidad, que merecieron tener altares fuera en sus propios templos.

CAPITULO XXI

Los que no conocían los dones de Dios, debían haberse contentado con la Virtud y con la Felicidad

Estas diosas son hechura, no de la verdad, sino de la vanidad. Son dones del verdadero Dios, no son diosas ellas mismas. Empero, donde están la virtud y la felicidad, ¿para qué se busca otra cosa? ¿Qué será suficiente al que no le basta la virtud y la felicidad? La virtud abarca todo lo factible, y todo lo deseable, la felicidad. Si se tributa culto a Júpiter, porque diera ésta, ya que si la grandeza y la duración del reino es un

bien que pertenece a la felicidad misma, ¿por qué no se entendió que son dones de Dios, no diosas? Si, con todo, se las consideró como diosas, a lo menos no busquen otro mayor tropel de divinidades. Ponderados todos los oficios de los dioses y de las diosas, deberes que fingieron según su capricho y su opinión, excogiten, si pueden, algo que pueda dar un dios, al hombre que tiene la virtud, y que goza de felicidad. ¿Qué doctrina cumple pedir a Mercurio, o a Minerva, teniendo la virtud todas las cosas consigo? La virtud fué definida por los antiguos como el arte de vivir bien y rectamente. De aquí, los latinos, porque en griego virtud se dice ἀρετή, creyeron traducirla bien con el nombre de arte. Y si la virtud no pudiera venir sino al ingenioso, ¿qué necesidad habrá del dios padre Cacio [46], que hiciera hábiles, esto es, inteligentes, siendo la felicidad capaz de conferir esto? Nacer ingenioso es privativo de la felicidad. Por ende, aun cuando el no nacido no pudo rendir culto a la Felicidad, para que, granjeada su amistad, le concediera eso, pudo conceder a los padres que se lo rendían, que les naciesen hijos ingeniosos. ¿Qué necesidad tenían las parturientas de invocar a Lucina, puesto que si las asistía la felicidad, no solamente darían bien a luz, sino también buenos hijos? ¿Qué necesidad había de confiar los que nacen a la diosa Opis [47]; al dios Vaticano los que lloriquean; a la diosa Cunina los que estaban en cuna, y los que mamaban a la diosa Rumina? ¿Qué necesidad había de confiar los que estaban de pie al dios Estatilino; a la diosa Adeona los que se personan, y los que se ausentan a la diosa Abeona? ¿Qué necesidad tenían de la diosa Mente para que la tuvieran buena; del dios Volumno y de la diosa Volumna para que quisieran cosas buenas; de los dioses nupciales para que se casaran bien, y de los dioses agrestes para que cosechen ubérrimos frutos y, en especial, de la diosa

---

Cur temperantia dea esse non meruit, cum eius nomine nonnulli Romani principes non parvam gloriam compararint? Cur denique fortitudo dea non est, quae adfuit Mucio, cum dexteram porrexit in flammas; quae adfuit Curtio, cum se pro patria in abruptam terram praecipitem dedit; quae adfuit Decio patri, et Decio filio, cum pro exercitu se voverunt? Si tamen his omnibus vera inerat fortitudo, unde modo non agitur. Quare prudentia, quare sapientia nulla numinum loca meruerunt? an quia in nomine generali ipsius virtutis omnes coluntur? Sic ergo posset et unus Deus coli, cuius partes caeteri dii putantur. Sed in illa una virtute et fides est, et pudicitia, quae tamen extra in aedibus propriis altaria meruerunt.

CAPUT XXI

Quod dona non intelligentes Dei, Virtute saltem et Felicitate debuerint esse contenti

Has deas non veritas, sed vanitas fecit: haec enim veri Dei munera sunt, non ipsae sunt deae. Verumtamen ubi est virtus et felicitas, quid aliud quaeritur? Quid ei sufficit, cui virtus felicitasque non sufficit? Omnia quippe agenda complectitur virtus; omnia optanda, felicitas. Si Iupiter, ut haec daret, ideo colebatur; quia si bonum aliquid est latitudo regni atque diuturnitas, ad eamdem pertinet felicitatem; cur non intellectum est dona Dei esse, non deas? Si autem putatae sunt deae, saltem alia tanta deorum turba non quaereretur. Consideratis enim officiis deorum dearumque omnium, quae sicut voluerunt pro sua opinatione finxerunt, inveniant, si possunt, aliquid quod ab aliquo deo praestari possit homini habenti virtutem, habenti felicitatem. Quid doctrinae vel a Mercurio, vel a Minerva petendum esset, cum virtus omnia secum haberet? Ars quippe ipsa bene recteque vivendi, virtus a veteribus definita est. Unde ab eo quod graece ἀρετή dicitur virtus, nomen artis Latinos traduxisse putaverunt. Sed si virtus nonnisi ad ingeniosum posset venire, quid opus erat deo Catio patre, qui catos, id est acutos, faceret, cum hoc posset conferre felicitas? Ingeniosum quippe nasci, felicitatis est. Unde, etiamsi non potuit a nondum nato coli dea Felicitas, ut hoc ei conciliata donaret, conferret hoc parentibus eius cultoribus suis, ut eis ingeniosi filii nascerentur. Quid opus erat parturientibus invocare Lucinam, cum, si adesset Felicitas, non solum bene parerent, sed etiam bonos? Quid necesse erat Opi deae commendare nascentes, deo Vaticano vagientes, deae Cuninae iacentes, deae Ruminae sugentes, deo Statilino stantes, deae Adeonae adeuntes, Abeonae abeuntes; deae Menti, ut bonam haberent mentem; deo Volumno et deae Volumnae, ut bona vellent; diis nuptialibus, ut bene coniugarentur; diis agrestibus, ut fructus uberrimos caperent, et maxime

Fructesea? ¿Qué necesidad tenían de Marte y de Belona para guerrear bien; de la diosa Victoria para vencer; del dios Honor para ser honrados; de la diosa Pecunia para ser adinerados, y del dios Esculano y de su hijo Argentino para poseer dinero de cobre y de plata? Pusieron a Esculano, padre de Argentino precisamente, porque comenzó primero a estar en uso la moneda de cobre, y después la de plata. Sin embargo, me admiro de que Argentino no engendrara a Aurino, porque a él le siguió la moneda de oro. Si tuvieran este dios, como antepusieron Júpiter a Saturno, así antepondrían Aurino a su padre Argentino y a su abuelo Esculano.

¿Qué necesidad había de dar culto y de invocar a tamaña turba de dioses por estos bienes del alma, del cuerpo o externos? Ni yo los he enumerado todos ni ellos fueron capaces de provocar a todos los bienes del hombre, distribuídos en mil partes, de dioses propios y particulares, pudiendo con más fácil atajo reunirlos todos en una sola diosa, en la Felicidad. Así no había que buscar otro, ni para allegar bienes, ni para ahuyentar males. ¿Por qué habían de invocar los cansados a la diosa Fesonia, a la diosa Pelonia para expulsar al enemigo y los enfermos al médico Apolo, o a Esculapio o a ambos en caso de peligro? Ni invocaran al dios Espiniense para arrancar de los campos las espinas; ni rogaran a la diosa Rubigo para alejar el nublado, porque, por la sola presencia y protección de la Felicidad, no se originaría mal alguno, o se disiparía con suma facilidad. Finalmente, puesto que tratamos de estas dos diosas, de la Virtud y de la Felicidad, si la Felici-

ipsi divae Fructeseae; Marti et Bellonae, ut bene belligerarent; deae Victoriae, ut vincerent; deo Honori, ut honorarentur; deae Pecuniae, ut pecuniosi essent; deo Aesculano et filio eius Argentino, ut haberent aeream argenteamque pecuniam? Nam ideo patrem Argentini Aesculanum posuerunt, quia prius aerea pecunia in usu esse coepit, post argentea. Miror autem, quod Argentinus non genuit Aurinum, quia et aurea subsecuta est. Quem deum isti si haberent, sicut Saturno Iovem, ita et patri Argentino et avo Aesculano Aurinum praeponerent. Quid ergo erat necesse propter haec bona vel animi, vel corporis, vel externa, tantam deorum turbam colere et invocare; quos neque omnes commemoravi, nec ipsi potuerunt omnibus bonis humanis minutatim singillatimque digestis deos minutos et singulos providere; cum posset magno facilique compendio una dea Felicitas cuncta conferre; nec solum ad bona capienda quisquam alius, sed neque ad depellenda mala quaereretur? Cur enim esset invocanda propter fessos diva Fessonia, propter hostes depellendos diva Pellonia, propter aegros medicus vel Apollo, vel Aesculapius, vel ambo simul quando esset grande periculum? Nec deus Spiniensis, ut spinas ex agris eradicaret; nec dea Rubigo, ut non accederet, rogaretur: una Felicitate praesente et tuente, vel nulla mala exorirentur, vel facillime pellerentur. Postremo quoniam de duabus istis deabus Virtute et Felicitate

dad es el premio de la virtud, no es diosa, sino don de Dios. Y si es diosa, ¿por qué no se dice que también ella otorga la virtud, siendo así que conseguir la virtud es grande felicidad?

CAPITULO XXII

DE LA CIENCIA DEL CULTO DE LOS DIOSES, CIENCIA QUE SE PRECIA VARRÓN DE HABERLA ENSEÑADO A LOS ROMANOS

¿Por qué, pues, Varrón alardea de prestar un gran servicio a sus conciudadanos, enumerando no sólo los dioses que conviene adoren los romanos, sino también diciendo qué pertenece a cada cual? «Así como nada aprovecha—dice—conocer a un médico de nombre y de vida e ignorar que es médico, así es inútil saber que Esculapio es dios, si ignoras que ayuda a la salud y no sabes por qué debes suplicarle». Este pensamiento lo desarrolla con otra semejanza, diciendo: «Que no sólo no puede uno vivir bien, sino que no puede en absoluto vivir, si ignora quién es el carpintero, quién el panadero, quién el albañil, a quién puede pedir lo necesario, a quién puede tomar por ayuda, a quién por guía, a quién por maestro, asegurando que de este modo nadie duda que es útil el conocimiento de los dioses, si se sabe qué fuerza, qué facultad y qué poder tiene cada dios sobre una cosa». «Por este medio podemos saber—prosigue—a qué dios debemos advocar e invocar y por qué, y no haremos, como acostumbran los bufones, pedir agua a Libero

tractamus, si felicitas virtutis est praemium, non dea, sed Dei donum est: si autem dea est, cur non dicatur et virtutem ipsam conferre; quandoquidem etiam virtutem consequi felicitas magna est?

CAPUT XXII

DE SCIENTIA COLENDORUM DEORUM, QUAM A SE VARRO GLORIATUR COLLATAM ESSE ROMANIS

Quid ergo est, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat? Quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare: ita dicit nihil prodesse scire, deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudini opitulari, atque ita ignores cur ei debeas supplicare. Hoc etiam alia similitudine affirmat, dicens, non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis pistor, quis tector, a quo quid utensile petere possit: quem adiutorem assumere, quem ducem, quem doctorem: eo modo nulli dubium esse asserens, ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. «Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus: ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Li-

y vino a las Linfas». Grande utilidad, es cierto. ¿Quién no le diera las gracias, si lo dijera conforme a la verdad, esto es, si enseñara a los hombres a adorar al Dios uno y verdadero, del que proceden todos los bienes?

CAPITULO XXIII

LOS ROMANOS, VENERADORES DE MUCHOS DIOSES, PERMANECIERON MUCHO TIEMPO SIN RENDIR HONORES DIVINOS A LA FELICIDAD, ÚNICA QUE BASTA PARA TODOS

1. Pero, volviendo a la cuestión, si sus libros y lo tocante a la religión es verdadero, y la Felicidad es diosa, ¿por qué no se constituyó para el culto a esta sola, que puede darlo todo y hacer al hombre feliz lo más brevemente posible? ¿Quién desea algo por otra cosa que por hacerse feliz? ¿Por qué, en fin, tan tarde, después de tantos príncipes romanos, Lúculo edificó un templo a tan excelente diosa? ¿Por qué el propio Rómulo, deseoso de fundar una ciudad dichosa, no construyó a ésta un templo antes que a cualquier otro? No suplicó por otra causa a los demás dioses, cuando nada le faltara con la presencia de ésta. Ni él fuera hecho primeramente rey, ni, como creen, dios después, de no tener a esta diosa propicia. ¿Para qué dió por dioses a los romanos a Jano, a Júpiter, a Marte, a Pico, a Fauno, a Tiberino, a Hércules y a algunos otros? ¿Para qué añadió Tito Tacio a Saturno, a Opis, al Sol, a la Luna, a Vulcano, a la Luz y a cualesquiera otros agregados, entre los cuales se contaba la diosa Cloacina, con omisión de la Felicidad? ¿Para

---

bero aquam, a Lymphis vinum». Magna sane utilitas. Quis non huic gratias ageret, si vera monstraret; et si unum verum Deum, a quo essent omnia bona, hominibus colendum doceret?

CAPUT XXIII

DE FELICITATE, QUAM ROMANI, MULTORUM VENERATORES DEORUM, DIU NON COLUERUNT HONORE DIVINO, CUM PRO OMNIBUS SOLA SUFFICERET

1. Sed unde nunc agitur, si libri et sacra eorum vera sunt, et Felicitas dea est, cur non ipsa una quae coleretur constituta est, quae posset universa conferre, et compendio facere felicem? Quis enim optat aliquid propter aliud quam ut felix fiat? Cur denique tam sero huic tantae deae post tot Romanos principes Lucullus aedem constituit? Cur ipse Romulus felicem cupiens condere civitatem, non huic templum potissimum struxit? Nec propter aliquid diis caeteris supplicavit, quando nihil deesset, si haec adesset. Nam et ipse nec prius rex, nec, ut putant, postea deus fieret, si hanc deam propitiam non haberet. Utquid ergo constituit Romanis deos, Ianum, Iovem, Martem, Picum, Faunum, Tiberinum, Herculem, et si quos alios? utquid Titus Tatius addidit Saturnum, Opem, Solem, Lunam, Vulcanum, Lucem, et quoscumque alios addidit, inter quos etiam deam Cloa-

qué agregó Numa tantos dioses y tantas diosas sin ésa? ¿O es que no pudo descubrir su presencia entre la multitud? Cierto que, si el rey Hostilio hubiera conocido y adorado a esta diosa, no introdujera a los dioses Pavor y Palor. En presencia de la Felicidad, todo pavor y temblor se alejara, no aplacado, sino que huyera desterrado.

2. Además, ¿qué significa que el Imperio romano alcanzaba ya amplias dimensiones, cuando nadie aún adoraba a la Felicidad? ¿Acaso fué por esto el Imperio más vasto que feliz? Porque ¿cómo habría felicidad verdadera donde no había verdadera piedad? La piedad es el culto sincero al verdadero Dios, no el culto a tantos dioses falsos cuantos son los demonios. Pero, aun después de admitida la Felicidad en el número de los dioses, siguió la grande infelicidad de las guerras civiles. ¿Acaso se indignó la Felicidad porque la invitaron tan tarde, y no para honor, sino para afrentarla, adorando con ella a Príapo, y a Cloacina, y a Pavor, y a Palor, y a Fiebre, y demás, no divinidades, a las cuales cumplía adorar, sino bellaquerías de los adoradores?

3. Por fin, si pareció que debía asociarse al culto de tan indigna turba a diosa tan excelente, ¿por qué no se le rendía, por lo menos, un culto distinguido? ¿Quién tolerará que ni entre los dioses Consentes, que dicen formaban el consejo de Júpiter, ni entre los dioses llamados Selectos, se colocara a la Felicidad? Hágasele un templo que sobresalga por la sublimidad del lugar y por la majestad de la obra. ¿Por qué no mejor que el mismo de Júpiter? Porque ¿quién dió el reino a Júpiter sino la Felicidad, si es que reinando fué feliz y es mejor la

---

cinam, Felicitate neglecta? utquid Numa tot deos et tot deas sine ista? an eam forte in tanta turba videre non potuit? Hostilius certe rex deos et ipse novos Pavorem atque Pallorem propitiandos non introduceret, si deam istam nosset aut coleret. Praesente quippe Felicitate omnis pavor et pallor, non propitiatus abscederet, sed pulsus aufugeret.

2. Deinde quid est hoc, quod iam Romanum imperium longe lateque crescebat, et adhuc nemo Felicitatem colebat? An ideo grandius imperium, quam felicius fuit? Nam quomodo ibi esset vera felicitas, ubi vera non erat pietas? Pietas enim est verax veri Dei cultus, non cultus falsorum tot deorum, quot daemoniorum. Sed et postea iam deorum numerum Felicitate suscepta, magna bellorum civilium infelicitas subsecuta est. An forte iuste est indignata Felicitas, quod et tam sero, et non ad honorem, sed ad contumeliam potius invitata est, ut cum ea coleretur Priapus, et Cloacina, et Pavor, et Pallor, et Febris, et caetera non numina colendorum, sed crimina colentium?

3. Ad extremum, si cum turba indignissima tanta dea colenda visa est, cur non vel illustrius caeteris colebatur? Quis enim ferat, quod neque inter deos Consentes quos dicunt in consilium Iovis adhiberi, nec inter deos quos Selectos vocant, Felicitas constituta est? Templum aliquod ei fieret, quod et loci sublimitate et operis dignitate praeemineret. Cur enim non aliquid melius, quam ipsi Iovi? Nam quae etiam Iovi regnum nisi Felicitas dedit? si tamen cum regnaret, felix fuit. Et potior est felicitas

felicidad que el reino? Nadie duda que fácilmente se topa con un hombre que tema ser hecho rey, pero que no se encuentra ninguno que no quiera ser feliz [48]. Si creen que pueden ser consultados los dioses por augurios o de otro modo cualquiera, y fueran consultados sobre este punto: si querían ceder el puesto a la Felicidad, dado caso que no hubiera ya lugar para templos o altares donde construir un templo mayor y más elevado a la Felicidad, cediera aun el mismo Júpiter para que la Felicidad obtuviera la cumbre misma del collado Capitolino. Nadie opusiera resistencia a la Felicidad, de no ser, cosa imposible de suceder, el que quiera ser infeliz. En modo alguno, si se le consultare, hiciera Júpiter lo que aquellos tres dioses, que rotundamente se negaron a ceder su lugar a su anciano y a su rey. Porque, como dicen sus escritos, queriendo el rey Tarquinio edificar el Capitolio, y viendo que el lugar que a él le parecía más digno y apto estaba ocupado por otros dioses, y no atreviéndose a obrar contra el arbitrio de ellos, creyendo que ellos habían de ceder a tan grande dios y a su príncipe, porque había muchos allí donde estaba constituído el Capitolio, inquirió, por augurio, si querían ceder el lugar a Júpiter. Todos accedieron a la propuesta, menos los mencionados Marte, Término y Juventas. Y por eso se construyó el Capitolio de forma tal que estuvieran también dentro estas tres tan obscuras representaciones, que apenas los hombres más sabios las descubrían. En manera alguna despreciara Júpiter a la Felicidad, como él fué despreciado por Marte, Término y Juventas. Pero aun éstos, que no cedieron a Júpiter, sin duda cedieran a la Felicidad, que les había dado por rey a Júpiter. Y si no cedieran, no lo hicie-

regno. Nemo enim dubitat, facile inveniri hominem qui timeat se fieri regem: nullus autem invenitur qui se nolit esse felicem. Ipsi ergo dii, si per auguria vel quolibet modo eos posse consuli putant, de hac re consulerentur, utrum vellent Felicitati loco cedere: si forte aliorum aedibus vel altaribus iam fuisset locus occupatus, ubi aedes maior atque sublimior Felicitati construeretur, etiam ipse Iupiter cederet, ut ipsum verticem collis Capitolini Felicitas potius obtineret. Non enim quispiam resisteret Felicitati, nisi, quod fieri non potest, qui esse vellet infelix. Nullo modo omnino si consuleretur, faceret Iupiter, quod ei fecerunt tres dii, Mars, Terminus, et Iuventas, qui maiori et regi suo nullo modo cedere loco voluerunt. Nam sicut habent eorum litterae, cum rex Tarquinius Capitolium fabricare vellet, eumque locum qui ei dignior aptiorque videbatur, a diis aliis cerneret praeoccupatum, non audens aliquid contra eorum facere arbitrium, et credens eos tanto numini suoque principi voluntate cessuros: quia multi erant illic ubi Capitolium constitutum est, per augurium quaesivit, utrum concedere locum vellent Iovi: atque ipsi inde cedere omnes voluerunt, praeter illos quos commemoravi, Martem, Terminum, Iuventatem: atque ideo Capitolium ita constructum est, ut etiam isti tres intus essent tam obscuris signis, ut hoc vix homines doctissimi scirent. Nullo modo igitur Felicitatem Iupiter ipse contemneret, sicut a Termino, Marte, Iuventate contemptus est. Sed ipsi etiam qui non cesserant Iovi, profecto cederent Felicitati, quae illis regem fecerat Iovem. Aut si non cederent,

ran por despreciarla, sino porque preferían ser desconocidos en casa de la Felicidad a brillar sin ella en sus propios lugares.

4. Constituída así la diosa Felicidad en un lugar tan capaz y tan eminente, aprendieran dónde habían de pedir el auxilio para todo buen voto. Y así, por inspiración de ella, abandonarían esta multitud superflua de dioses, tributarían culto a sola la Felicidad, a ella sola elevarían sus ruegos y frecuentarían únicamente su templo los ciudadanos que quisieran ser felices, entre los que no habría nadie que no quisiera, y de este modo demandarían de ella lo que pedían a todos. ¿Quién que quiera recibir algo de un dios no quiere la felicidad o lo que estima pertinente a la felicidad? Por tanto, si la felicidad tiene en su poder estar con quien quiera, y lo tiene si es diosa, ¡cuán grande necesidad es pedir a otro dios la felicidad, que puedes obtener de ella misma! Debieron, pues, honrar a esta diosa sobre los demás dioses, aun con la majestad del lugar.

Según se lee en ellos, los antiguos romanos rindieron más culto a un tal Sumano [49], a quien atribuían los rayos nocturnos, que a Júpiter, a quien pertenecían los rayos diurnos. Pero, después que se construyó a Júpiter un soberbio y sublime templo, confluyó a él por la magnificencia del edificio la multitud en tal escala, que apenas se encuentra quien recuerde haber leído el nombre de Sumano, que ya no puede oír. Y si la felicidad no es diosa, porque, y ésta es la verdad, es don de Dios, búsquese aquel Dios que puede darla y abandónese este dañino tropel de falsos dioses, adorado por la vana grey de los hombres insensatos, que hacen dioses a los dones de Dios y que con obstinada y soberbia voluntad ofenden al

non id contemptu eius facerent, sed quod in domo Felicitatis obscuri esse mallent, quam sine illa in locis propriis eminere.

4. Ita dea Felicitate in loco amplissimo et celsissimo constituta, discerent cives unde omnis boni voti petendum esset auxilium. Ac sic ipsa suadente natura, aliorum deorum superflua multitudine derelicta, coleretur una Felicitas, uni supplicaretur, unius templum frequentaretur a civibus qui felices esse vellent, quorum esset nemo qui nollet: atque ita ipsa a se ipsa peteretur, quae ab omnibus petebatur. Quis enim aliquid ab aliquo deo, nisi felicitatem, velit accipere, vel quod ad felicitatem existimat pertinere? Proinde si felicitas habet in potestate cum quo homine sit (habet autem, si dea est), quae tandem stultitia est, ab aliquo eam deo petere, quam possis a se ipsa impetrare? Hanc ergo deam super deos caeteros honorare etiam loci dignitate debuerunt. Sicut enim apud ipsos legitur, Romani veteres nescio quem Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant, coluerunt magis quam Iovem, ad quem diurna fulmina pertinerent. Sed postquam Iovi templum insigne ac sublime constructum est, propter aedis dignitatem sic ad eum multitudo confluxit, ut vix inveniatur qui Summani nomen, quod audire iam non potest, se saltem legisse meminerit. Si autem felicitas dea non est, quoniam, quod verum est, munus est Dei: ille Deus quaeratur, qui eam dare possit, et deorum falsorum multitudo noxia relinquatur, quam stultorum hominum multitudo vana sectatur, dona Dei deos sibi faciens, et ipsum, cuius ea dona sunt, obsti-

mismo cuyos son esos dones. De este modo no puede carecer de infelicidad el que adora a la felicidad como a diosa y abandona a Dios, dador de la felicidad, como no puede carecer de hambre el que lame un pan pintado y no lo pide al hombre que realmente lo tiene [50].

CAPITULO XXIV

Por qué razón defienden los paganos el adorar como dioses a los dones de Dios

Pláceme ponderar sus razones. Dicen: ¿Es creíble que nuestros mayores fueran tan necios que no supieran que éstos eran dones divinos, no dioses? Pero, como sabían que tales cosas no se concedían a nadie sino por mano de algún dios, y no daban con los nombres de estos dioses, imponían a los dioses los nombres de las cosas que sentían les daban ellos. Así inventaron algunos vocablos como Belona, tomado de *bello* y no *bellum;* como Cunina, de *cunis,* y no *cuna;* como Pomona, de *pomis,* y no *pomum;* como Segecia, de *segetibus,* y no *segetem;* como de *bubus,* Bubona, y no *bobem* [51]. O también, sin violentar para nada el vocablo, con el nombre de las cosas mismas; así, Pecunia se llamó a la diosa de la pecunia; pero no consideraron a la pecunia absolutamente como diosa; así Virtud, a la que da virtud; Honor, al que da el honor; Concordia, a la que da la concordia; Victoria, a la

---

natione superbae voluntatis offendens. Sic enim carere non potest infelicitate, qui tamquam deam felicitatem colit, et Deum datorem felicitatis relinquit: sicut carere non potest fame, qui panem pictum lingit, et ab homine qui verum habet, non petit.

CAPUT XXIV

Qua ratione defendant Pagani, quod inter deos colant ipsa dona divina

Libet autem eorum considerare rationes. Usque adeone, inquiunt, maiores nostros insipientes fuisse credendum est, ut haec nescirent munera divina esse, non deos? Sed quoniam sciebant nemini talia nisi aliquo deo largiente concedi, quorum deorum nomina non inveniebant, earum rerum nominibus appellabant deos, quas ab eis sentiebant dari, aliqua vocabula inde flectentes, sicut a bello Bellonam nuncupaverunt, non bellum: sicut a cunis Cuninam, non cunam; sicut a segetibus Segetiam, non segetem; sicut a pomis Pomonam, non pomum; sicut a bubus Bubonam, non bovem: aut certe nulla vocabuli declinatione, sicut res ipsae nominantur, ut Pecunia dicta est dea, quae dat pecuniam, non omnino pecunia dea ipsa putata est: ita Virtus, quae dat virtutem; Honor, qui honorem; Concordia,

que da la victoria. De igual modo dicen cuando se llama diosa a la Felicidad: no se atiende a lo que da, sino al numen que da la felicidad.

CAPITULO XXV

Del solo Dios a quien se debe culto, el cual, aunque se ignore su nombre, con todo, se siente ser dador de la felicidad

Dándonos esta razón, tal vez, con mucha mayor facilidad, intimaremos lo que intentamos a aquellos cuyo corazón no esté demasiado endurecido. Si la humana flaqueza sintió que la felicidad no puede darla sino algún Dios, si este sentimiento animó a los hombres, que adoraban tantos dioses, entre los cuales se contaba su mismo rey, Júpiter, y porque ignoraban el nombre del que daba la felicidad, por eso quisieron llamarle con el nombre de la cosa que creían que él les daba, conclúyese que estaban en el convencimiento de que ni Júpiter mismo, a quien ya adoraban, podía dar la felicidad, sino sólo Aquel que bajo el nombre de Felicidad pensaban que debía adorarse. No dudo yo en confirmar su creencia de que la felicidad la daba un cierto Dios, a quien desconocían. Busquen este Dios, adórenlo y basta. Rechacen esta tumultuosa tropa de demonios; no baste este Dios a quien no basta su don. No le baste, digo, el Dios dador de la felicidad, para adorarle, a

---

quae concordiam; Victoria, quae dat victoriam. Ita, inquiunt, cum Felicitas dea dicitur, non ipsa quae datur, sed numen illud attenditur a quo felicitas datur.

CAPUT XXV

De uno tantum colendo Deo, qui, licet nomine ignoretur, tamen felicitatis dator esse sentitur

Ista nobis reddita ratione, multo facilius eis, quorum cor non nimis obduruit, persuadebimus fortasse quod volumus. Si enim iam humana infirmitas sensit, nonnisi ab aliquo Deo dari posse felicitatem: et hoc senserunt homines qui tam multos colebant deos, in quibus et ipsum eorum regem Iovem: quia eius nomen, a quo daretur felicitas, ignorabant, ideo ipsius rei nomine, quam credebant ab illo dari, eum appellare voluerunt: satis ergo indicarunt, nec ab ipso Iove dari posse felicitatem, quem iam colebant; sed utique ab illo quem nomine ipsius felicitatis colendum esse censebant. Confirmo prorsus a quodam Deo, quem nesciebant, eos credidisse dari felicitatem: ipse ergo quaeratur, ipse colatur, et sufficit. Repudietur strepitus innumerabilium daemoniorum: illi non sufficiat hic Deus, cui non sufficit munus eius. Illi, inquam, non sufficiat ad colendum Deus dator felicitatis, cui non sufficit ad accipiendum ipsa feli-

quien no basta la felicidad para recibirla. Empero, a quien le baste (y el hombre no tiene más que desearla para recibirla), sirva al Dios único dador de la felicidad. No es el llamado Júpiter, porque, si le reconocieran dador de la felicidad, ciertamente que no buscaran, con el nombre de Felicidad, otro u otra que la diere ni opinaran que cumple adorar a Júpiter con tamaños ultrajes. A éste se le llama adúltero de mujeres ajenas, y se dice de él que es impúdico, amador y robador del hermoso efebo [52].

CAPITULO XXVI

Los juegos escénicos y la celebración exigida por los dioses a sus adoradores

«Pero fingía esto Homero, dice Tulio, y transfería lo humano a los dioses, mas quisiera que trasladara lo divino a nosotros.» Merecidamente desagrada a hombre tan sensato el poeta inventor de crímenes divinos. ¿Por qué los más sabios en sus escritos colocan entre las cosas divinas los juegos escénicos, en los que se relatan, se cantan, se representan y se exhiben estas ruindades en honor de los dioses? Aquí elevará su voz Cicerón, no contra las ficciones de los poetas, sino contra las costumbres de los antepasados. ¿Por ventura no exclamarán también ellos: Qué hicimos nosotros? Los dioses nos instaron a que hiciéramos esto en su honor, nos lo ordenaron con crueldad y nos pronosticaron calamidades sin cuento de no hacerlo; mas, porque nos descuidamos, nos vengaron severísimamente; y porque luego se llevó a efecto lo omitido, se mostraron aplacados. Entre sus virtudes y hechos maravillosos se menciona lo siguiente: Se dijo en sueños a Tito Latinio, rústico padre de familias, romano, que anunciara en el senado la instauración de los juegos escénicos, porque, el primer día, un criminal había sido conducido al suplicio en presencia del pueblo. ¡Triste mandato que desplació a los dioses, ávidos de la hilaridad de los juegos! Al día siguiente, no atreviéndose a hacer lo mandado, se lo tornaron a mandar la segunda noche con más severidad. Y perdió un hijo porque no lo hizo. La tercera noche se dijo al hombre que le amagaba una pena mayor si no lo hacía. Con todo, por su timidez, cayó en una enfermedad horrible y peligrosa. Y entonces, aconsejado por sus amigos, condujo el asunto al magistrado y fué llevado en litera al senado. Expuesto el sueño y recibida al instante la salud, retornó sano por sus propios pies. El senado, estupefacto de tan grande milagro, mandó que se renovaran los juegos con un presupuesto cuadruplicado de dinero. ¿Quién que esté en sus quince no advierte que los hombres sujetos a los malignos demonios, de cuya dominación no los libra sino la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor, se vieron forzados a exhibir a tales dioses esto que, ponderado juiciosamente, puede ser considerado como torpeza? Es cierto que las bellaquerías poéticas sobre los dioses menudeaban en aquellos juegos por mandato del senado. En aquellos juegos, los más torpes histriones cantaban, representaban y deleitaban a Júpiter, corruptor de la pudicicia. Si era ficción, él se enojara; y si se deleitaba en sus bellaquerías, aun fingidas, ¿cómo se le tributaría culto si no sirviera al demonio? ¿Es posible que

---

citas. Cui autem sufficit (non enim habet homo quid amplius optare debeat), serviat uni Deo datori felicitatis. Non est ipse quem nominant Iovem. Nam si eum datorem felicitatis agnoscerent, non utique alium, vel aliam, a qua daretur felicitas, nomine ipsius Felicitatis inquirerent; neque ipsum Iovem cum tantis iniuriis colendum putarent. Iste alienarum dicitur adulter uxorum, iste pueri pulchri impudicus amator et raptor.

CAPUT XXVI

De ludis scenicis, quos sibi dii celebrari a suis cultoribus exegerunt

Sed «fingebat haec Homerus», ait Tullius, «et humana ad deos transferebat: divina mallem ad nos». Merito displicuit viro gravi divinorum criminum poeta confictor. Cur ergo ludi scenici, ubi haec dictitantur, cantitantur, actitantur, deorum honoribus exhibentur, inter res divinas a doctissimis conscribuntur? Hic exclamet Cicero, non contra figmenta poetarum, sed contra instituta maiorum. Annon exclamarent et illi, Quid nos fecimus? Ipsi dii ista suis honoribus exhibenda flagitaverunt, atrociter imperarunt, cladem nisi fieret praenuntiarunt; quia neglectum est aliquid, severissime vindicarunt; quia id quod neglectum fuerat factum est, placatos se esse monstrarunt. Inter eorum commemoratur virtutes et miranda facta quod dicam. Tito Latinio, rustico Romano patrifamilias, dictum est in somnis, in senatum nuntiaret, ut ludi Romani instaurarentur, quod primo eorum die in quodam scelerato, qui populo spectante ad supplicium duci iussus est, numinibus videlicet ex ludis hilaritatem quaerentibus, triste displicuisset imperium. Cum ergo ille, qui somnio commonitus erat, postero die iussa facere non ausus esset, secunda nocte hoc idem rursus severius imperatum est: amisit filium, quia non fecit. Tertia nocte dictum est homini, quod maior ei poena, si non faceret, immineret. Cum etiam sic non auderet, in morbum incidit acrem et horribilem. Tum vero ex amicorum sententia ad magistratus rem detulit, atque in lectica allatus est in senatum: expositoque somnio, recepta continuo valetudine, pedibus suis sanus abscessit. Tanto stupefactus miraculo senatus quadruplicata pecunia ludos censuit instaurari. Quis non videat, qui sanum sapit, subditos homines malignis daemonibus, a quorum dominatione non liberat nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, vi compulsos esse exhibere talibus diis, quae recto consilio poterant turpia iudicari? In illis certe ludis poetica numinum crimina frequentantur, qui ludi cogentibus numinibus iussu senatus instaurabantur. In illis ludis corruptorem pudicitiae Iovem turpissimi histriones cantabant, agebant, placebant. Si illud fingebatur, ille irasceretur: si autem suis criminibus etiam fictis delectabatur, quando coleretur, nisi diabolo serviretur? Itane iste Romanum con-

fundara, dilatara y mantuviera el Imperio romano éste, más vil que cualquier romano, a quien desplacían tales ruindades? ¿Daría la felicidad éste, que tan infelizmente era adorado, y si no se le adoraba así, se airaba más infelizmente aún?

CAPITULO XXVII

TRES GÉNEROS DE DIOSES OBJETO DE LAS DISPUTAS DEL PONTÍFICE ESCÉVOLA

Cuéntase en los libros que el doctísimo pontífice Escévola discutió sobre tres géneros tradicionales de Dios: uno, de los poetas; otro, de los filósofos, y el tercero, de los príncipes de la ciudad. El primer género dice que es nugatorio, porque se fingen en él muchas cosas indignas de los dioses; el segundo, que no conviene a las ciudades, porque contiene algunas superfluidades y cosas cuyo conocimiento perjudicaría a los pueblos. Sobre las superfluidades no se presenta gran problema, pues suelen decir los jurisperitos: «Lo superfluo no daña». Y ¿qué cosas son esas que, proferidas, dañan a la multitud? Estas, dice: que no son dioses Hércules, Esculapio, Cástor y Pólux, porque enseñan los sabios que fueron hombres y que corrieron el riesgo de la condición humana. ¿Qué es lo otro? Que no tengan las ciudades verdaderas estatuas de los que son dioses y que el verdadero Dios no tiene ni sexo, ni edad, ni miembros definidos de cuerpo. Esto no quiere el pontífice que lo sepan los pueblos, porque no cree que sea falso. Estima, pues, conveniente que las ciudades se engañen en lo tocante a religión.

---

deret, dilataret, conservaret imperium, quovis Romano, cui displicebant talia, homine abiectior? iste daret felicitatem, qui tam infeliciter colebatur; et nisi ita coleretur, infelicius irascebatur?

CAPUT XXVII

DE TRIBUS GENERIBUS DEORUM, DE QUIBUS SCAEVOLA PONTIFEX DISPUTAVIT

Relatum est in litteras, doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse. De supervacuis non magna causa est: solet enim et a iurisperitis dici, Superflua non nocent. Quae sunt autem illa quae prolata in multitudinem nocent? Haec, inquit, non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem: proditur enim a doctis, quod homines fuerint, et humana conditione defecerint. Quid aliud? Quod eorum qui sint dii non habeant civitates vera simulacra; quod verus Deus nec sexum habeat, nec aetatem, nec definita corporis membra. Haec pontifex nosse populos non vult: nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat, falli in religione civitates. Quod

Varrón mismo no duda en afirmar lo propio en los libros *Sobre las cosas divinas*. ¡Bonita religión! Acude a ella el enfermo para verse libre y busca una verdad que le libere, y creen conveniente que se engañe. Cierto que no se silencia en los mismos escritos por qué Escévola rechaza el género poético de los dioses, a saber, porque deforman los dioses hasta el punto de que no son ni comparables con los hombres buenos, puesto que halla a uno ladrón, a otro adúltero. Asimismo, a este tenor, los hacen decir y obrar contra su naturaleza torpe y neciamente. Tres dioses, dicen, contendieron entre sí sobre quién llevaría el premio de belleza, y dos de ellos, vencidos por Venus, destruyeron a Troya. Convierten a Júpiter en buey o en cisne para dormir con alguna; casan las diosas con los hombres, y Saturno devora los hijos. En una palabra, no puede fingirse nada admirable y vicioso que no tenga allí cabida y sea muy ajeno a la naturaleza de los dioses.

¡Oh Escévola, pontífice máximo, quita los juegos si puedes! Da orden a los pueblos de que no ofrenden tales honores a dioses inmortales en los lugares en que gusten de admirar bellaquerías de los dioses y en los que les plazca imitar cuanto les fuere posible. Vosotros, vosotros, pontífices, importasteis esto. Rogad a esos dioses, movidos por los cuales lo ordenasteis, que no manden exhibir en su honor tales ruindades. Y si éstas son malas y, por tanto, en modo alguno creíbles en la majestad de los dioses, mayor es el baldón de los dioses, de quienes impunemente se fingen. Pero no te escuchan, son demonios, enseñan maldades, gózanse en las torpezas, no sólo no achacan esto a injuria, si de ellos se finge, sino que les es imposible sufrirla si no se representan en sus

---

dicere etiam in libris Rerum divinarum ipse Varro non dubitat. Praeclara religio, quo confugiat liberandus infirmus, et cum veritatem qua liberetur inquirat, credatur ei expedire quod fallitur. Poeticum sane deorum genus cur Scaevola respuat, eisdem litteris non tacetur: quia sic videlicet deos deformant, ut nec bonis hominibus comparentur, cum alium faciunt furari, alium adulterare; sic item aliquid aliter, turpiter, atque inepte dicere ac facere; tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, victas duas a Venere Troiam evertisse; Iovem ipsum converti in bovem aut cycnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere, Saturnum liberos devorare: nihil denique posse confingi miraculorum atque vitiorum, quod non ibi reperiatur, atque ab deorum natura longe absit. O Scaevola pontifex maxime, ludos tolle, si potes: praecipe populis, ne tales honores diis immortalibus deferant, ubi crimina deorum libeat mirari, et quae fieri possunt placeat imitari. Si autem tibi responderit populus, Vos nobis importastis ista, pontifices: deos ipsos roga, quibus instigantibus ista iussistis, ne talia sibi iubeant exhiberi. Quae si mala sunt, et propterea nullo modo de deorum maiestate credenda, maior est deorum iniuria, de quibus impune finguntur. Sed non te audiunt, daemones sunt, prava docent, turpibus gaudent: non solum non deputant iniuriam, si de illis ista fingantur; sed eam potius iniuriam ferre non possunt, si per eorum solemnia non agantur. Iam vero si adversus eos Iovem interpelles, maxime

festividades. Así, pues, si enviscas contra éstos a Júpiter precisamente porque se actúan en las tablas sus muchas bellaquerías, ¿por ventura, aun cuando llaméis Júpiter al Dios que rige y administra todo este mundo, por el mero hecho de juzgarle digno de culto con éstos y de confesar que es su rey, no le irrogáis la mayor de las injurias?

CAPITULO XXVIII

¿Tuvo alguna influencia el culto de los dioses en la consecución y dilatación del Imperio romano?

De ningún modo semejantes dioses, que se aplacan, o por mejor decir, se incriminan con honores tales, que es mayor culpa el holgarse de los falsos que el decir sus verdades, pudieran engrandecer y conservar el Imperio romano. Si pudieran esto, antes harían partícipes a los griegos de don tan soberano, porque les rindieron culto más honorable y dignamente en estas cosas divinas, esto es, en los juegos escénicos, cuando no se substrajeron de las dentelladas de los poetas, que parecían desgarrar a los dioses, dándoles licencia para maltratar a los hombres que quisieran, y no tuvieron por torpes a los histriones, antes les consideraban dignos de eximios honores. De igual modo que los romanos pudieron tener la moneda de oro sin tributar culto al dios Aurino, de ese mismo pudieron tener la de plata y la de cobre sin adorar a Argentino ni a su padre Esculano. Y así todo lo demás, que cansa el destejerlo.

---

ob eam causam, quia eius plura crimina ludis scenicis actitantur; nonne etiamsi Deum Iovem nuncupatis, a quo regitur totus atque administratur hic mundus, eo illi fit a vobis maxima iniuria, quod eum cum istis colendum putatis, eorumque regem esse perhibetis?

CAPUT XXVIII

An ad obtinendum dilatandumque regnum profuerit Romanis cultus deorum

Nullo igitur modo dii tales, qui talibus placantur, vel potius accusantur honoribus, ut maius sit crimen quod eis falsis oblectantur, quam si de illis vera dicerentur, Romanum imperium augere et conservare potuissent. Hoc enim si possent, Graecis potius donum tam grande conferrent, qui eos in huiuscemodi rebus divinis, hoc est ludis scenicis, honorabilius digniusque coluerunt, quando et a morsibus poetarum, quibus deos dilacerari videbant, se non subtraxerunt, dando eis licentiam male tractandi homines quos liberet, et ipsos scenicos non turpes iudicaverunt, sed dignos etiam praeclaris honoribus habuerunt. Sicut autem potuerunt auream pecuniam habere Romani, quamvis deum Aurinum non colerent: sic et argenteam habere potuerunt, et aeream, si nec Argentinum, nec eius patrem colerent Aesculanum: et sic omnia, quae retexere piget. Sic ergo et

Así, pues, contra la voluntad del Dios verdadero, en manera alguna les fué posible poseer el reino. Y si ignoraran y desdeñaran esa turba de dioses falsos y conocieran al Unico y le adoraran con fe sincera y con buenas costumbres, gozaran aquí de un reino tanto mejor, cuanto mayor fuera, y después de éste conquistaran el reino eterno, bien lo tuvieran en esta vida, bien no lo tuvieran.

CAPITULO XXIX

Falsedad del augurio que pareció ser índice de la fortaleza y estabilidad del Imperio romano

¿Qué significa aquel dicho, bellísimo augurio por cierto, del que poco ha hice mención, a saber, que Marte y Término y Juventas no quisieran ceder su lugar a Júpiter, rey de los dioses?

De esta suerte, dicen, se significó que la gente marcial esto es, la romana, a nadie había de ceder el lugar que ocupaba, y que nadie cambiaría los términos romanos por respeto al dios Término, y que la juventud romana no se había de ceder a nadie por honor a la diosa Juventas. Vean en qué concepto tenían a este rey de los dioses y dador de su reino, pues que le ponían en pro del adversario esos agüeros, a quien no ceder era decoroso. Si estas cosas son verdaderas, no tienen en absoluto por qué temer. No hubieran de confesar que los dioses que no quisieron ceder a Júpiter, cedieron a Cristo, porque, salvos los confines del Imperio, pudieron ceder a Cristo tanto

---

regnum invito quidem Deo vero nullo modo habere possent; diis vero istis falsis et multis ignoratis sive contemptis, atque illo uno cognito et fide sincera ac moribus culto, et melius hic regnum haberent, quantumcumque haberent, et post haec acciperent sempiternum, sive hic haberent, sive non haberent.

CAPUT XXIX

De falsitate auspicii, quo Romani regni fortitudo et stabilitas visa est indicari

Nam illud quale est quod pulcherrimum auspicium fuisse dixerunt, quod paulo ante commemoravi, Martem et Terminum et Iuventatem nec Iovi regi deorum loco cedere voluisse? Sic enim, inquiunt, significatum est, Martiam gentem, id est Romanam, nemini locum quem teneret daturam; *Romanos quoque terminos propter deum Terminum neminem commoturum*; iuventutem etiam Romanam propter deam Iuventatem nemini esse cessuram. Videant ergo quomodo habeant istum regem deorum suorum et datorem regni sui, ut eum auspicia ista pro adversario ponerent, cui non cedere pulchrum esset. Quanquam haec si vera sunt, non habent omnino quid timeant. Non enim confessuri sunt quod dii cesserint Christo,

sus moradas como el corazón de los creyentes. Pero antes de que Cristo viniera en carne, antes, en fin, de que escribieran estos datos que extractamos de sus libros, y después de hecho aquel auspicio en el reino de Tarquinio, el Imperio romano se vió algunas veces en la precisión de disolverse, esto es, de darse a la fuga. Esto probó ser falso el agüero de que Juventas no cediera a Júpiter, y de que la gente de Marte, venciendo e irrumpiendo los galos, era quebrantada en la propia ciudad, y los términos del Imperio, pasando muchas ciudades al bando de Aníbal, se vieron angustiosamente estrechados. Así se esfumó la pulcritud de los augurios y quedó contra Júpiter la testarudez, no de los dioses, sino de los demonios. Una cosa es no haber cedido y otra es haber vuelto a donde habías cedido.

Aunque también más tarde, en las regiones orientales, los límites del Imperio romano sufrieron una modificación por voluntad de Adriano. El concedió al imperio de los persas tres nobles provincias, Armenia, Mesopotamia y Asiria. Esto parece probar que el dios Término, defensor, según ellos, de los límites romanos, y que por aquel admirabilísimo augurio no había cedido su lugar a Júpiter, temió más a Adriano, rey de los hombres, que a Júpiter, rey de los dioses. Más tarde, recobradas de nuevo las susodichas provincias, casi en nuestros días, retrocedió el término. Esto sucedió cuando Juliano, dado a los oráculos de aquellos dioses, con descomedida osadía manda prender fuego a las naves que llevaban los víveres, y el ejército, privado de ellos y herido luego de muerte por el enemigo, se vió reducido a tal escasez, que nadie escapara de allí a las acometidas que los enemigos hacían al soldado, des-

qui Iovi cedere noluerunt. Salvis quippe imperii finibus Christo cedere potuerunt, et de sedibus locorum et maxime de corde credentium. Sed antequam Christus veniret in carne, antequam denique ista scriberentur, quae de libris eorum proferimus; sed tamen posteaquam factum est sub rege Tarquinio illud auspicium, aliquoties Romanus exercitus fusus est, hoc est versus in fugam, falsumque ostendit auspicium, quo Iuventas illa non cesserat Iovi; et gens Martia, superantibus atque irrumpentibus Gallis, in ipsa Urbe contrita est; et termini imperii, deficientibus multis ad Annibalem civitatibus, in angustum fuerant coarctati. Ita evacuata est pulchritudo auspiciorum, remansit contra Iovem contumacia, non deorum, sed daemoniorum. Aliud est enim non cessisse; aliud unde cesseras redisse. Quanquam et postea in Orientalibus partibus Hadriani voluntate mutati sunt termini imperii Romani. Ille namque tres provincias nobiles, Armeniam, Mesopotamiam, Assyriam, Persarum concessit imperio: ut deus ille Terminus, qui Romanos terminos secundum istos tuebatur, et per illud pulcherrimum auspicium loco non cesserat Iovi, plus Hadrianum regem hominum, quam regem deorum timuisse videatur. Receptis quoque alio tempore provinciis memoratis, nostra pene memoria retrorsus Terminus cessit, quando Iulianus, deorum illorum oraculis deditus, immoderato ausu naves iussit incendi, quibus alimonia portabatur: qua exercitus destitutus, mox etiam ipso hostili vulnere exstincto, in tantam est redactus inopiam, ut inde nullus evaderet, undique hostibus incursantibus militem impera-

concertado por la muerte de su general, de no haber fijado allí por convenio de paz los límites del Imperio, límites que aun hoy perduran, no ciertamente con tanta mengua a que se había allanado Adriano, pero sí marcados por medio de un acuerdo. Con vano augurio no cedió el dios Término a Júpiter, y cedió a la voluntad de Adriano, se rindió a la temeridad de Juliano y a la necesidad de Joviano. Advirtieron esto los más inteligentes y graves romanos, pero era poco su valer contra la costumbre de una ciudad que se había obligado a tan demoníacos ritos. Porque también ellos, aunque sentían que eran vanidades, pensaban que debía exhibirse el culto religioso que se debe a Dios, a la naturaleza de las cosas constituídas bajo el régimen y el imperio del único y verdadero Dios; *sirviendo*, como dice el Apóstol, *a la criatura más bien que al Creador, que es bendito para siempre*. Era necesario el auxilio del Dios verdadero, que envía hombres santos y verdaderamente piadosos, que, muriendo por la verdadera religión, hacen desaparecer las falsas de entre los vivientes.

CAPITULO XXX

Qué cosas confiesan sentir de los dioses gentiles sus adoradores

Cicerón, augur, se burla de los augurios y zahiere a los hombres que enderezan los caminos de su vida por las voces de los cuervos y de la corneja. Pero este académico, que sos-

toris morte turbatum, nisi placito pacis illic imperii fines constituerentur, ubi hodieque persistunt; non quidem tanto detrimento, quantum concesserat Hadrianus, sed media tamen compositione defixi. Vano igitur augurio deus Terminus non cessit Iovi, qui cessit Hadriani voluntati, cessit etiam Iuliani temeritati, et Ioviani necessitati. Viderunt haec intelligentiores gravioresque Romani; sed contra consuetudinem civitatis, quae daemoniacis ritibus fuerat obligata, parum valebant: quia et ipsi etiamsi illa vana esse sentiebant, naturae tamen rerum sub unius veri Dei regimine atque imperio constitutae, religiosum cultum, qui Deo debetur, exhibendum putabant: *servientes*, ut ait Apostolus, *creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula* [13]. Huius Dei veri erat auxilium necessarium, a quo mitterentur sancti viri et veraciter pii, qui pro vera religione morerentur, ut falsae a viventibus tollerentur.

CAPUT XXX

Qualia de diis Gentium etiam cultores eorum se sentire fateantur

Cicero augur irridet auguria, et reprehendit homines corvi et corniculae vocibus vitae consilia moderantes [14]. Sed iste Academicus, qui omnia esse contendit incerta, indignus est qui habeat ullam in his rebus auctoritatem.

[13] Rom. 1,25.
[14] *De divinatione* l.2 c.37.

tiene que todas las cosas son inciertas [53], no es digno de autoridad en esta materia. En el libro segundo de la *Naturaleza de los dioses* hace intervenir en la discusión a Q. Lucilio Balbo, e insertando él las supersticiones físicas y filosóficas por la naturaleza misma de las cosas, se indigna contra la institución de los simulacros y contra las opiniones fabulosas, hablando de este modo: «¿Os dais cuenta que, de los descubrimientos buenos y útiles de las cosas físicas, la razón ha sido arrastrada a dioses comendaticios y fingidos? Este hecho produjo falsas opiniones, turbulentos errores y supersticiones casi arcaicas. Y nos son conocidas las figuras de los dioses, sus edades, su vestido y ornato, y, amén de esto, sus sexos, casamientos, parentescos y todo lo demás. Se les reduce a semejarse a la humana imbecilidad. Se les pinta también con perturbaciones anímicas, puesto que sobre nosotros caen los apetitos de los dioses, sus enfermedades e iracundias, ni carecieron (como refieren las fábulas) de guerras y disensiones. Y esto no sólo como cuando en Homero, unos dioses por una parte y otros por otra, defendían dos ejércitos contrarios, sino también cuando libraron sus propias batallas contra los Titanes o gigantes». Se cuentan y se creen estas cosas con necedad suma, y están llenas de vanidad y de estúpida ligereza. En el comedio, he aquí lo que piensan quienes defienden los dioses de los gentiles. A continuación, en diciendo que esto pertenece a la superstición y a la religión, lo que él parece enseñar según los estoicos, dice: «No sólo los filósofos, sino también nuestros mayores, separaron la superstición de la religión, porque a los que elevaban diariamente sus súplicas y sacrificaban

Disputat apud eum Q. Lucilius Balbus in secundo de Deorum Natura libro, et cum ipse superstitiones ex natura rerum velut physicas et philosophicas inserat, indignatur tamen institutioni simulacrorum et opinionibus fabulosis, ita loquens: «Videtisne igitur, ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis, ratio sit tracta ad commentitios et fictos deos? Quae res genuit falsas opiniones, erroresque turbulentos, et superstitiones pene aniles. Et formae enim nobis deorum, et aetates, et vestitus ornatusque noti sunt: genera praeterea, coniugia, cognationes, omniaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae. Nam et perturbatis animis inducuntur: accepimus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias. Nec vero (ut fabulae ferunt) dii bellis praeliisque caruerunt. Nec solum, ut apud Homerum, cum duos exercitus contrarios alii dii ex alia parte defenderent [15], sed etiam ut cum Titanis aut cum Gigantibus sua propria bella gesserunt. Haec et dicuntur et creduntur stultissime, et plena sunt vanitatis summaeque levitatis» [16]. Ecce interim quae confitentur qui defendunt deos Gentium. Deinde cum haec ad superstitionem pertinere dicat, ad religionem vero, quae ipse secundum Stoicos videtur docere: «Non enim philosophi solum», inquit, «verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur», inquit, «et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appel-

[15] *Iliadis* Y v.67 sqq.
[16] C.28.

para que sus hijos sobrevivieran, los llamaron supersticiosos». ¿Quién no comprende que su intento es encomiar la religión en sus mayores, al paso que teme la costumbre de la ciudad, y que su anhelo es poner una línea divisoria entre la religión y la superstición, pero no encuentra posibilidad? Si los antepasados llamaron supersticiosos a los que cotidianamente suplicaban y sacrificaban, ¿son por ventura supersticiosos también los institutores (reprendidos por él) de los diversos simulacros de los dioses, diferenciados únicamente por la edad y por el ropaje, por sus sexos, por sus casamientos y parentescos? Al tachar esto de superstición, sin duda, tacha también de culpa a los antepasados institutores y adoradores de tantos simulacros y se incluye a sí mismo, que, por más que se afana por verse libre de ello valiéndose de la elocuencia, tenía necesidad de venerarlos. Y esto que suena tan elegante en el discurso, no osará decirlo en voz baja en su alocución al pueblo.

Nosotros, los cristianos, demos gracias al Señor Dios nuestro, no al cielo y a la tierra, como se imagina éste, sino al Hacedor del cielo y de la tierra, que dió en tierra con estas supersticiones, zaheridas apenas con balbuceos por Balbo, y las allanó en la libre servidumbre de los suyos por la altísima humildad de Cristo, por la predicación de sus apóstoles, por la fe de los mártires, que viven con la verdad y mueren por la verdad. Y las derrocó no sólo de los corazones religiosos, sino también de los templos supersticiosos.

lati» [17]: quis non intelligat eum conari, dum consuetudinem civitatis timet, religionem laudare maiorum, eamque a superstitione velle seiungere, sed quomodo id possit non invenire? Si enim a maioribus illi sunt appellati superstitiosi, qui totos dies precabantur et immolabant, numquid et illi, qui instituerunt (quod iste reprehendit) deorum simulacra diversa aetate et veste distincta, deorum genera, coniugia, cognationes? Haec utique cum tanquam superstitiosa culpantur, implicat ista culpa maiores talium simulacrorum institutores atque cultores: implicat et ipsum, qui quantolibet eloquio se in libertatem nitatur evolvere, necesse habebat ista venerari; nec quod in hac disputatione disertus insonat, mutire auderet in populi concione. Agamus itaque Christiani Domino Deo nostro gratias, non Caelo et Terrae; sicut iste disputat, sed ei qui fecit caelum et terram; qui has superstitiones, quas iste Balbus velut balbutiens vix reprehendit, per altissimam Christi humilitatem, per Apostolorum praedicationem, per fidem martyrum pro veritate morientium et cum veritate viventium, non solum in cordibus religiosis, verum etiam in aedibus superstitiosis libera suorum servitute subvertit.

[17] Vide LACTANTIUM, 1.4 c.28.

CAPITULO XXXI

Opiniones de Varrón, que, rechazando la creencia popular, aunque no llegara al conocimiento del Dios verdadero, con todo, pensó debía rendirse culto a un solo Dios

1. ¿Qué? El mismo que sentimos haya colocado entre las cosas divinas los juegos escénicos, aunque no por propia iniciativa, cuando exhorta en diversos pasajes al culto de los dioses, ¿no confiesa que no está de acuerdo con su propio criterio lo que refiere de la institución hecha por la ciudad romana? Y lo hace en forma tal, que no vacila en afirmar que, si constituyera una nueva ciudad, consagrara sus dioses y sus nombres con más tino, según la fórmula de su naturaleza. Pero, porque estaba en vigencia esto en el antiguo pueblo, dice que debe conservar la historia de los nombres y sobrenombres recibida de los antepasados, tal como se la han transmitido, y que éste es el fin que persigue al escribir e investigar que el vulgo quiera más rendirles culto que desdeñarlos. Con estas palabras da a entender suficientemente este agudísimo ingenio que no manifiesta todo lo que sólo él despreciaba, sino también lo que, según la opinión del vulgo, sería despreciable si no lo callara. Esto inducirá a creer que son apreciaciones mías. Fuera así de no evidenciar lo contrario otro lugar donde él mismo dice, hablando de las religiones, que hay muchas cosas verdaderas que no sólo es útil que el vulgo no las sepa, sino que también, aunque fueran falsas, conviene que las estime de otro modo.

CAPUT XXXI

De opinionibus Varronis, qui reprobata persuasione populari, licet ad notitiam veri Dei non pervenerit, unum tamen Deum colendum esse censuerit

1. Quid ipse Varro, quem dolemus in rebus divinis ludos scenicos, quamvis non iudicio proprio, posuisse, cum ad deos colendos multis locis velut religiosus hortetur, nonne ita confitetur, non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse commemorat, ut si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitet confiteri? Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere se dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere, quam despicere vulgus velit. Quibus verbis homo acutissimus satis indicat, non se aperire omnia, quae non sibi tantum contemptui essent, sed etiam ipsi vulgo despicienda viderentur, nisi tacerentur. Ego ista coniicere putari debui, nisi evidenter alio loco ipse diceret de religionibus loquens, multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum

Esta es la razón, añade, que movió a los griegos a ocultar tras el silencio y las paredes sus consagraciones [54] y sus misterios. Aquí, es cierto, descubrió todo el consejo de sabihondos que rige las ciudades y los pueblos. Empero, los malignos demonios se deleitan de modos maravillosos y poseen a la vez a engañadores y a engañados, y de su tiranía sólo libra la gracia de Dios por nuestro Señor Jesucristo.

2. Este mismo autor, tan profundo y tan sabio, dice que es de parecer que sólo comprenderán qué es Dios quienes creyeron que es el alma gobernadora del mundo, con movimiento y razón. Por ende, aun cuando no estaba en posesión de la verdad, porque el Dios verdadero no es el alma, sino el Creador y Hacedor del alma, con todo, si pudiera desligarse de los prejuicios de la costumbre, confesara y aconsejara el culto de un Dios único que gobierna el mundo con movimiento y razón. Sólo queda pendiente entre él y nosotros la cuestión de que él decía que Dios es un alma, y no más bien Creador del alma. Dice, además, que los antiguos romanos vivieron más de ciento sesenta años rindiendo culto a los dioses sin simulacro. Y añade: «Si esta usanza perdurase, el culto de los dioses fuera más casto». Aduce, entre otras pruebas de su sentencia, al pueblo judío, y no duda en rematar aquel pasaje afirmando que los primeros que dieron a los pueblos las estatuas de los dioses, quitaron a las ciudades el miedo y aumentaron su error, en la cuerda persuasión de que es más posible y más fácil el desdeñar a los dioses en la estolidez de sus simulacros. Y al no decir *enseñaron error*, sino lo *aumentaron*, quiere, sin duda, dar a entender que también sin los simulacros había error. Por

expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse. Hic certe totum consilium prodidit velut sapientium, per quos civitates et populi regerentur. Hac tamen fallacia miris modis maligni daemones delectantur, qui et deceptores et deceptos pariter possident, a quorum dominatione non liberat nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.

2. Dicit etiam idem auctor acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem. Ac per hoc etsi nondum tenebat quod veritas habet; Deus enim verus, non anima, sed animae quoque est effector et conditor: tamen si contra praeiudicia consuetudinis liber esse posset, unum Deum colendum fateretur atque suaderet, motu ac ratione mundum gubernantem: ut ea cum illo de hac re quaestio remaneret, quod eum diceret esse animam, non potius et animae creatorem. Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. «Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur». Cui sententiae suae testem adhibet inter caetera etiam gentem Iudaeam: nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse, et errorem addidisse; prudenter existimans deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni. Quod vero non ait, Errorem tradiderunt; sed, addiderunt; iam utique fuisse etiam sine simulacris intelligi vult errorem.

lo cual, cuando dice que sólo aquellos que creen a Dios alma gobernadora del mundo, comprenderán qué es, y estima que, sin imágenes, la religión será más pura, ¿quién no ve cuánto se acerca a la verdad? Si pudiera algo contra la arcaicidad de un error tan enraizado, sin duda juzgaría que debía adorarse a un solo Dios por quien cree se gobierna el mundo, y adorarle sin imagen. Y, al hallarse tan cerca, quizá con facilidad cayera en la cuenta de que el alma es mutable y sintiera que el Dios verdadero, creador del alma misma, es una naturaleza inconmutable [55]. Siendo ello así, cualesquiera sean los ludibrios de la pluralidad de Dios escritos por esos hombres, es cierto que se vieron obligados a confesarlos por oculta voluntad de Dios, más que por afán de convencer. Si nosotros citamos algunos testimonios de ellos, los aducimos precisamente para rebatir a los que quieren reparar en la grande y tiránica dominación de los demonios, de la que nos libra el singular sacrificio de tan sagrada sangre derramada y el don del Espíritu concedido.

CAPITULO XXXII

So color de qué interés quisieron los jefes de los gentiles que entre los pueblos a ellos sujetos se mantuvieran las falsas religiones

Nota además que, en lo tocante a las generaciones de los dioses, los pueblos se inclinaron más a los poetas que a los filósofos, y que ésta es la razón de que sus mayores, esto es, los antiguos romanos, admitieran el sexo y las generaciones y los unieran en casamiento. En realidad, esto no parece tener otro móvil que el negocio de los hombres prudentes y sabios en engañar al pueblo en las religiones, y en ellas no sólo rendir culto, sino también imitar a los demonios, cuya máxima apetencia es nuestra seducción. Así como los demonios no pueden poseer sino a aquellos que han engañado con falacia, así también los hombres jefes, no ciertamente justos, sino los semejantes a los demonios, aconsejaban a los pueblos con el nombre de religión verdadera aquello que conocían era vanidad, ligándoles de esta suerte más estrechamente a la sociedad civil y haciéndolos juguetes suyos. ¿Quién, feble e ignorante, esquivará como falaces tanto a los jefes de la ciudad como a los demonios?

CAPITULO XXXIII

La ordenación de la permanencia de los reyes pende de los juicios y del poder del verdadero Dios

Este Dios, autor y dador de la felicidad, porque sólo El es el verdadero Dios, sólo El distribuye los reinos terrenos a los buenos y a los malos. Y esto lo hace no temeraria, ni fortuitamente, ya que es Dios, no fortuna, sino según un orden de cosas y de tiempo, oculto para nosotros y conocidísimo para El. A este orden de tiempo sirve, no sujeto a él, sino que lo rige como señor y como moderador lo dispone [56]. La feli-

---

Quapropter cum solos dicit animadvertisse quid esset Deus, qui eum crederent animam mundum gubernantem, castiusque existimat sine simulacris observari religionem, quis non videat quantum propinquaverit veritati? Si enim aliquid contra vetustatem tanti posset erroris, profecto et unum Deum, a quo mundum crederet gubernari, et sine simulacro colendum esse censeret; atque in tam proximo inventus facile fortasse se de animae mutabilitate commoneretur, ut naturam potius incommutabilem, quae ipsam quoque animam condidisset, Deum verum esse sentiret. Haec cum ita sint, quaecumque tales viri in suis litteris multorum deorum ludibria posuerunt, confiteri ea potius occulta Dei voluntate compulsi sunt, quam persuadere conati. Si qua igitur a nobis inde testimonia proferuntur, ad eos redarguendos proferuntur, qui nolunt advertere de quanta et quam maligna daemonum potestate nos liberet singulare sacrificium tam sancti sanguinis fusi et donum Spiritus impertiti.

CAPUT XXXII

Ob quam speciem utilitatis principes Gentium apud subiectos sibi populos falsas religiones voluerunt permanere

Dicit etiam de generationibus deorum magis ad poetas, quam ad physicos fuisse populos inclinatos; et ideo et sexum et generationes deorum maiores suos, id est veteres credidisse Romanos, et eorum constituisse coniugia. Quod utique non aliam ob causam factum videtur, nisi quia hominum velut prudentium et sapientium negotium fuit populum in religionibus fallere, et in eo ipso non solum colere, sed imitari etiam daemones, quibus maxima est fallendi cupiditas. Sicut enim daemones nisi eos quos fallendo deceperint, possidere non possunt; sic et homines principes, non sane iusti, sed daemonum similes, ea, quae vana esse noverant, religionis nomine populis tanquam vera suadebant, hoc modo eos civili societati velut arctius alligantes, quo similiter subditos possiderent. Quis autem infirmus et indoctus evaderet simul fallaces et principes civitatis et daemones?

CAPUT XXXIII

Quod iudicio et potestate Dei veri omnium regum atque regnorum ordinata sint tempora

Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis. Neque hoc temere et quasi fortuitu, quia Deus est, non fortuna; sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi: cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tanquam dominus regit, moderatorque disponit. Felicitatem vero non dat nisi bonis. Hanc enim possunt et non habere et habere servientes, possunt et non habere et habere regnantes. Quae tamen

cidad, empero, no la da más que a los buenos. Esta pueden no poseerla y tenerla los que le sirven y pueden también carecer de ella los que reinan. Pero será plena en aquella vida donde nadie será ya siervo. Y, por eso, da los reinos terrenos a los buenos y a los malos, porque es de temer que sus servidores, párvulos aún en el aprovechamiento del espíritu, deseen de El estos dones, como algo de gran valor. Este es el misterio del Antiguo Testamento, donde latía el Nuevo. Allí se prometían y daban bienes terrenos, pero los espirituales de entonces entendían y predicaban, aunque aún no abiertamente, que aquellos bienes temporales eran figura de la eternidad y en qué dones de Dios se hallaba la verdadera felicidad [57].

CAPITULO XXXIV

El reino de los judíos fué instituído y conservado por el único y verdadero Dios mientras permanecieron en la verdadera religión

Amén de esto, para dar a conocer que también los bienes terrenos, única aspiración de los que no saben pensar cosas mejores, están bajo el poder del único Dios, y no bajo el de muchos y falsos, a quienes creían los romanos que debían rendirles culto, multiplicó prodigiosamente su pueblo en Egipto y lo sacó de allí por medios maravillosos. Aquellas mujeres no invocaron a Lucina cuando libró a sus criaturas, para multiplicar y hacer crecer extraordinariamente el pueblo, de las manos de los egipcios que las perseguían y querían dar muerte a todas ellas. El las conservó. Mamaron sin la diosa Rumina, y sin la

---

plena in ea vita erit, ubi nemo iam serviet. Et ideo regna terrena et bonis ab illo dantur, et malis; ne eius cultores adhuc in provectu animi parvuli haec ab eo munera quasi magnum aliquid concupiscant. Et hoc est sacramentum veteris Testamenti, ubi occultum erat novum, quod illic promissa et dona terrena sunt: intelligentibus et tunc spiritualibus quamvis nondum in manifestatione praedicantibus, et quae illis temporalibus rebus significaretur aeternitas, et in quibus Dei donis esset vera felicitas.

CAPUT XXXIV

De regno Iudaeorum, quod ab uno et vero Deo institutum atque servatum est, donec in vera religione manserunt

Itaque ut cognoscerentur etiam illa terrena bona, quibus solis inhiant qui meliora cogitare non possunt, in ipsius unius Dei esse posita potestate, non in multorum falsorum, quos colendos Romani antea crediderunt, populum suum in Aegypto de paucissimis multiplicavit, et inde signis mirabilibus liberavit. Nec Lucinam mulieres illae invocaverunt, quando earum partus, ut miris modis multiplicarentur, et gens illa incredibiliter cresceret, ab Aegyptiorum persequentium et infantes omnes necare vo-

diosa Cunina estuvieron en la cuna. Sin Educa y Potina tomaron alimento y bebida. Se educaron sin tantos dioses pueriles, casáronse sin dioses conyugales y se unieron a sus mujeres sin el culto a Príapo. Sin invocar a Neptuno, dióles paso franco el mar dividiéndose y sepultando a los enemigos que los perseguían, juntándose sus aguas. No consagraron diosa alguna Mannia cuando tomaron maná del cielo, ni cuando sedientos, herida la roca, brotó agua, adoraron a Ninfas ni a Linfas. Hicieron guerras sin las locas ceremonias de Marte y de Belona. Y si es verdad que no vencieron sin la victoria, sin embargo, no la tuvieron por diosa, sino por don de su Dios. Recibieron mucho más felizmente del único y verdadero Dios mieses sin Segecia, bueyes sin Bubona, miel sin Melona, manzanas sin Pomona, y todo por cuanto se imaginaron los romanos convenía suplicar a tan grande turba de falsos dioses. Y si no pecaran contra El con impía curiosidad, cediendo a la seducción de las artes mágicas, y declinaran a dioses extraños y a ídolos, y últimamente matando a Cristo, permanecieran en el mismo reino, si no más espacioso, sí más feliz. Y el que ahora estén dispersos por casi todo el orbe y entre todas las gentes, es providencia de aquel único verdadero Dios, para que sus libros sean como documento fehaciente de que esto estaba ya profetizado mucho antes. Esto de que se destruirían ahora por todas las partes los simulacros de los falsos dioses, sus altares, bosques y templos; se prohibirían sus misterios, por que no fuera que tal vez, por leerse en los nuestros, se creyera que fuera invención nuestra. En el libro siguiente se evidenciará más. Pongamos aquí fin a la prolijidad de éste [58].

---

lentium manibus ipse liberavit, ipse servavit. Sine dea Rumina suxerunt; sine Cunina in cunis fuerunt; sine Educa et Potina escam potumque sumpserunt: sine tot diis puerilibus educati sunt; sine diis coniugalibus coniugati; sine cultu Priapi coniugibus mixti. Sine invocatione Neptuni mare transeuntibus divisum patuit, et sequentes eorum inimicos fluctibus in se redeuntibus obruit. Nec consecraverunt aliquam deam Manniam, quando de caelo manna sumpserunt; nec quando sitientibus aquam percussa petra profudit, Nymphas Lymphasque coluerunt. Sine insanis sacris Martis et Bellonae bella gesserunt, et sine victoria quidem non vicerunt, non eam tamen deam, sed Dei sui munus habuerunt. Sine Segetia segetes, sine Bubona boves, mella sine Mellona, poma sine Pomona; et prorsus omnia, pro quibus tantae falsorum deorum turbae Romani supplicandum putaverunt, ab uno vero Deo multo felicius acceperunt. Et si non in eum peccassent impia curiositate, tanquam magicis artibus seducti, ad alienos deos et ad idola defluendo, et postremo Christum occidendo, in eodem regno, etsi non spatiosiore, tamen feliciore mansissent. Et nunc quod per omnes fere terras gentesque dispersi sunt, illius unius veri Dei providentia est: ut quod deorum falsorum usquequaque simulacra, arae, luci, templa evertuntur, et sacrificia prohibentur, de codicibus eorum probetur quemadmodum hoc fuerit tanto ante prophetatum; ne forte, cum legeretur in nostris, a nobis putaretur esse confictum. Iam quod sequitur, in volumine sequenti videndum est, et hic dandus huius prolixitatis modus.

NOTAS AL LIBRO IV

[1] Los libros IV y V los recuerda Agustín en carta a Evodio *(Epist.* 169). Esta carta está fechada sobre el 415. Este mismo año comenzó los dos libros, y él mismo atestigua que los concluyó entonces (n.1 y 13).

[2] Este libro *De mundo*, que Agustín supone escrito por Apuleyo, algunos, como Marrou, han creído que lo atribuye a Platón. El pasaje no hace alusión ninguna a Platón. Por otra parte, como hemos notado en la *Introducción*, si fuera traducción de Apuleyo, lo hubiera notado, como lo hace en casos similares.

[3] Agustín asienta aquí el principio básico para la recta interpretación de ese hecho tan criticado entre el vulgo: ¿Por qué da Dios el reino a los malos? El reino de los buenos es en provecho de los regidos; en cambio, el reino de los malos es en castigo a los que reinan y en probación de los regidos. Todo en el mundo tiene una finalidad providencial que cumplir y todo se endereza a la gloria establecida por Dios. Así, la Providencia queda siempre en buen lugar; diríamos, hablando a lo humano, sale siempre con la suya.

[4] La libido de dominio, de que tanto gusta usar y hasta abusar el gran buscador de palabras, es el señor de los malos gobernantes. Este vicio y esta autoridad le sirve para desmandarse más y convertirse en esclavo espiritual, cuando en lo material está siendo el rey el que gobierna. Y ¡qué hay más desdichado que ser rey, siendo esclavo del más vil de los vasallos, de la nada, del pecado!

[5] Nonio Marcelo refiere esta valiosa apreciación. Es una verdad cruda y punzante, pero es la imagen más fiel de la realidad. Los hombres, dominados por esa pasión de mando, son los piratas de las sociedades, porque están regidos por el amor de sí, por ese amor que busca dominar al prójimo en provecho propio. Y esto no es más que la base de la ciudad terrena.

[6] Trogo Pompeyo brilló en el 150 antes de Cristo. Sus obras han sido compiladas por Justino en 44 libros y contienen la historia de casi todos los hechos de los pueblos desde Nino hasta César Augusto.

[7] Sin duda hace referencia a la obra de Eusebio. Así lo ha conjeturado Marrou y así debe creerse con no escaso fundamento, como ya hemos apuntado en la *Introducción.*

[8] Cloacina es el sobrenombre de la diosa Venus. Según unos, se llamó así porque fué su efigie encontrada en la gran cloaca de Roma; según otros, porque se la consideraba como diosa purificadora.

[9] Volupia es la diosa de la voluptuosidad o del placer. La mencionan Varrón, Macrobio, Lactancio, etc.

[10] Lubentina o Libentina es la diosa del placer o del deleite. Su nombre deriva de *libido* y es sobrenombre de Venus.

[11] Es la divinidad a que daban culto los romanos como protectora de las cimas de los montes.

[12] Segecia es la diosa protectora de los campos.

[13] Era la diosa protectora de las cosechas.

[14] Este verbo, hoy en desuso, dió origen al nombre de la diosa Hostelina. Su procedencia parece ser que es de *hostis*, o sea, enemigo. Y *hostire* significa corresponder, compensar, igualar.

[15] Lacturno es nombre derivado de *lac.* San Agustín es neologista, y en este punto ha enriquecido con algunos nombres la lengua latina. La mayor parte de estos nombres de los dioses son de su propia cosecha.

[16] Deriva del verbo *maturare.* Los griegos le daban el nombre de *Leucothea.* En la antigua mitología, Matuta era Ino, hija de Cadmo. Y, una vez convertida en diosa, los griegos le dieron el nombre dicho, y los latinos, Matuta. Para San Agustín es la diosa a quien se suponía protectora de la madurez de los frutos.

[17] Cardea es derivado de *cardo*, que significa quicio.

[18] La Tierra designa el elemento terrestre en su unidad; Telus, la capacidad pasiva de la tierra, y Telumón, su energía activa y fecundante.

[19] Esto lo atestiguan San Atanasio, Eusebio, Estrabón, Justino y Herodoto.

[20] La argumentación de Agustín es irrebatible. Sus silogismos no pueden negarse sin faltar a las leyes de la lógica. Un caso manifiesto: La Tierra, si hemos de creer a los poetas de los gentiles, o también a sus interpretaciones místicas que envuelven las fábulas, es la misma Juno. Es así que la Tierra es madre de todos los dioses. Luego Juno, madre también de Júpiter. El absurdo es evidente. La refutación no puede ser más contundente.

[21] Sobre la división de partes en los elementos del mundo remitimos al lector al capítulo 6 del libro VII de la presente obra.

[22] Libero es otro nombre que se da al dios Baco, hijo de Júpiter y de Proserpina y hermano de Ceres.

[23] Unos creen que es sobrenombre de Júpiter, y otros de Plutón. El oficio que le compite lo expresa aquí San Agustín.

[24] La Luna o Lucina, para el Santo. Pero, sin embargo, a renglón seguido, a una y a otra encomiendan un oficio distinto, lo que da pie para pensar en una distinción real también.

[25] Opis es una ninfa compañera de Diana. Parece ser que deriva de *ops*, que significa ayuda. De donde procede que se llame a Júpiter *Opitulator seu Opitulius.*

[26] Carmentas eran las mujeres que vaticinaban el porvenir de los recién nacidos.

[27] Esta palabra *ruma*, de donde se origina el nombre de la diosa, la explica Nonio Marcelo explayando un lugar de Catón sobre la educación de los hijos.

[28] Venilia, según Virgilio, es la madre de Turno, y, según Ovidio, es la esposa de Jano. Agustín la emplea aquí por la ola que viene a estrellarse en la playa.

[29] De *stimulus* se ha formado este nombre de la diosa Estímula, que estimula e incita a la obra.

[30] De *cano*, o de *Carmine*, como quiere Macrobio, proviene Camena, diosa que enseña a cantar.

[31] Conso es contracción de *consilium.* Por eso, el dios Conso es el que aconsejaba.

[32] San Agustín contrae una vez más la palabra para formar una nueva. De *sententia* ha formado la diosa Sencia.

[33] La pretexta era una toga que, con una franja de púrpura en el borde, llevaban los nobles romanos. Desde el reinado de Tarquinio

Prisco fué distintivo propio de los jóvenes nobles de ambos sexos: de los varones, hasta la edad de diecisiete años, en que tomaban la toga viril, y de las hembras, hasta que se casaban.

[34] No podía faltar esta diosa para que las doncellas no se avergonzaran de desatar su cinturón para cometer sus acciones deshonestas. La diosa Virginense les invitaba a ello, y ella ejercía este oficio.

[35] El Príapo griego se conocía en la lengua latina con los nombres de Mutuno o Mutino y Tutuno o Tutino. Los cuatro se emplean para designar la misma divinidad.

[36] El panteísmo, proveniente del politeísmo de los paganos, es flagrante. Si todas las cosas son dioses o partes de Dios, resulta asaz claro el que Dios lo es todo, en absoluto o en parte. Y esto es precisamente el panteísmo. El politeísmo—dice Agustín—desemboca en el panteísmo, que es error aún más lamentable, por ser más soberbio.

[37] He aquí asomando la oreja los resabios maniqueos que aún anidan en el pecho del Doctor de la Gracia. Bajo esa capa de oveja mansa y de serpiente latente se oculta el lobo rapaz que intenta destruir el maniqueísmo y la víbora que, con su acción callada, está inyectando el veneno. La concepción es un poco maniquea, pero la refutación, la realización, es de todo punto antimaniquea.

[38] También esto lo recuerda en sus *Confesiones*. El maniqueísmo se había adueñado de aquel corazón, y por eso no desdeña ocasión para asestarle sus golpes. Son absurdos todos los que este error enseña, y la inteligencia está hecha para la verdad. La verdad nunca es absurda, porque o es verdad, en cuyo caso el absurdo es no entenderla, o no es verdad, y en este caso la verdad no puede serlo, porque aún no es verdad. Dios, como espíritu puro, no admite estos vapuleos, que nos tendríamos que allanar a permitirlos de afirmar la doctrina que se condena en este capítulo.

[39] Agustín no se siente rebajado por tener que dar la aprobación a los hombres de la acera de enfrente. Sabe muy bien que da el visto bueno a la verdad y no a los hombres. Es la postura del ecléctico, para quien no existe más que la verdad, no el hombre que la dice. Y nosotros conocemos aquellas ansias de verdad que devoraban a Agustín en los años de su mocedad y de su vagar incierto por las veredas del placer y de las sectas.

[40] La verdadera felicidad es la paz *(De civ. Dei* II 29,2). La paz no es fruto de las armas, sino de la hermandad, de la caridad, del amor recto. Sólo los amadores de la patria celestial son capaces de amar a sus prójimos, como está preceptuado, y, por tanto, de llevar la paz a los acongojados y de vivir en paz con todos.

[41] Estas tres divinidades recibieron sus nombres de los movimientos del ánimo que significan. La timidez, la palidez, la fiebre, tres manifestaciones externas de los movimientos del ánimo.

[42] El razonamiento es logicísimo. Los paganos se ven cogidos en los cuernos del dilema. Esta lógica, que impera a través de toda la obra, se patentiza a veces con una energía sorprendente. Léanse con detención estos capítulos, y son suficientes para considerar a San Agustín como el más egregio apologista de la religión cristiana y el más intrépido demoledor de los dioses paganos.

[43] Es una puerta de Roma. Tomó su nombre de la proximidad a los collados Viminal, Quirinal y Esquilino. Estuvo cerca de donde está hoy la Puerta Pía.

[44] No nos cansamos nunca de admirar la sagacidad y sutileza de los argumentos esgrimidos por Agustín para probar la inutilidad del culto de los dioses. El ejemplo, de los más sorprendentes. Se funda en el mismo concepto que ellos tienen de Fortuna, y les escupe a la cara. O es Fortuna o no lo es. Si lo es, que no haga distinción entre sus adoradores para serles útil; y si no lo es, su culto es inútil.

[45] Este rasgo de psicología nos muestra el espíritu de observador que abrigaba Agustín. Es cierto, no es nada raro, que uno se dé cuenta de esta característica; pero es indicio de que las nimiedades de la vida no pasan inadvertidas, a pesar de que se esté implicado en otros trabajos de envergadura. ¡Cuántos rasgos de éstos acercan a San Agustín a nuestros días y a nosotros!

[46] Cacio es una divinidad de los romanos, protectora de la juventud, cuyo patronato se le confiaba para que hiciera a los jóvenes prevenidos, hábiles y prudentes.

[47] De Opis ya hemos dicho su procedencia.

[48] Esta es una verdad que se afirma en todos los tonos en las obras del Hiponense. Véanse: *De mor. Eccl. cath.* I 3,4; *De lib. arb.* I 14,30; II 9,26; *De mag.* 14,46; *Confess.* X 20,29; X 21,31; *De Trin.* XIII 8,11; 20,25; *De nat. et grat.* 46,54; *En. in Ps.* 33,2,15; 118,1,1; *Contra Iulian. Pelag.* IV 3,19; *Op. imp. contra Iulian.* VI 11,12; *Epist.* 104,4,12; *Epist.* 130,4,9; *Serm.* 51,1; 150,4; 231,4; 306,3.

[49] Sobrenombre que se daba a Plutón, como supremo dios de los Manes. Atribuíanse a este dios los rayos de las tempestades nocturnas, como a Júpiter los de las diurnas.

[50] La imagen es realista. Excede los límites de la imaginación ordinaria. Los hombres a la caza de hermosuras creadas y de felicidad caduca se asemejan un poco a este loco aquí descrito, que, en lugar de pedir el pan a quien lo tiene, se dedica a lamer uno pintado. Esto les pasaba a los romanos, que adoraban por diosa a la Felicidad y no la pedían a Dios, que era el único que la podía dar.

[51] Todos estos nombres de invención puramente humana se adaptan a las necesidades de cada individuo. A cada suceso, a cada movimiento, a cada acción, se le ha constituído un numen divino, que despersonaliza al hombre, porque no le resta nada que hacer. Todo lo hacen los dioses, y para ellos había de inventarse nombre apropiado.

[52] Alude a Ganímedes. Este joven troyano, de rara hermosura, prendió en Júpiter y quedó prendado de él. Su hermosura le cautivó y le arrebató al cielo, a la región de los dioses, y allí le destinó a servirle la copa.

[53] Cicerón es considerado como académico. Agustín conocía bien su pensamiento desde aquel escrito que cayó en sus manos, el *Hortensio*, que le hizo virar hacia la sabiduría. Repetidas veces le cita a través de sus escritos y le encomia en su elocuencia, aunque, como cuando prueba la concordia entre la presciencia divina y la libertad humana, le refuta con maravillosa elegancia *(De civ. Dei* V 9,1-4).

[54] *Teletas* se llama a las ceremonias y consagraciones que se usan en las solemnidades de los dioses. La palabra es griega y manifiesta la iniciación en los misterios de dioses por medio de las purificaciones consecratorias.

[55] Dios es inconmutable, porque verdaderamente es. Esta verdad está harto repetida en San Agustín. Véanse: *De mor. Eccl. cath.* I 14,24; *De ver. relig.* 3,26; 18,35; *Confess.* I 6,10; III 6,10; VII 11,17; XIII 31,46; *De Trin.* V 2,3; VII 5,10; XIV 12,16; *De civ. Dei* XII 2.5.8; *De nat. et grat.* 20,22; *En. in Ps.* 9,11; 80,15; 89,3; 101,2,10; 121,5; *In Io. Evang.* tr.38,10; 38,11; 39,8; 99,5; *Epist.* 162,2; *Serm.* 2,5; 6,4; 7,7; 119,1.

[56] Este mismo pensamiento se expone en los *Soliloquios* (I 1,2s.) y, sobre todo, en el libro *De ordine.*

[57] La profética historia está llegando a su culminación. El cristocentrismo aparece ahora con claridad deslumbrante. Todo el antiguo Testamento era una sombra, una figura vaga de lo que había de suceder en el Nuevo. Los bienes terrenos significaban los espirituales que en la nueva economía se habían de dar.

[58] San Agustín intentaba probar con las palabras de Hermes Trismegisto que no solamente es la Escritura la que anunciaba la demolición y el derrocamiento de los simulacros de los paganos, sino también las letras profanas. La razón que aduce es muy humana. Si solamente fueran nuestras Escrituras las que prenuncian esto, no las creerían, porque serían parte interesada. Por eso se afanaba por probar la autenticidad de las palabras citadas en confirmación de la Escritura.

LIBRO V

Al principio trata de la obligación de rechazar la opinión del fatalismo, por que no existan en adelante quienes quieran atribuir a la fatalidad las fuerzas y el incremento del Imperio romano, cosa que, como se probó bien en el libro anterior, no puede asignarse a los dioses falsos. De aquí, declinando la cuestión a la presciencia de Dios, demuestra que el libre albedrío de nuestra voluntad no queda suprimido por ella. A continuación habla de las costumbres antiguas de los romanos, y de por qué merecimientos de ellos, o por qué juicio de Dios acaeció que para aumentar su imperio les secundara el Dios verdadero, a quien no adoraban. Y, por fin, enseña en qué debe ponerse la felicidad verdadera de los emperadores cristianos.

PROLOGO

Consta que el colmo de todas las cosas que deben desearse es la felicidad, que no es diosa, sino don de Dios, y que, por tanto, no debe ser adorado por los hombres dios alguno, de no ser el que pueda hacerles felices. De donde se sigue que,

---

LIBER V

Initio de tollenda fati opinione agit, ne demum existant qui Romani imperii vires et incrementa, quae non posse diis falsis adscribi superiore libro monstravit, referre in fatum velint. Inde ad quaestionem de praescientia Dei delapsus, probat liberum nostrae voluntatis arbitrium per eam non auferri. Postea de moribus Romanorum antiquis dicit, et quo eorum merito, sive quo Dei iudicio factum sit, ut illis ad augendum imperium Deus ipse verus, quem non colebant, adiutor fuerit. Docet postremo quae vera ducenda sit felicitas Christianorum imperatorum.

PRAEFATIO

Quoniam constat omnium rerum optandarum plenitudinem esse felicitatem, quae non est dea, sed donum Dei, et ideo nullum deum colendum esse ab hominibus, nisi qui potest eos facere felices; unde si illa dea esset, sola colenda merito diceretur: iam consequenter videamus, qua causa

si aquélla fuera diosa, sólo a ella se diría, y con razón, que cumplía adorarla. Según esto, hora es ya de que veamos por qué razón Dios, capaz de dar aquellos bienes que pueden poseer aun los no buenos, y por esto aún no felices, quiso que fuera tan grande y duradero el Imperio romano. Por qué esto no lo hizo aquella turba de falsos dioses que adoraban, lo hemos dicho ya, y donde nos pareciere oportuno lo repetiremos.

CAPITULO I

LA CAUSA DEL IMPERIO ROMANO Y LA DE TODOS LOS REINOS NI ES FORTUITA NI CONSISTE EN LA POSICIÓN DE LAS ESTRELLAS

La causa de la grandeza del Imperio romano ni es fortuita ni fatal, según la sentencia u opinión de aquellos que dicen que es fortuito lo que o no tiene causa o, si la tiene, no procede de algún orden razonable, y que es fatal lo que sucede por necesidad de cierto orden al margen de la voluntad de Dios y de los hombres [1]. Indudablemente, la divina Providencia constituye los reinos humanos [2]. Si alguien atribuye esto a la fatalidad precisamente, porque da ese nombre a la voluntad de Dios o a su potencia, retenga la sentencia y corrija el vocabulario. ¿Por qué no dice primero lo que después ha de responder a quien le preguntare a qué llama fatalidad? Porque los hombres, al oír esto, según el modo corriente de hablar, no entienden sino la posición de los astros, cual se halla cuando uno nace o es concebido. Y esto, unos lo enajenan de la voluntad de Dios y otros afirman que depende de ella.

Mas los que opinan que los astros, sin la voluntad de Dios, determinan nuestras acciones, los bienes que tendremos o los males que padeceremos, deben ser repelidos de los oídos de todos, no sólo de los de aquellos que profesan la religión verdadera, sino también de los de quienes quieren ser adoradores de cualesquiera dioses, aunque sean falsos. ¿A qué conduce esta opinión sino a no adorar o a suprimir en absoluto el culto a un Dios? Contra éstos no va dirigido nuestro discurso al presente, sino contra aquellos que, por defender a sus pretendidos dioses, se oponen a la religión cristiana. Aquellos, empero, que hacen depender de la voluntad de Dios la posición de las estrellas, que determinan en cierto modo cuál sea cada cual y qué bien le provenga o qué mal le suceda, si creen que las estrellas tienen este poder, recibido del sumo poder de Aquél, de tal suerte que decreten voluntariamente estas cosas, hacen una gran injuria al cielo. La razón es que piensan que en su ilustrísimo cortejo, por así decirlo, y esplendidísima corte, se decretan los crímenes que cumple cometer, crímenes que, si los decretara una ciudad terrena, debía ser destruída por decisión unánime del género humano. Por otra parte, si se admite la necesidad celeste, ¿qué juicio le queda a Dios sobre las acciones de los hombres, siendo El el Señor de los astros y de los hombres? Y si no dicen que las estrellas, una vez recibido el poder del Dios sumo, decretan estas cosas a su antojo, sino que, al ejecutar tales necesidades, cumplen en todo los mandatos de El, ¿es posible que deba sentirse de Dios lo que pareció indignísimo sentir de la voluntad de las estrellas? Y si dicen que las estrellas, más bien que hacerlo, lo significan, de

---

Deus, qui potest et illa bona dare, quae habere possunt etiam non boni, ac per hoc etiam non felices, Romanum imperium tam magnum tamque diuturnum esse voluerit. Quia enim hoc deorum falsorum illa, quam colebant, multitudo non fecit, et multa iam diximus, et ubi visum fuerit opportunum esse, dicemus.

CAPUT I

CAUSAM ROMANI IMPERII OMNIUMQUE REGNORUM NEC FORTUITAM ESSE, NEC IN STELLARUM POSITIONE CONSISTERE

Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est, nec fatalis, secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes; et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. Cur enim non hoc primum dicit, quod postea dicturus est, cum ab illo quisquam quaesierit quid dixerit fatum? Nam id homines quando audiunt, usitata loquendi consuetudine non intelligunt nisi vim positionis siderum, qualis est quando quis nascitur, sive concipitur: quod aliqui alienant a Dei voluntate, aliqui ex illa etiam hoc pendere confirmant. Sed illi, qui sine Dei voluntate decernere opinantur sidera quid agamus, vel quid bonorum habeamus malorumve patiamur, ab auribus omnium repellendi sunt; non solum eorum qui veram religionem tenent, sed qui deorum qualiumcumque, licet falsorum, volunt esse cultores. Haec enim opinio quid aliud agit, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur Deus? Contra quos modo nobis disputatio non est instituta, sed contra eos qui pro defensione eorum quos deos putant, christianae religioni adversantur. Illi vero, qui positionem stellarum quodammodo decernentium qualis quisque sit, et quid ei proveniat boni quidve mali accidat, ex Dei voluntate suspendunt, si easdem stellas putant habere hanc potestatem traditam sibi a summa illius potestate, ut volentes ista decernant; magnam caelo faciunt iniuriam, in cuius velut clarissimo senatu ac splendidissima curia opinantur scelera facienda decerni; qualia si aliqua terrena civitas decrevisset genere humano decernente fuerat evertenda. Quale deinde iudicium de hominum factis Deo relinquitur, quibus caelestis necessitas adhibetur, cum Dominus ille sit et siderum et hominum? Aut si non dicunt stellas, accepta quidem potestate a summo Deo, arbitrio suo ista decernere, sed in talibus necessitatibus ingerendis illius omnino iussa complere: itane de ipso Deo sentiendum est, quod indignissimum visum est de stellarum voluntate sentire? Quod si dicuntur stellae significare

forma que su colocación sea como una locución que predice lo por venir y no lo hace (sentencia esta de hombres no de mediano saber), respondo que no suelen hablar así los matemáticos [3]. Ellos no dicen, por ejemplo: Marte, puesto de este modo, significa al homicida; sino: Hace al homicida. Sin embargo, para convenir en que no hablan como debieran y que es necesario que tomen de los filósofos la regla del lenguaje para pronosticar las cosas que juzgan encontrar en la posición de los astros, ¿qué sucede, cosa que no han logrado nunca explicar, para que en la vida de los mellizos, en sus acciones, en su destino, en sus profesiones, y antes, en sus honores y demás cosas que atañen a la vida humana, y aun en la misma muerte, haya tanta diferencia? A veces son más semejantes a ellos en lo concerniente a esto muchos extraños que los mismos mellizos entre sí, separados al nacer por un cortísimo espacio de tiempo, y en la concepción engendrados por un mismo acto carnal y en el mismo momento [4].

CAPITULO II

Semejante y desemejante salud de los mielgos

Cicerón dice que el ilustrísimo médico Hipócrates dejó escrito que, habiéndose declarado una enfermedad a la vez en dos hermanos y agravándose y aliviándose al mismo tiempo, sospechó que eran gemelos. Y Posidonio [5], estoico, muy dado a la astrología, solía afirmar que nacieron y fueron con-

potius ista quam facere; ut quasi locutio quaedam sit illa positio, praedicens futura, non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia): non quidem ita solent loqui mathematici, ut, verbi gratia, dicant, Mars ita positus homicidam significat; sed, Homicidam facit: verumtamen ut concedamus non eos ut debent loqui, et a philosophis accipere oportere sermonis regulam ad ea praenuntianda, quae in siderum positione se reperire putant: qui fit, quod nihil unquam dicere potuerunt, cur in vita geminorum, in actionibus, in eventis, in professionibus, artibus, honoribus, caeterisque rebus ad humanam vitam pertinentibus, atque in ipsa morte sit plerumque tanta diversitas, ut similiores eis sint, quantum ad haec attinet, multi extranei, quam ipsi inter se gemini, perexiguo temporis intervallo in nascendo separati, in conceptu autem per unum concubitum uno etiam momento seminati?

CAPUT II

De geminorum simili dissimilique valetudine

Cicero dicit, Hippocratem, nobilissimum medicum, scriptum reliquisse quosdam fratres, cum simul aegrotare coepissent, et eorum morbus eodem tempore ingravesceret, eodem levaretur, geminos suspicatum. Quos Posidonius Stoicus, multum astrologiae deditus, eadem constitutione astrorum

cebidos en una misma posición de los astros, de tal suerte que lo que el médico creía pertenecer a una muy semejante complexión de alma, el filósofo astrólogo lo achacaba a la fuerza, a la constitución de los astros que existía al tiempo de ser concebidos y de nacer. En este punto es mucho más aceptable y más creíble la conjetura de la medicina, porque los padres, según su constitución corporal, al paso que tenían el acto carnal, pudieron afectar los principios de la generación de tal forma que, desarrollados en el vientre de la madre los primeros incrementos, nacieran de complexión análoga. Luego, alimentados en una misma casa y con los mismos alimentos, cuando el aire y el ambiente local y las aguas ejercen gran influjo, según lo atestigua la medicina, para una buena o mala disposición del cuerpo, y también acostumbrados a unos mismos ejercicios, tuvieran cuerpos semejantes, que estarían propensos a una enfermedad similar al mismo tiempo y por las mismas causas [6]. Querer aducir, para explicar esta parilidad de propensiones, la posición del cielo y de los astros que hubo cuando fueron concebidos o nacieron, siendo posible que sean concebidos y nazcan muchos de diferentes especies, de diversos caracteres y destinos, a un mismo tiempo, en la misma tierra y en la misma región, sujeta a un mismo cielo, insolencia tal no sé cómo calificarla. Yo he conocido mellizos no sólo que han tenido acciones y peripecias diversas, sino que han sufrido enfermedades dispares. De esto diera, a mi parecer, fácilmente razón Hipócrates, porque la constitución desemejante puede atribuirse a la diversidad de alimentos y de ejercicios, procedente no de la complexión corporal, sino de la voluntad anímica.

natos eademque conceptos solebat asserere. Ita quod medicus pertinere credebat ad simillimam temperiem valetudinis, hoc philosophus astrologus ad vim constitutionemque siderum, quae fuerat quo tempore concepti natique sunt. In hac causa multo est acceptabilior et de proximo credibilior coniectura medicinalis: quoniam parentes ut erant corpore affecti, dum concumberent, ita primordia conceptorum affici potuerunt, ut consecutis ex materno corpore prioribus incrementis paris valetudinis nascerentur; deinde in una domo eisdem alimentis nutriti, ubi aerem et loci positionem et vim aquarum plurimum valere ad corpus vel bene vel male afficiendum, medicina testatur; eisdem etiam exercitationibus assuefacti tam similia corpora gererent, ut etiam ad aegrotandum uno tempore eisdem causis similiter moverentur. Constitutionem vero caeli ac siderum, quae fuit quando concepti sive nati sunt, velle trahere ad istam aegrotandi parilitatem, cum tam multa diversissimi generis diversissimorum affectuum et eventorum eodem tempore in unius regionis terra eidem caelo subdita potuerint concipi et nasci, nescio cuius sit insolentiae. Nos autem novimus geminos, non solum actus et peregrinationes habere diversas, verum etiam dispares aegritudines perpeti. De qua re facillimam, quantum mihi videtur, rationem redderet Hippocrates, diversis alimentis et exercitationibus, quae non de corporis temperatione, sed de animi voluntate veniunt, dissimiles eis accidere potuisse valetudines. Porro autem Posidonius, vel

Y ciertamente maravilla fuera que Posidonio o cualquier otro defensor de la fatalidad sideral pudiera hallar aquí qué replicar, si no quiere abusar de las personas poco versadas en esta materia. El afán de acudir al pequeño intervalo de tiempo que media entre el nacimiento de un mellizo y el de otro, por medio de la partícula del cielo, donde se pone la notación de la hora, que llaman horóscopo, o no es de tanto valor cuanta es la diversidad que existe entre las voluntades, las acciones, las costumbres y los accidentes de la vida de los mellizos, o tiene más valor que la baja condición o la nobleza de linaje de los mellizos, cuya diversidad máxima no la colocan sino en la hora en que cada uno nace. Por ende, si nace tan inmediatamente uno tras otro que permanece la misma hora del horóscopo, busco una igualdad perfecta que no puede encontrarse en ningunos mellizos. Si, empero, la tardanza del siguiente muda el horóscopo, busco diversidad de padres, cosa que no pueden tener los mellizos.

CAPITULO III

Argumento de la rueda del alfarero, aducido para la cuestión de los mielgos por el matemático Nigidio

En vano, pues, se alega aquella famosa invención de la rueda del alfarero, que refieren respondió Nigidio para solucionar este problema, por lo cual se le llamó también Fígulo. Al paso que lanzó la rueda del alfarero con toda la fuerza que pudo,

---

quilibet fatalium siderum assertor, mirum si potest hic invenire quid dicat, si nolit imperitorum mentibus in eis, quas nesciunt, rebus illudere. Quod enim conantur efficere de intervallo exiguo temporis, quod inter se gemini, dum nascerentur, habuerunt, propter caeli particulam, ubi ponitur horae notatio, quem horoscopum vocant; aut non tantum valet, quanta invenitur in geminorum voluntatibus, actibus, moribus, casibusque diversitas; aut plus etiam valet, quam est geminorum vel humilitas generis eadem, vel nobilitas, cuius maximam diversitatem nonnisi in hora, qua quisque nascitur, ponunt. Ac per hoc, si tam celeriter alter post alterum nascitur, ut eadem pars horoscopi maneat, cuncta paria quaero, quae in nullis possunt geminis inveniri: si autem sequentis tarditas horoscopum mutat, parentes diversos quaero, quos gemini habere non possunt.

CAPUT III

De argumento quod ex rota figuli Nigidius mathematicus assumpsit in quaestione geminorum

Frustra itaque affertur nobile illud commentum de figuli rota, quod respondisse ferunt Nigidium hac quaestione turbatum, unde et Figulus appellatus est. Dum enim rotam figuli vi quanta potuit intorsisset, cur-

en su correr marcó dos veces con tinta con suma presteza, como en un mismo lugar. Después, parando el movimiento, se encontraron las marcas que había fijado, distantes no poco espacio en la extremidad de la rueda. Así, dice, en la rápida rotación del cielo, aun cuando nazca uno tras otro con tanta celeridad cuanta fué la empleada por mí al herir dos veces la rueda, en el espacio celeste es muchísimo. De aquí, añade, proceden todas las grandes desemejanzas que se manifiestan en las costumbres y azares de los mellizos. Esta ficción es más frágil que las vasijas, que se forjan con la rotación de esa rueda. Porque, si tanto interesa en el cielo lo que no puede comprenderse en las constelaciones, que a uno de los gemelos le sobrevenga la herencia y al otro no, ¿por qué osan predecir a los demás que no son mielgos, al inspeccionar sus constelaciones, las cosas que pertenecen al secreto incomprensible y reservado al momento del nacimiento? Y si dicen tales cosas en las genituras de los otros precisamente porque se trata de intervalos mayores de tiempo y los momentos de partes pequeñas que pueden mediar entre el nacimiento de los gemelos los consideran como una de tantas nimiedades, sobre las cuales los matemáticos no suelen ser consultados (¿quién consulta cuándo se sienta, cuándo pasea, cuándo o qué coma?), ¿por ventura hemos de decir esto, cuando en las costumbres, en las acciones y en los azares de los mellizos se señalan muchas y muy diversas cosas?

---

rente illa bis numero de atramento tanquam uno eius loco summa celeritate percussit; deinde inventa sunt signa, quae fixerat, desistente motu, non parvo intervallo in rotae illius extremitate distantia. Sic, inquit, in tanta rapacitate caeli, etiamsi alter post alterum tanta celeritate nascatur, quanta rotam bis ipse percussi, in caeli spatio plurimum est: hinc sunt, inquit, quaecumque dissimillima perhibentur in moribus casibusque geminorum. Hoc figmentum fragilius est, quam vasa, quae illa rotatione finguntur. Nam si tam multum in caelo interest, quod constellationibus comprehendi non potest, ut alteri geminorum haereditas obveniat, alteri non obveniat; cur audent caeteris, qui gemini non sunt, cum inspexerint eorum constellationes, talia praenuntiare, quae ad illud secretum pertinent, quod nemo potest comprehendere, et momentis annotare nascentium? Si autem propterea talia dicunt in aliorum genituris, quia haec ad productiora spatia temporum pertinent; momenta vero illa partium minutarum, quae inter se gemini possunt habere nascentes, rebus minimis tribuuntur, de quibus mathematici non solent consuli (quis enim consulat quando sedeat, quando deambulet, quando vel quid prandeat?): numquid ista dicimus, quando in moribus, operibus, casibusque geminorum plurima plurimumque diversa monstramus?

CAPITULO IV

DE LOS MIELGOS ESAÚ Y JACOB, TAN DISPARES ENTRE SÍ EN SUS COSTUMBRES Y ACCIONES

Nacieron dos mellizos en el arcaico tiempo de los patriarcas (por hablar de los célebres) tan el uno tras el otro, que el segundo asía la planta del pie del primero. Fué tanta la desigualdad en su vida y costumbres, tanta la disparidad de sus acciones, tanta la desemejanza en el amor de sus padres, que la misma distancia llegó a hacerlos enemigos entre sí. ¿Acaso dícese esto porque paseando uno, el otro se sentaba, y cuando uno dormía, velaba el otro; cuando hablaba el uno, callaba el otro, cosas que pertenecen a las minucias, que no pueden comprender los que escriben sobre la posición de los astros en que cada cual nace, de lo cual se consulta a los matemáticos? Uno fué siervo mercenario, el otro no sirvió; el uno era amado por la madre; el otro, no; el uno perdió el honor, que era tenido en gran estima entre ellos; el otro lo obtuvo. ¿Qué decir de sus esposas, qué de sus hijos, qué de sus haciendas? ¡Cuánta diversidad! Luego, si esto pertenece a aquellas nimiedades de tiempo que media entre los mellizos y no se asigna a las constelaciones, ¿por qué, examinando las constelaciones de otros, se dicen estas cosas? Y si se dicen porque pertenecen, no a los minutos incomprensibles, sino a los espacios de tiempo que pueden observarse y anotarse, ¿qué hace aquí la rueda del alfarero, sino que los hombres de corazón de barro se pongan en movimiento para no ser convencidos por los vaniloquios de los matemáticos?

CAPUT IV

DE ESAU ET IACOB GEMINIS, MULTUM INTER SE MORUM ET ACTIONUM QUALITATE DISPARIBUS

Nati sunt duo gemini antiqua patrum memoria (ut de insignibus loquar) sic alter post alterum, ut posterior plantam prioris teneret. Tanta in eorum vita fuerunt moribusque diversa, tanta in actibus disparilitas, tanta in parentum amore dissimilitudo, ut etiam inimicos eos inter se faceret ipsa distantia [1]. Numquid hoc dicitur, quia uno ambulante alius sedebat, et alio dormiente alius vigilabat, alio loquente alius tacebat; quae pertinent ad illas minutias, quae non possunt ab eis comprehendi, qui constitutionem siderum, qua quisque nascitur, scribunt, unde mathematici consulantur? Unus duxit mercenariam servitutem, alius non servivit; unus a matre diligebatur, alius non diligebatur; unus honorem, qui magnus apud eos habebatur, amisit, alter indeptus est. Quid de uxoribus, quid de filiis, quid de rebus, quanta diversitas? [V.] Si ergo haec ad illas pertinent minutias temporum, quae inter se habent gemini, et constellationibus non adscribuntur; quare aliorum constellationibus inspectis ista dicuntur? Si autem ideo dicuntur, quia non ad minuta incomprehensibilia, sed ad temporum spatia pertinent, quae observari notarique possunt; quid hic agit rota illa figuli, nisi ut homines luteum cor habentes in gyrum mittantur, ne mathematicorum vaniloquia convincantur?

[1] Gen. 25,24-34.

CAPITULO V

¿CÓMO CONVENCER A LOS MATEMÁTICOS DE LA VANIDAD DE LA CIENCIA QUE PROFESAN?

¿Qué? Aquellos dos, cuya enfermedad, que parecía agravarse y aliviarse al mismo tiempo en uno y en otro, reconocida médicamente por Hipócrates, sospechó que eran gemelos, ¿acaso no es bastante rebatimiento de los que quieren atribuir a los astros lo que procedía de una semejante complexión corporal? ¿Por qué enfermaban de igual modo y al mismo tiempo, y no uno primero y el otro después, como habían nacido, porque ciertamente no pudieron nacer ambos a la vez? Y si no tuvo la menor importancia para que enfermaran en diversos tiempos el haber nacido en distintos, ¿por qué se empeñan en defender que la diversidad de tiempo al nacer influye en las diferencias de otras cosas? ¿Por qué pudieron viajar en diversos tiempos y en diversos tiempos tomar mujeres, procrear hijos en diversos tiempos, y muchas otras cosas, precisamente porque nacieron en diversos tiempos, y no pudieron, por la misma razón, enfermar en tiempos diversos? Si la dispar tardanza en el nacer cambió el horóscopo e introdujo disparidad en las demás cosas, ¿por qué la identidad en el momento de la concepción se hizo sentir en las enfermedades? Y si la fatalidad de la constitución

CAPUT V

QUIBUS MODIS CONVINCANTUR MATHEMATICI VANAM SCIENTIAM PROFITERI

Quid iidem ipsi, quorum morbum, quod eodem tempore gravior leviorque apparebat amborum, medicinaliter inspiciens Hippocrates, geminos suspicatus est, nonne satis istos redarguunt, qui volunt sideribus dare, quod de corporum simili temperatione veniebat? Cur enim similiter eodemque tempore, non alter prior, alter posterior aegrotabant, sicut nati fuerant, quia utique simul nasci ambo non poterant? Aut si nihil momenti attulit, ut diversis temporibus aegrotarent, quod diversis temporibus nati sunt; quare tempus in nascendo diversum ad aliarum rerum diversitates valere contendunt? Cur potuerunt diversis temporibus peregrinari, diversis temporibus ducere uxores, diversis temporibus filios procreare, et multa alia, propterea quia diversis temporibus nati sunt, et non potuerunt eadem causa diversis etiam temporibus aegrotare? Si enim dispar nascendi mora mutavit horoscopum, et disparilitatem intulit caeteris rebus; cur illud in aegritudinibus mansit, quod habebat in tem-

física consiste en la concepción y la de las otras cosas se dice estar en el nacimiento, no debieran, al examinar las constelaciones del nacimiento, decir algo sobre la constitución física, ya que no se les permite la observación de la hora concepcional. Y si predicen las enfermedades, sin observar el horóscopo de la concepción, porque las indican los momentos del nacimiento, ¿cómo dijeran a cualquiera de los mellizos, desde la hora de su nacimiento, cuándo había de enfermar, siendo así que también el otro, que no tenía la misma hora de nacimiento, necesariamente había de enfermar al mismo tiempo? Pregunto además: Si es tanta la distancia de tiempo en la nacencia de los mielgos, que por ella sea preciso que difieran sus constelaciones por la diversidad del horóscopo, y por ende todos los goznes, donde reside la fuerza, de la que proceden también los diferentes destinos, ¿cómo fué posible esto, siendo así que su concepción fué necesariamente simultánea? Y si pudieron existir hados diferentes para el nacer de dos concebidos al mismo tiempo, ¿por qué no pudieron existir hados dispares para vivir y para morir de dos nacidos al mismo tiempo? En efecto, si el mismo instante en que ambos fueron concebidos no impidió que naciera uno primero y otro después, ¿por qué el nacer dos en un mismo momento ha de impedir que muera uno primero y otro después? Si una concepción simultánea permite a los mellizos tener diversos azares en el útero materno, ¿por qué la natividad simultánea no permitirá también a esos dos tener diversos azares en la tierra, haciendo así desaparecer todas las invenciones de este arte, o por mejor decir, de esta vanidad? ¿Qué razón hay para que los concebidos al mismo tiempo, en

poris aequalitate conceptus? Aut si fata valetudinis in conceptu sunt, aliarum vero rerum in ortu esse dicuntur, non deberent inspectis natalium constellationibus de valetudine aliquid dicere, quando eis inspicienda conceptionalis hora non datur. Si autem ideo praenuntiant aegritudines, non inspecto conceptionis horoscopo, quia indicant eas momenta nascentium; quomodo dicerent cuilibet eorum geminorum ex nativitatis hora, quando aegrotaturus esset, cum et alter qui non habebat eamdem horam nativitatis, necesse haberet pariter aegrotare? Deinde quaero, si tanta distantia est temporis in nativitate geminorum, ut per hanc oporteat eis constellationes fieri diversas, propter diversum horoscopum, et ob hoc diversos omnes cardines, ubi tanta vis ponitur, ut hinc etiam diversa sint fata; unde hoc accidere potuit, cum eorum conceptus diversum tempus habere non possit? Aut si duorum uno momento temporis conceptorum potuerunt esse ad nascendum fata disparia, cur non et duorum uno momento temporis natorum possint esse ad vivendum atque moriendum fata disparia? Nam si unum momentum, quo ambo concepti sunt, non impedivit, ut alter prior, alter posterior nasceretur; cur, uno momento si duo nascuntur, impediat aliquid, ut alter prior, alter posterior moriatur? Si conceptio momenti unius diversos casus in utero geminos habere permittit; cur nativitas momenti unius non etiam quoslibet duos in terra diversos casus habere permittat, ac sic omnia huius artis vel potius vanitatis commenta tollantur? Quid est hoc quod uno tempore, uno momento, sub una eademque coeli positione concepti diversa habent fata,

el mismo momento, bajo una misma posición del cielo, tengan diversos sinos que los conduzcan a nacimientos en horas diversas? ¿Y qué razón hay para que dos nacidos igualmente de dos madres diferentes en un mismo momento, bajo una y misma posición del cielo, no puedan tener diversos sinos, que los conduzcan a diversa necesidad de vivir o morir? ¿O es que los concebidos aún no tienen hado, y, de no nacer, no pueden tenerlo? ¿Por qué, pues, dicen que, si se averigua la hora concepcional, pueden decir muchas cosas estos adivinos? Esto ha dado lugar a que algunos pregonen que cierto sabio eligió la hora para dormir con su mujer con el fin de engendrar un hijo maravilla. De lo cual, y ésta es también la opinión de Posidonio, gran astrólogo y filósofo, sobre aquellos mellizos que enfermaban a la vez, se deduce que la enfermedad se debía a haber nacido y haber sido concebidos al mismo tiempo. Y es cierto que añadía la concepción por que no le dijeran que no podían nacer en puridad al mismo tiempo quienes constaba que fueron concebidos simultáneamente. Con esto pretendía que el enfermar de igual modo y a la vez no se atribuyeran de momento a la igualdad de la complexión corporal, sino que se hiciera depender de la complexión de los nexos sidéreos. Si en la concepción es tan enorme la fuerza para la igualdad de hados, no debieron cambiarse los sinos al nacer. Y si se mudan los sinos de los gemelos cabalmente porque nacen en diversos tiempos, ¿por qué no hemos de entender más bien que ya se habían trocado a fin de que nacieran en tiempos distintos? ¿Es posible que la voluntad de los que viven no vire los destinos del nacimiento, cuando el orden de los que nacen cambia los de la concepción? [7].

quae illos perducant ad diversarum horarum nativitatem, et uno momento temporis sub una eademque coeli positione de duabus matribus duo pariter nati, diversa fata habere non possunt, quae illos perducant ad diversam vivendi vel moriendi necessitatem? An concepti nondum habent fata, quae, nisi nascantur, habere non poterunt? Quid est ergo quod dicunt, si hora conceptionalis inveniatur, multa ab istis dici posse divinis? Unde etiam illud a nonnullis praedicatur, quod quidam sapiens horam elegit, qua cum uxore concumberet, unde filium mirabilem gigneret. Unde postremo et hoc est, quod de illis pariter aegrotantibus geminis Posidonius, magnus astrologus idemque philosophus, respondebat, ideo fieri, quod eodem tempore fuissent nati, eodemque concepti. Nam utique propter hoc addebat conceptionem, ne diceretur ei non ad liquidum eodem tempore potuisse nasci, quos constabat omnino eodem tempore fuisse conceptos; ut hoc, quod similiter simulque aegrotabant, non daret de proximo pari corporis temperamento, sed eamdem quoque valetudinis parilitatem sidereis nexibus alligaret. Si igitur in conceptu tanta vis est ad aequalitatem fatorum, non debuerunt nascendo eadem fata mutari. Aut si propterea mutantur fata geminorum, quia temporibus diversis nascuntur, cur non potius intelligamus iam fuisse mutata, ut diversis temporibus nascerentur? Itane non mutat fata nativitatis voluntas viventium, cum mutet fata conceptionis ordo nascentium?

CAPITULO VI

Los mellizos de distinto sexo

Además, en las concepciones de los mielgos que han tenido lugar en el mismo momento, ¿de dónde procede que bajo una misma constelación fatal se conciba uno varón, y otra, hembra? Conocemos gemelos de distinto sexo. Ambos viven aún, ambos están aún en la flor de la edad. Aunque ellos tienen rasgos corporales semejantes entre sí, cuanto es posible entre seres de diferente sexo, con todo, en el comportamiento y tren de vida son tan dispares, que, fuera de las acciones femeninas, que necesariamente se han de diferenciar de las viriles, él milita en el oficio de conde y casi siempre está de viaje fuera de casa, y ella no se separa del suelo patrio y del propio campo. Más aún (cosa más increíble si se da fe a los hados de los astros, y no extraña si se consideran las voluntades de los hombres y los dones de Dios), él es casado y ella virgen consagrada a Dios; él, padre de muchos hijos; ella ni se casó siquiera. ¿Todavía es grande el poder del horóscopo? Sobre cuánta sea su vacuidad, ya diserté bastante.

Pero, cualquiera que sea, dicen que influye en el nacimiento. ¿Acaso también en la concepción, donde es manifiesto que hay un solo ayuntamiento carnal? Y es tal el orden de la naturaleza, que, en concibiendo una vez la mujer, no puede concebir después otro. De donde resulta necesariamente que los mellizos son concebidos en el mismo momento. ¿Acaso, porque nacieron bajo diverso horóscopo, se cambió, al nacer, a aquél en varón y a ésta en hembra? Puede, pues, sostenerse no de todo punto absurdamente que ciertos influjos sidéreos valen para solas las diferencias corporales, como vemos también variar los tiempos del año en las salidas y puestas del sol y aumentarse y disminuirse algunas cosas con los crecientes y menguantes de la luna, como los erizos, las conchas y los admirables oleajes del océano, y que las voluntades de los hombres no se subordinan a las posiciones de los astros. El que éstos ahora se esfuercen por hacer depender de ellas nuestros actos, nos previene para que investiguemos cómo esta su razón no puede probarse ni aun en los cuerpos. ¿Qué hay tan concerniente al cuerpo como el sexo? Y, sin embargo, bajo la misma posición de los astros pudieron concebirse mellizos de distinto sexo. Por tanto, ¿qué mayor disparate puede decirse o imaginarse que pensar que la posición sideral, que fué una misma para la concepción de ambos, no pudo hacer que, con quien tenía una misma constelación, no tuviera sexo distinto, y pensar que la posición sideral que presidía la hora del nacimiento pudo hacer que discrepara tanto de él por la santidad virginal?

CAPUT VI

De geminis disparis sexus

Quanquam et in ipsis geminorum conceptibus, ubi certe amborum eadem momenta sunt temporum, unde fit ut sub eadem constellatione fatali alter concipiatur masculus, altera femina? Novimus geminos, diversi sexus, ambo adhuc vivunt, ambo aetate vigent adhuc; quorum cum sint inter se similes corporum species, quantum in diverso sexu potest; instituto tamen et proposito vitae ita sunt dispares, ut, praeter actus, quos necesse est a virilibus distare, femineos, quod ille in officio Comitis militat et a sua domo pene semper peregrinatur, illa de solo patrio et de rure proprio non recedit: insuper (quod est incredibilius, si astralia fata credantur; non autem mirum, si voluntates hominum et Dei munera cogitentur), ille coniugatus, illa virgo sacra est; ille numerosam prolem genuit, illa nec nupsit. At enim plurimum vis horoscopi valet? Hoc quam nihil sit, iam satis disserui. Sed qualecumque sit, in ortu valere dicunt: numquid et in conceptu? ubi et unum concubitum esse manifestum est; et tanta naturae vis est, ut cum conceperit femina, deinde alterum concipere omnino non possit: unde necesse est, eadem esse in geminis momenta conceptus. An forte, quia diverso horoscopo nati sunt, aut ille in masculum, dum nascerentur, aut illa in feminam commutata est? Cum igitur non usquequaque absurde dici posset, ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos, sicut in solaribus accessibus et decessibus videmus etiam ipsius anni tempora variari, et lunaribus incrementis atque decrementis augeri et minui quaedam genera rerum, sicut echinos, et conchas, et mirabiles aestus oceani; non autem et animi voluntates positionibus siderum subdi: nunc isti, cum etiam nostros actus inde religare conantur, admonent ut quaeramus, unde ne in ipsis quidem corporibus eis possit ratio ista constare. Quid enim tam ad corpus pertinens, quam corporis sexus? et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus gemini concipi potuerunt. Unde quid insipientius dici aut credi potest, quam siderum positionem, quae ad horam conceptionis eadem ambobus fuit, facere non potuisse, ut, cum quo habebat eamdem constellationem, sexum diversum a fratre non haberet; et positionem siderum, quae fuit ad horam nascentium, facere potuisse, ut ab eo tam multum virginali sanctitate distaret?

CAPITULO VII

ELECCIÓN DE DÍA PARA TOMAR MUJER O PARA PLANTAR O SEMBRAR ALGO EN EL CAMPO

¿Quién tolerará que, al elegir los días, se deparen algunos nuevos sinos para sus actos? En efecto, no había nacido aquel para tener un hijo excelente, sino antes para engendrarlo despreciable, y por eso, varón docto como era, escogió hora para entrar a su mujer. Forjó un destino que no tenía, y desde este hecho comenzó a ser fatalidad para él lo que no lo fuera en su nacimiento. ¡Oh estupidez singular! Se elige un día para tomar mujer, creo yo, precisamente porque puede, si no se elige, caer en un día no bueno y tomarla infelizmente. ¿Dónde está, pues, lo que decretaron ya, al que nacía, los astros? ¿Puede el hombre mudar con la elección del día lo que está ya determinado, y lo que él determinare en su elección no puede ser objeto de cambio para otra potestad? Luego, si los hombres, no todas las demás cosas que están bajo la capa del cielo, están sujetos a las constelaciones, ¿por qué eligen unos días aptos para poner las vides, los árboles o las mieses, y otros días para domar las bestias o para cubrir con los machos, con lo que se multipliquen las yeguas o los bueyes, y demás operaciones por el estilo? Si los días escogidos tienen poder para estas cosas cabalmente porque la posición de los astros, según las diversidades de los momentos temporales, domina sobre todos los cuerpos

---

CAPUT VII

DE ELECTIONE DIEI QUO UXOR DUCITUR, QUOVE IN AGRO ALIQUID PLANTATUR AUT SERITUR

Iam illud quis ferat, quod in eligendis diebus nova quaedam suis actibus fata moliuntur? Non erat videlicet ille ita natus, ut haberet admirabilem filium; sed ita potius, ut contemptibilem gigneret: et ideo vir doctus elegit horam qua misceretur uxori. Fecit ergo fatum, quod non habebat, et ex ipsius facto coepit esse fatale, quod in eius nativitate non fuerat. O stultitiam singularem! Eligitur dies ut ducatur uxor: credo, propterea quia potest in diem non bonum, nisi eligatur, incurri, et infeliciter duci. Ubi est ergo quod nascenti iam sidera decreverunt? an potest homo, quod ei iam constitutum est, diei electione mutare, et quod ipse in eligendo die constituerit, non poterit ab alia potestate mutari? Deinde si soli homines, non autem omnia quae sub caelo sunt, constellationibus subiacent, cur alios eligunt dies accommodatos ponendis vitibus, vel arboribus, vel segetibus; alios dies pecoribus vel domandis, vel admittendis maribus, quibus equarum vel boum fetentur armenta, et caetera huiusmodi? Si autem propterea valent ad has res dies electi, quia terrenis omnibus corporibus, sive animantibus, sive non animantibus, secundum diversitates temporalium momentorum, siderum positio domi-

terrenos, animados o inanimados, ponderen cuán innumerables son los que nacen, o brotan, o se incoan en un mismo instante, y, sin embargo, tienen muertes tan diferentes, que a cualquier niño obligan a creer risibles estas observaciones. ¿Quién hay tan insensato que se atreva a decir que todos los árboles, todas las hierbas, todas las bestias, serpientes, aves, peces y gusanillos tienen cada uno momentos diferentes para nacer?

Suelen los hombres, para probar la pericia de los matemáticos, aducirles las constelaciones de los animales mudos, cuyos nacimientos han sometido a diligente observación en su casa para esta pesquisa, y dan la palma a los matemáticos que, examinadas las constelaciones, dicen: No ha nacido un hombre, sino un bestia. Y también osan decir la cualidad del animal, si es apto para el esquilmo, si para el tiro, si para el arado o para la guarda de la casa. Los ponen a prueba hasta en los sinos de los perros, y con grandes aplausos de sus admiradores les responden. Hasta tal punto disparatan los hombres, que piensan que, cuando nace un hombre, inhibe los demás nacimientos de las cosas, de forma que con él y bajo la misma zona de vida no nazca ni una mosca. Porque, si se admite ésta, corre el raciocinio, y gradualmente y con pasos moderados asciende desde las moscas a los camellos y elefantes. Ni quieren reparar en que, elegido el día para sembrar el campo, caen infinidad de granos a la vez, a la vez germinan, y, nacida la mies, despuntan a la vez, barbechan y enrojecen. Y, con todo, de todas estas espigas del mismo tiempo y, por decirlo así, congerminales, unas las consume la niebla, otras las arrasan las aves y otras las arrancan los hombres. ¿Cómo habrán de decir que tuvieron constelaciones diferentes, si ven que tienen tan diferentes fines?

---

natur; considerent quam innumerabilia sub uno temporis puncto vel nascantur, vel oriantur, vel inchoentur, et tam diversos exitus habeant, ut istas observationes cuivis puero ridendas esse persuadeant. Quis enim est tam excors, ut audeat dicere, omnes arbores, omnes herbas, omnes bestias, serpentes, aves, pisces, vermiculos, momenta nascendi singillatim habere diversa? Solent tamen homines ad tentandam peritiam mathematicorum afferre ad eos constellationes mutorum animalium, quorum ortus propter hanc explorationem domi suae diligenter observant, eosque mathematicos praeferunt caeteris, qui constellationibus inspectis dicunt non esse hominem natum, sed pecus. Audent etiam dicere quale pecus, utrum aptum lanicio, an vectationi, an aratro, an custodiae domus. Nam et ad canina fata tentantur, et cum magnis admirantium clamoribus ista respondent. Sic desipiunt homines, ut existiment, cum homo nascitur, caeteros rerum ortus ita inhiberi, ut cum illo sub eadem caeli plaga nec musca nascatur. Nam si hanc admiserint, procedit ratiocinatio, quae gradatim accessibus medicis eos a muscis ad camelos elephantesque perducat. Nec illud volunt advertere, quod electo ad seminandum agrum die, tam multa grana in terram simul veniunt, simul germinant, exorta segete simul herbescunt, pubescunt, flavescunt; et tamen inde spicas caeteris coaevas, atque, ut ita dixerim, congerminales, alias rubigo interimit, alias aves depopulantur, alias homines avellunt. Quomodo istis

¿Por ventura se arrepentirán de elegir días para estas cosas, y negarán que conciernen al decreto celeste, y someterán a los astros a solos los hombres, únicos a quienes dió en la tierra Dios voluntad libre? Ponderado todo esto, no sin razón se cree que, cuando los astrólogos responden maravillosamente muchas cosas verdaderas, lo hacen movidos por un secreto instinto de espíritus no buenos, a cuyo cargo está el imbuir y propagar en las mentes humanas estas opiniones falsas y nocivas sobre los hados astrales, y no por arte notado y examinado de horóscopo, que en realidad no existe.

CAPITULO VIII

De los que dan el nombre de fatalidad no a la posición de los astros, sino a la conexión de causas que pende de la voluntad de Dios

En cuanto a los que dan el nombre de fatalidad no a la constitución de los astros, cual se hallan en el momento de la concepción, del nacimiento, de la incoación, sino a la conexión y serie de todas las causas con que se hace cuanto se hace, no cumple cansarse y porfiar mucho con ellos. Es cuestión de palabras, puesto que el orden y cierta concatenación de causas lo atribuyen a la voluntad y al poder del Dios sumo, que óptima y reverentísimamente se cree que sabe todas las cosas antes de que sucedan y que no deja nada desordenado [8]. De El proceden todas las potestades, aunque no procedan de El las voluntades de todos [9]. Y pruébase que llaman fatalidad principalmente a la voluntad del Dios sumo, cuyo poder se extiende insuperablemente por todas las cosas, de la siguiente manera. Si no me engaño, son de Ennio Séneca estos versos:

> Llévame, Padre sumo y dominador del alto cielo, a donde te plazca. No hay demora en mi obediencia. ¡Héme aquí presto! Aunque no quiera, te seguiré con llanto, y haré por fuerza, siendo malo, lo que de agrado hace el bueno. La fatalidad guía al que quiere, y al que no quiere le arrastra con violencia.

Es decir, es clarísimo que en este último verso llamó fatalidad a lo que antes había nombrado voluntad del Padre sumo, a quien dice que está dispuesto a obedecer, para ser guiado queriendo y no ser violentado sin querer, porque

> la fatalidad guía al que quiere, y al que no quiere le arrastra con violencia.

Apoyan esta sentencia aquellos versos de Homero, que Cicerón tradujo al latín:

> Tales son las voluntades de los hombres, cual la luz con que el padre Júpiter lujuriaba las fértiles tierras.

No quiero dar en esta cuestión gran autoridad al sentir de los poetas. Pero como dice que los estoicos, asertores de la fuerza de la fatalidad, suelen tomar estos versos de Homero, no se trata ya de la opinión de aquel poeta, sino de la de estos filósofos, puesto que por estos versos que citan en la discusión

---

alias constellationes fuisse dicturi sunt, quas tam diversos exitus habere conspiciunt? an eos poenitebit his rebus dies eligere, easque ad caeleste negabunt pertinere decretum, et solos sideribus subdent homines, quibus solis in terra Deus dedit liberas voluntates? His omnibus consideratis, non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa vera respondent, occulto instinctu fieri spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fatis inserere humanis mentibus atque firmare, non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est.

CAPUT VIII

De his qui non astrorum positionem, sed connexionem causarum ex Dei voluntate pendentem fati nomine appellant

Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur, vel nascitur, vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant; non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est: quandoquidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ipsam itaque praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur. Annaei Senecae sunt, nisi fallor, hi versus:

> Duc, summe pater, altique dominator poli,
> Quaecumque placuit, nulla parendi mora est.
> Adsum impiger: fac nolle, comitabor gemens,
> Malusque patiar facere quod licuit bono.
> Ducunt volentem fata, nolentem trahunt [2].

Nempe evidentissime hoc ultimo versu ea fata appellavit, quam supra dixerat summi patris voluntatem: cui se paratum obedire dicit, ut volens ducatur, ne nolens trahatur; quoniam scilicet

> Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Illi quoque versus Homerici huic sententiae suffragantur, quos Cicero in latinum vertit:

> Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
> Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras [3].

Nec in hac quaestione auctoritatem haberet poetica sententia: sed quoniam Stoicos dicit, vim fati asserentes, istos ex Homero versus solere usurpare, non de illius poetae, sed de istorum philosophorum opinione tractatur, cum per istos versus, quos disputationi adhibent, quam de fato

[2] *Epist.* 107 prope finem.
[3] *Odysseae* 18 v.136-137.

sobre la fatalidad se declara con luz meridiana su sentir acerca de la esencia de la fatalidad, porque llaman Júpiter a quien estiman dios sumo, y del que dicen pende la conexión de las causas.

CAPITULO IX

La presciencia de Dios y la libre voluntad del hombre. Contra la definición de Cicerón

1. Cicerón trata de rebatir a éstos de forma tal, que cree que no monta sobre ellos, sino suprime la adivinación. Y se afana por suprimirla, negando que haya ciencia de los futuros, y sostiene con todas sus fuerzas que no existe en absoluto, ni en Dios ni en el hombre, y que no hay predicción de cosas. Por esta vía niega también la presciencia de Dios e intenta dar por tierra con toda profecía más clara que la luz del día, sin más pruebas que sus vanos argumentos y ciertos oráculos, que fácilmente pueden refutarse y que, con todo, ni es capaz de refutarlos. Cuando trata de refutar las conjeturas de los matemáticos, florece su discurso, porque verdaderamente son tales, que ellas mismas se deshacen y confunden. Son mucho más tolerables los que establecen los sinos siderales que este que niega la presciencia de lo por venir. Porque confesar que hay Dios y negar que es presciente del futuro es la extravagancia número uno. Visto esto, él mismo estuvo tentado de justificar lo que está escrito: *Dijo el necio en su corazón: No hay Dios;*

habent, quid sentiant esse fatum, apertissime declaratur, quoniam Iovem appellant, quem summum deum putant, a quo connexionem dicunt pendere fatorum.

CAPUT IX

De praescientia Dei et libera hominis voluntate, contra Ciceronis definitionem

1. Hos Cicero ita redarguere nititur, ut non existimet aliquid se adversus eos valere, nisi auferat divinationem. Quam sic conatur auferre, ut neget esse scientiam futurorum, eamque omnibus viribus nullam esse omnino contendat, vel in Deo, vel in homine, nullamque rerum praedictionem. Ita et Dei praescientiam negat, et omnem prophetiam luce clariorem conatur evertere vanis argumentationibus, et opponendo sibi quaedam oracula, quae facile possunt refelli: quae tamen nec ipsa convincit. In his autem mathematicorum coniecturis refutandis eius regnat oratio; quia vere tales sunt, ut se ipsae destruant et refellant. Multo sunt autem tolerabiliores qui vel siderea fata constituunt, quam iste, qui tollit praescientiam futurorum. Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est. Quod et ipse cum videret, etiam illud tentavit asserere, quod scriptum est, *Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus*[4]: sed non ex sua persona. Vidit enim quam esset invidiosum

[4] Ps. 13,1.

pero no en su persona. Se dió cuenta de lo odioso y engorroso que era, y por eso hizo intervenir a Cota en la disputa sobre este punto contra los estoicos en los libros *Sobre la naturaleza de los dioses.* El prefirió inclinarse a la sentencia de Lucilio Balbo, a quien encomendó la defensa de los estoicos, y no a la de Cota, que sostenía que no hay ninguna naturaleza divina. Pero en los libros *Sobre la adivinación* abiertamente impugna en primera persona la presciencia sobre los futuros, y todos estos pinitos parece hacerlos por no conceder que hay fatalidad y perder la voluntad libre, porque está convencido que, concedida la ciencia de lo por venir, se admite la fatalidad tan indefectiblemente, que sería de todo punto imposible negarla. Mas cualquiera que sea el modo de ser de los laberínticos debates y disputas de los filósofos, nosotros, convencidos de que existe un Dios sumo y verdadero, confesamos también que tiene una potestad, y una voluntad, y una presciencia soberanas. Y no tememos hacer por eso sin voluntad lo que voluntariamente hacemos, porque presabe El, cuya presciencia no puede engañarse, lo que hemos de hacer [10]. Este temor llevó a Cicerón a impugnar la presciencia, y a los estoicos, a no tener que decir que todo sucede por necesidad, aun cuando defendieran que todo es obra del hado.

2. ¿Qué temió, pues, Cicerón en la presciencia de los futuros, para tratar de desbaratarla con tan detestable disputa? Esto, sin duda, que, si son sabidas todas las cosas futuras, sucederán en el mismo orden en que se presupo que sucederían. Y si sucederán en este orden, es cierto el orden de las cosas para Dios, que las presabe; y si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de las causas, porque no puede hacerse algo

et molestum: ideoque Cottam fecit disputantem de hac re adversum Stoicos in libris de deorum Natura[5], et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam, quam pro Cotta, qui nullam naturam divinam esse contendit. In libris vero de Divinatione ex se ipso apertissime oppugnat praescientiam futurorum. Hoc autem totum facere videtur, ne fatum esse consentiat, et perdat liberam voluntatem. Putat enim, concessa scientia futurorum, ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit. Sed quoquo modo se habeant tortuosissimae concertationes et disputationes philosophorum, nos ut confitemur summum et verum Deum, ita voluntatem summamque potestatem ac praescientiam eius confitemur. Nec timemus ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos ille praescivit, cuius praescientia falli non potest. Quod Cicero timuit, ut oppugnaret praescientiam; et Stoici, ut non omnia necessitate fieri dicerent, quamvis omnia fato fieri contenderent.

2. Quid est ergo quod Cicero timuit in praescientia futurorum, ut eam labefactare disputatione detestabili niteretur? Videlicet quia si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt: et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo: et si certus est ordo rerum, certus est ordo causarum; non enim

[5] L.3.

a lo cual no haya precedido causa eficiente alguna. Y si es cierto el orden de las causa, por el que se hace cuanto se hace, «todo lo que se hace, dice, es obra del hado» [11]. Si esto es así, nada hay en nuestra potestad, y no hay albedrío de la voluntad. Si «concedemos esto, añade, cae por tierra toda la vida humana. En vano se dan las leyes, en vano se recurre a reprensiones, a alabanzas, a vituperios y a exhortaciones. Sin justicia alguna se deparan premios a los buenos y suplicios a los malos». Luego, por que no sobrevengan a la humanidad tales monstruosidades, tales absurdos y tales perjuicios, no quiere que exista la presciencia de los futuros, y aprisiona al espíritu religioso en tales estrecheces, que le hace elegir en la disyuntiva: o depende algo de nuestra voluntad o hay presciencia de lo por venir. Y esto, porque piensa que entrambas cosas son incompatibles, que, si se afirma una, se suprime la otra; si optamos por la presciencia de los futuros, destruímos el arbitrio de la voluntad; y si escogemos el arbitrio de la voluntad, destruímos la presciencia de lo por venir [12].

El, como hombre grave y docto, y mirando mucho y con mucho conocimiento por la vida humana, se decide, entre estas dos cosas, por el libre albedrío de la voluntad, y para confirmarlo niega la presciencia de los futuros. Así, queriendo hacer al hombre libre, le hizo sacrílego. Sin embargo, el corazón religioso escoge uno y otro, uno y otro acepta, y entrambos afirma con fe piadosa. ¿Cómo es posible?, pregunta. Porque, si existe la presciencia del futuro, se siguen todas aquellas cosas que están conexas con ella, hasta llegar a que nada pende de nuestra voluntad. Y, al contrario, si nuestra voluntad puede algo, por los mismos pasos se llega a que no hay presciencia de lo por venir. Por

aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit: si autem certus est ordo causarum, quo fit omne quod fit: «fato», inquit, «fiunt omnia quae fiunt». Quod si ita est, nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium voluntatis: «quod si concedimus, inquit, omnis humana vita subvertitur; frustra leges dantur; frustra obiurgationes, laudes, vituperationes, exhortationes adhibentur; neque ulla iustitia bonis praemia, et malis supplicia constituta sunt». Haec ergo ne consequantur indigna et absurda et perniciosa rebus humanis, non vult esse praescientiam futurorum: atque in has angustias coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum: quoniam utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli; si elegerimus praescientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium; si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum. Ipse itaque ut vir magnus et doctus, et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens, ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium: quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum: atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos. Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat. Quomodo, inquit? Nam si est praescientia futurorum, sequentur illa omnia, quae connexa sunt, donec eo perveniatur, ut nihil sit in nostra voluntate. Porro si est aliquid in nostra voluntate,

todos ellos se retorna así: si existe el albedrío de la voluntad, no todas las cosas son obra del hado; si no todas las cosas son obra del hado, no es cierto el orden de todas las causas; si no es cierto el orden de las causas, no es cierto ni para Dios, que presabe el orden de las cosas, que no pueden hacerse sin causas precedentes y eficientes; si el orden de las cosas no es cierto para Dios, que presabe, no suceden todas las cosas como presupo que habían de suceder. Por consiguiente, si no suceden todas las cosas como presupo habían de suceder, no hay, dice, en Dios presciencia de todas las cosas futuras.

3. Contra todos estos sacrílegos e impíos atrevimientos, nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos por nuestra voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. Pero no decimos que el hado haga todas las cosas; decimos más, que el hado no hace ninguna, porque el nombre de hado, entendido según el lenguaje usual, esto es, en la posición de los astros en el momento de la concepción o del nacimiento (punto este que se afirma vacíamente), demostramos que no tiene ningún valor. El orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni lo llamamos hado, a no ser que tal vez entendamos que *fatum* deriva de *fando*, esto es, de hablar, porque no podemos ocultar que está escrito en las Sagradas Letras: *Una vez habló Dios, y oí estas dos cosas: que hay potestad de Dios, y a ti, Señor, misericordia, porque das a cada uno según sus obras.* Cuando dice: *Habló una vez,* se entiende: inmoviblemente, esto es, inconmutablemente habló,

eisdem recursis gradibus eo pervenitur, ut non sit praescientia futurorum. Nam per illa omnia sic recurritur: Si est voluntatis arbitrium, non omnia fato fiunt: si non omnia fato fiunt, non est omnium certus ordo causarum: si certus causarum ordo non est, nec rerum certus est ordo praescienti Deo, quae fieri non possunt, nisi praecedentibus et efficientibus causis: si rerum ordo praescienti Deo certus non est, non omnia sic veniunt, ut ea ventura praescivit: porro si non omnia sic veniunt, ut ab illo ventura praescita sunt, non est, inquit, in Deo praescientia omnium futurorum.

3. Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios, et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis nonnisi volentibus fieri sentimus et novimus. Omnia vero fato fieri non dicimus, imo nulla fieri fato dicimus: quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est (quoniam res ipsa inaniter asseritur), nihil valere monstramus. Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intelligamus, id est a loquendo: non enim abnuere possumus esse scriptum in Litteris sanctis, *Semel locutus est Deus, duo haec audivi; quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, quia tu reddes unicuique secundum opera eius* [6]. Quod enim dictum est, *Semel locutus est,* intelligitur, Immobiliter, hoc est incommutabiliter, est locu-

[6] Ps. 61,12.13.

como conoció inconmutablemente todas las cosas que son futuras y las que él mismo habría de hacer. En este sentido pudiéramos derivar *fatum* de *fando*, si no estuviera consagrado este nombre por la costumbre para otra cosa, a la cual no queremos se inclinen los corazones de los hombres. Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las cosas, no se sigue que nada haya en el arbitrio de la voluntad, porque también nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que son causas de las acciones humanas. Y, por ende, el que presabe todas las causas de las cosas, sin duda no puede ignorar entre estas causas a nuestras voluntades, que presupo son causa de nuestras acciones.

4. La misma concesión hecha por Cicerón, de que nada sucede si no precede una causa eficiente, es suficiente para redargüirle en esta cuestión. ¿Qué apoyo le presta lo que añade, que nada se hace sin una causa, pero que no toda causa es fatal, puesto que existe la causa fortuita, la natural y la voluntaria? Basta que todo lo que se hace se admita que no se hace sin una causa precedente. Nosotros no decimos que las causas que llaman fortuitas, de donde tomó el nombre la fortuna, no existan, sino que son latentes, y las atribuímos a la voluntad del Dios verdadero, o de ciertos espíritus, y las mismas naturales no las desligamos absolutamente de la voluntad de Aquel que es autor y creador de toda naturaleza. En cambio, las causas voluntarias o son propias de Dios, o de los ángeles, o de los hombres, o de algunos animales, si cumple llamar voluntad a los movimientos de los animales privados de razón, con los que hacen algo según su naturaleza, como cuando apetecen o rehuyen algo [13]. Llamo voluntades de los ángeles, ora a las

tus, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt, et quae ipse facturus est. Hac itaque ratione possemus a fando fatum appellare, nisi hoc nomen iam in alia re soleret intelligi, quo corda hominum nolumus inclinari. Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur; quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Atque ita qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.

4. Nam et illud quod idem Cicero concedit nihil fieri si causa efficiens non praecedat [7], satis est ad eum in hac quaestione redarguendum. Quid enim eum adiuvat, quod dicit, nihil quidem fieri sine causa, sed non omnem causam esse fatalem; quia est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria? Sufficit quia omne quod fit, nonnisi causa praecedente fieri confitetur. Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes; easque tribuimus vel Dei veri, vel quorumlibet spirituum voluntati: ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis

[7] Libro *de Fato* c.10 et seqq.

de los buenos, que llamamos ángeles de Dios; ora a las de los malos, que nombramos ángeles del diablo o también demonios, así como también las de los hombres, a saber, las de los buenos y las de los malos. Y por eso se colige de aquí que no hay más causas eficientes de todo lo que sucede que las voluntarias, es decir, procedentes de esta naturaleza que es espíritu de vida. Porque también el aire o viento llámase espíritu, pero por ser cuerpo no es espíritu de vida. Luego el espíritu de vida, que vivifica todas las cosas y que es creador de todo cuerpo y de todo espíritu creado, es Dios mismo, espíritu ciertamente increado [14]. En su voluntad está la potencia suma, por la cual ayuda las voluntades buenas de los espíritus creados, juzga las malas, las ordena todas y otorga potencia a unas y la niega a otras. De igual modo que es creador de todas las naturalezas, es dador de todos los poderes, no de los quereres, porque los malos quereres no proceden de El, porque son contra la naturaleza, que procede de El [15]. Los cuerpos, pues, están más sujetos a las voluntades; unos, a saber, los de todos los animales mortales, a las nuestras, y más los de los hombres que los de las bestias; otros, empero, a las de los ángeles. Pero todas las cosas están en grado sumo sujetas a la voluntad de Dios, a la cual se someten también todas las voluntades, porque no tienen más poder que el que El les concede. La causa que hace las cosas y que no es hecha, es Dios [16]. Otras causas hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales. Sin embargo, las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas

conditorque naturae. Iam vero causae voluntariae aut Dei sunt, aut Angelorum, aut hominum, aut quorumque animalium: si tamen appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt, vel evitant. Angelorum autem voluntates dico, sive bonorum, quos Angelos Dei dicimus; sive malorum, quos angelos diaboli vel etiam daemones appellamus; sic et hominum bonorum scilicet et malorum. Ac per hoc colligitur, non esse causas efficientes omnium quae fiunt, nisi voluntarias, illius naturae scilicet quae spiritus vitae est. Nam et aer iste seu ventus, dicitur spiritus: sed quoniam corpus est, non est spiritus vitae. Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia, creatorque est omnis corporis et omnis creati spiritus, ipse est Deus, spiritus utique non creatus. In eius voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum voluntates bonas adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat; et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt; quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est. Corpora igitur magis subiacent voluntatibus; quaedam nostris, id est omnium animantium mortalium, et magis hominum quam bestiarum; quaedam vero angelorum: sed omnia maxime Dei voluntati subdita sunt; cui etiam voluntates omnes subiiciuntur, quia non habent potestatem nisi quam ille concedit. Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt, et fiunt; sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumeran-

eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus. ¿Cómo el orden de las causas, que es cierto para Dios, que lo presabe, hace que no pueda nada nuestra voluntad, siendo así que en el mismo orden de las causas ocupan un lugar destacado nuestras voluntades? Contienda Cicerón con los que afirman que este orden de las causas es fatal, o por mejor decir, le dan el nombre de hado, cosa que desmentimos principalmente a causa del nombre, que el uso ha desviado de su sentido propio. Porque niega que el orden de todas las causas sea certísimo y conocidísimo para Dios, presciente, le detestamos más que a los estoicos. O niega que Dios existe, cosa que en persona de otro trató de hacer en los libros *Sobre la naturaleza de los dioses*, o, si admite que existe Dios, negando en El la presciencia de lo porvenir, aun de este modo no dice otra cosa que lo que dijo *el insensato en su corazón: No hay Dios*. Porque el que no es presciente de todas las cosas futuras no es Dios. En puridad, tanto pueden nuestras voluntades cuanto quiso y presupo Dios que pudieran. De donde se deduce que cuanto pueden, puédenlo infaliblemente, y lo que han de hacer, lo han de hacer ellas mismísimas, porque presupo que lo habían de poder y de hacer Aquel cuya presciencia no puede engañarse [17]. Por tanto, si me pluguiera dar el nombre de hado a alguna cosa, dijera que el hado era privativo de lo inferior, y la voluntad, de lo superior, que lo tiene en su poder, antes que suprimir el arbitrio de nuestra voluntad por el orden de las causas, que no corrientemente, sino según su usanza, llaman hado los estoicos.

---

dae: quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. Quomodo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates? Contendat ergo Cicero cum eis, qui hunc causarum ordinem dicunt esse fatalem, vel potius ipsum fati nomine appellant [8]; quod nos abhorremus, praecipue propter vocabulum, quod non in re vera consuevit intelligi. Quod vero negat ordinem omnium causarum esse certissimum et Dei praescientiae notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Aut enim Deum esse negat, quod quidem inducta alterius persona in libris de Deorum Natura facere molitus est: aut si esse confitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic dicit nihil aliud, quam quod ille *dixit insipiens in corde suo, Non est Deus* [9]. Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit: et ideo quidquid valent, certissime valent; et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt: quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest. Quapropter si mihi fati nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem fatum esse infirmioris, potentioris voluntatem, qui eum habet in potestate, quam illo causarum ordine, quem non usitato, sed suo more Stoici fatum appellant, arbitrium nostrae voluntatis auferri.

[8] Libro *de Fato* c.11-12.
[9] Ps. 13,1.

CAPITULO X

SI LAS VOLUNTADES DE LOS HOMBRES ESTÁN SUJETAS A ALGUNA NECESIDAD

1. Por ende, no debemos temer la necesidad, por temor de la cual se esforzaron los estoicos en distinguir las causas de las cosas en tal forma, que unas las substrajeron a la necesidad y otras las sujetaron a ella. Y entre las cosas que no quisieron sujetar a la necesidad colocaron también nuestras voluntades, no sea que no fuesen libres si las sometían a la misma. Si se entiende por necesidad nuestra lo que no está en nuestra potestad, sino que, aunque no queramos, ejercita su poder, como la necesidad de la muerte, es evidente que nuestras voluntades, con que vivimos bien o mal, no están dominadas por tal necesidad. Porque hacemos muchas cosas que, si no quisiéramos, no las haríamos. A este género pertenece en primera línea el querer mismo, porque, si queremos, existe, y si no queremos, no existe, ya que no querríamos si no quisiéramos. Y si se define la necesidad como cuando decimos que es forzoso que algo sea así, se haga así, no sé por qué tememos que nos quite el albedrío de la voluntad. Ni ponemos tampoco bajo esta necesidad la vida de Dios y su presciencia si decimos que es necesario que Dios viva siempre y que presepa todas las cosas, de igual modo que no desmedra su poder decir que no puede morir ni engañarse. De tal manera no puede esto, que, si lo pudiera,

---

CAPUT X

AN VOLUNTATIBUS HOMINUM ALIQUA DOMINETUR NECESSITAS

1. Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent: atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed, etiamsi nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis; manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae, si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle: nam, si volumus, est; si nolumus, non est: non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat; nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, et cuncta praescire: sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod

fuera, sin duda, menor su poder. Con razón se dice omnipotente el que no puede morir ni engañarse. Se llama omnipotente porque hace lo que quiere, no porque padece lo que no quiere; si esto le acaeciere, no fuera omnipotente. De donde se sigue que no puede algunas cosas, justamente por ser omnipotente [18]. Así también, cuando decimos: Es necesario que, si queremos, queramos con libre albedrío, decimos indudablemente una verdad, y no sujetamos por eso el libre albedrío a la necesidad, que suprime la libertad. Son, pues, nuestras las voluntades, y ellas mismas hacen cuanto, queriendo, hacemos, lo cual no se hiciera si no quisiéramos. Sin embargo, en lo que cada uno padece por voluntad de otros hombres contra su propio querer, aún influye la voluntad; si no la voluntad de aquel hombre, sí la potestad de Dios. Porque si la voluntad solamente existiera y no pudiese lo que quiera, quedaría impedida por otra voluntad más poderosa. Pero ni aun así fuera la voluntad otra cosa que voluntad, ni fuera de otro sino del que quería, aunque no pudiera realizar su deseo. Por tanto, cuanto padece el hombre al margen de su voluntad, no debe atribuirlo a voluntades humanas, angélicas o de otro espíritu creado, sino a la de Aquel que da poder a los que lo quieren.

2. Luego no porque Dios presupo qué había de depender de nuestra voluntad, deja de pender algo de ella, ya que quien presupo eso, presupo algo [19]. Por consiguiente, si Aquel que presupo qué pendería de nuestra voluntad, no presupo ciertamente nada, sino algo, sin duda, aun presciente El, pende algo de nuestra voluntad. De consiguiente, en manera alguna nos vemos constreñidos, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios. (Lo cual es una impiedad.) Antes abrazamos lo uno y lo otro, lo uno y lo otro fiel y verazmente lo admitimos; aquello, para que nuestra fe sea recta, y esto, para que nuestra vida sea buena. Se vive mal cuando no se cree bien de Dios. Lejos de nosotros el negar la presciencia por querer ser libres, puesto que con su auxilio somos libres o lo seremos. En consecuencia, no en vano están las leyes, las reprensiones, las exhortaciones, las alabanzas y los vituperios, porque también presúpolas futuras e importan mucho, tanto cuanto presupo habían de importar. Y las súplicas convienen para pedir aquello que presupo había de dar a los que suplicaran, y con justicia se asignaron premios para las obras buenas y penas para los pecados. Ni peca el hombre precisamente porque presupo Dios que había de pecar; diría más, no se duda que peca él cuando peca, justamente, porque Aquel cuya presciencia no puede engañarse presupo que ni el hado, ni la fortuna, ni otra cosa había de pecar, sino el mismo hombre, el cual, si no quiere, ciertamente no peca; pero si no quiere pecar, también esto El lo presupo [20].

---

vult, non patiendo quod non vult: quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. Sic etiam, cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subiicimus, quae adimit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates, et ipsae faciunt quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus. Quidquid autem aliorum hominum voluntate nolens quisque patitur, etiam sic voluntas valet; etsi non illius tamen hominis voluntas, sed potestas Dei. Nam si voluntas tantum esset, nec posset quod vellet, potentiore voluntate impediretur: nec sic tamen voluntas, nisi voluntas esset; nec alterius, sed eius esset, qui vellet, etsi non posset implere quod vellet. Unde quidquid praeter suam voluntatem patitur homo, non debet tribuere humanis vel angelis vel cuiusquam creati spiritus voluntatibus, sed eius potius, qui dat potestatem volentibus.

2. Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate: non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit; profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. Quocirca nullo modo cogimur, aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium, aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum: sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud, ut bene credamus; hoc, ut bene vivamus. Male autem vivitur, si de Deo non bene creditur. Unde absit a nobis eius negare praescientiam, ut liberi esse velimus, quo adiuvante sumus liberi, vel erimus. Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes: quia et ipsas futuras esse praescivit, et valent plurimum, quantum eas valituras esse praescivit; et preces valent ad ea impetranda, quae se precantibus concessurum esse praescivit: et iuste praemia bonis factis, et peccatis supplicia constituta sunt. *Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit*: imo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.

CAPITULO XI

DE LA PROVIDENCIA UNIVERSAL DE DIOS, CUYAS LEYES ABARCAN TODAS LAS COSAS

Por tanto, el Dios sumo y verdadero, con su Verbo y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios uno y omnipotente, Creador y Hacedor de toda alma y de todo cuerpo, por cuya

CAPUT XI

DE UNIVERSALI PROVIDENTIA DEI, CUIUS LEGIBUS OMNIA CONTINENTUR

Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis: cuius sunt participatione felices, quicumque sunt

participación son felices cuantos son felices por la verdad, no por la vanidad [21]; que hizo al hombre animal racional de alma y de cuerpo [22]; que, en pecando éste, ni permitió que quedara sin castigo, ni le dejó sin misericordia; que dió a los buenos y a los malos ser con las piedras, vida seminal con los árboles, vida sensitiva con los animales y vida intelectual con solos los ángeles [23]; del cual procede todo modo, toda especie y todo orden; del cual promana la medida, el número y el peso; del cual procede cuanto naturalmente es, de cualquier género que sea y cualquiera que sea su valor; del que proceden los gérmenes de las plantas, y las formas de los gérmenes, y los movimientos de los gérmenes y de las formas; que dió también a la carne origen, belleza, complexión, fecundidad de propagación, disposición de miembros, salud y armonía; que dió al alma irracional memoria, sentido y apetito, y a la racional además mente, inteligencia y voluntad; que no dejó sin conveniencia de partes [24] y sin una especie de paz no sólo al cielo y a la tierra, ni a sólo el ángel y al hombre, sino ni a los entresijos del más vil animalito, ni la alita del ave, ni la florecilla de la hierba, ni una hoja de árbol [25], en modo alguno es creíble que quisiera fueran ajenas a las leyes de su providencia los reinos de los hombres, sus señoríos y servidumbre [26].

---

veritate, non vanitate felices: qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore; qui eum peccantem nec impunitum esse permisit, nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis Angelis dedit: a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum: qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae: qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum, appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem: qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse.

CAPITULO XII

POR QUÉ COSTUMBRES MERECIERON LOS ANTIGUOS ROMANOS QUE EL DIOS VERDADERO, AUN SIN ADORARLO, ACRECENTARA SU IMPERIO

1. Consideremos por qué costumbres de los romanos y por qué causa se dignó prestar su auxilio para aumentar el Imperio el Dios verdadero, bajo cuyo poder están también los reinos de la tierra. Para poder delinear esto con más soltura, escribí en el libro anterior, tocante a esto, que en este asunto no tienen poder alguno los dioses, que estimaron debían ser adorados como nugacidades, y en los capítulos anteriores del presente, hasta aquí escritos, escribí sobre la obligación de dirimir la cuestión del hado, por que alguien, a quien ya se hubiera convencido de que el Imperio romano no se propagó y conservó por el culto de los dioses, no lo atribuyera a no sé qué hado antes que a la poderosísima voluntad del Dios sumo. Los viejos y primitivos romanos, según nos enseña y recuerda la historia, aun cuando como otra gente, excepto la del pueblo de los hebreos, rindieron culto a dioses falsos e inmolaron víctimas, no a Dios, sino a los demonios, con todo, «estaban ávidos de alabanzas y eran desprendidos del dinero, querían inmensa gloria y riquezas honestas». Amaron ésta con ardentísimo amor; por ella quisieron vivir, y no vacilaron en

---

CAPUT XII

QUIBUS MORIBUS ANTIQUI ROMANI MERUERINT UT DEUS VERUS, QUAMVIS NON EUM COLERENT, EORUM AUGERET IMPERIUM

1. Proinde videamus quos Romanorum mores, et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adiuvare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena. Quod ut absolutius disserere possemus, ad hoc pertinentem et superiorem librum conscripsimus, quod in hac re potestas nulla sit eorum deorum, quos etiam rebus nugatoriis colendos putarunt; et praesentis voluminis partes superiores, quas huc usque perduximus, de fati quaestione tollenda: ne quisquam, cui iam persuasum esset non illorum deorum cultu Romanum imperium propagatum atque servatum, nescio cui fato potius id tribueret, quam Dei summi potentissimae voluntati. Veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, quamvis ut aliae gentes, excepta una populi Hebraeorum, deos falsos colerent, et non Deo victimas, sed daemoniis immolarent, tamen «laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant» [10]: hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Caeteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam,

[10] SALLUST., *In Catil.* c.7.

morir por ella. La codicia inmensa de la gloria fué el freno de todas las demás cupididades. Finalmente, porque el servir les parecía deshonroso, y el señorear y mandar glorioso, quisieron con todo empeño, primero que su patria fuera libre y luego señora. De aquí se originó que, no sufriendo la dominación real, hicieran imperios anuales y dos emperadores que se llamaron cónsules, de *consulendo;* no reyes o señores, de *regnando* y *dominando,* aunque también los reyes parece mejor llamados así de regir, como reinos deriva de reyes, y los reyes, como queda dicho, de regir. Pero el fausto regio no se considera disciplina del regente o benevolencia del consulente, sino soberbia del dominador. Expulsado, pues, el rey Tarquinio y establecidos dos cónsules, siguióse lo que el mismo autor puso en alabanza de los romanos, «que la ciudad, ¡recuerdo increíble!, obtenida la libertad e inflamada por un amor apasionado de gloria, creció con rapidez asombrosa». Esta avidez de alabanza y deseo de gloria obró en ellos todas aquellas hazañas loables y gloriosas, según la estimación de los hombres.

2. Elogia Salustio los grandes y esclarecidos varones de sus días, Marco Catón y Cayo César, diciendo que desde largo tiempo no había producido aquella república persona de relevante virtud, pero que en sus días existieron aquellos dos colosos de la virtud, aunque de diferentes costumbres. Entre los elogios de César puso su ardiente deseo de un gran imperio, de un ejército y de una guerra nueva, donde pudiera brillar su valor. Así se hacían votos por el valor de los grandes hombres para provocar a la guerra a las naciones miserables y los enviscaba Belona con su azote sangriento a fin de tener ocasión para hacer brillar su valentía. Esto era obra, sin duda, de aquella avidez y deseo de gloria. Por el amor de la libertad, primero, y después por el de la dominación, y por el deseo de alabanza y gloria, llevaron a cabo hazañas sin cuento. Da testimonio de ambas cosas su eximio poeta. Tomando pie de ahí, dice:

> También se veía a Porsena mandando acoger a Tarquinio, expulsado de Roma, y poniendo a la ciudad estrecho cerco, y a los romanos combatiendo con ardor por la defensa de la libertad

En aquel entonces fué única su ambición: morir valientemente o vivir libres. Pero una vez más, obtenida la libertad, había prendido tanto en ellos el deseo de gloria, que fuera poco la sola libertad de no buscar también la dominación, al paso que se tenía por grandeza lo que, como por boca de Júpiter, dice el mismo poeta:

> Y aún hay más. La misma Juno, implacable enemiga hoy de los troyanos, que contra ellos concita cielo, tierra y mar, cambiará de sentimientos y acabará protegiendo, como yo, a la romana grey, que ostentará la toga y será dueña del mundo. Tal es mi voluntad. Luego, en el curso de los tiempos, la casa de Asáraco sojuzgará a Pitias y a Micenas y dominará al vencido Argos.

Cierto que Virgilio, al introducir a Júpiter, como preconizando las cosas futuras, recogía ya los hechos y los veía presentes. Quise referir esto precisamente para mostrar la dominación que tuvieron los romanos después de la libertad, hasta

---

quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupierunt. Hinc est quod regalem dominationem non ferentes, annua imperia binosque imperatores sibi fecerunt, qui consules appellati sunt a consulendo, non reges aut domini a regnando atque dominando: cum et reges utique a *regendo dicti melius videantur,* ut *regnum* a *regibus,* reges autem, ut dictum est, a regendo; sed fastus regius non disciplina putata est regentis, vel benevolentia consulentis, sed superbia dominantis. Expulso itaque rege Tarquinio, et consulibus institutis, secutum est quod idem auctor in Romanorum laudibus posuit, quod «civitas, incredibile memoratu est, adepta libertate quantum brevi creverit, tanta cupido gloriae incesserat» [11]. Ista ergo laudis aviditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum existimationem.

2. Laudat idem Sallustius temporibus suis magnos et praeclaros viros, Marcum Catonem et Caium Caesarem, dicens quod diu illa respublica non habuit quemquam virtute magnum, sed sua memoria fuisse illos duos ingenti virtute, diversis moribus. In laudibus autem Caesaris posuit, quod sibi magnum imperium, exercitum, bellum novum exoptabat, ubi virtus enitescere posset [12]. Ita fiebat in votis virorum virtute magnorum, ut excitaret in bellum miseras gentes, et flagello agitaret Bellona sanguineo, ut esset ubi virtus eorum enitesceret. Hoc illa profecto laudis aviditas et gloriae cupido faciebat. Amore itaque primitus libertatis, post etiam dominationis, et cupiditate laudis et gloriae, multa magna fecerunt. Reddit eis utriusque rei testimonium etiam poeta insignis illorum: inde quippe ait,

> Necnon Tarquinium eiectum Porsenna iubebat,
> Accipere, ingentique urbem obsidione premebat:
> Aeneadae in ferrum pro libertate ruebant [13].

Tunc itaque magnum illis fuit aut fortiter emori, aut liberos vivere. Sed cum esset adepta libertas, tanta cupido gloriae incesserat, ut parum esset sola libertas, nisi et dominatio quaereretur, dum pro magno haberetur quod, velut loquente Iove, idem poeta dicit,

> Quin aspera Iuno,
> Quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat,
> Consilia in melius referet, mecumque fovebit
> Romanos rerum dominos gentemque togatam.
> Sic placitum. Veniet lustris labentibus aetas,
> Cum domus Assaraci Phthiam clarasque Mycenas
> Servitio premet, ac victis dominabitur Argis [14].

Quae quidem Virgilius, Iovem inducens tanquam futura praedicentem, ipse iam facta recolebat, cernebatque praesentia: verum propterea commemorare illa volui, ut ostenderem dominationem post libertatem sic ha-

[11] SALLUST., *in Catil* c.7
[12] Ibid., c.53-54
[13] VIRGIL., *Aeneid.* 1.8 v.646-648.
[14] *Aeneid.* 1.1 v.279-285.

el punto de colocarla entre sus grandes elogios. De aquí resulta también que el mismo poeta prefiera las artes de las naciones extranjeras a las propias de los romanos, de reinar y de mandar y de sujetar y dominar pueblos:

> Creo también, dice, que habrá descendientes hábiles para dar al bronce el soplo de la vida y sacar del mármol figuras con aliento. Como habrá otros que aplicarán las leyes de los hombres o que sabrán medir con el compás el movimiento de los cielos y el curso de los astros. Acuérdate siempre, ¡oh romano!, de imponer tu imperio en todas las cosas de los pueblos. Serán tus virtudes dictar leyes de paz entre las naciones, dominar a los soberbios y perdonar a los vencidos.

3. Con tanta mayor pericia ejercían ellos estas artes, cuanto menos se daban a los placeres, que enervan el ánimo; y a las concupiscencias del cuerpo, al aumento de las riquezas y a la corrupción de costumbres, robando a los ciudadanos pobres y prodigándolo a los torpes histriones. Por eso, quienes sobrepujaban y abundaban ya en tales despeñaderos morales cuando esto escribía Salustio y cantaba Virgilio, no aspiraban a gloria y a honores con aquellas artes, sino con dolos y engaños. Así dice el mismo: «Pero al principio inquietaba más los ánimos de los hombres la ambición que la avaricia, vicio este que frisaba más en la virtud. La gloria, el honor y el mando deséanlo igualmente el bueno y el remiso; pero aquél, dice, estriba en el verdadero camino, y éste, porque le faltan los medios honestos, contiende con dolos y engaños». Estos son los medios honestos, a saber, llegar a la gloria y al

---

buisse Romanos, ut in eorum magnis laudibus poneretur. Hinc est et illud eiusdem poetae, quod, cum aliarum gentium artibus eas ipsas proprias Romanorum artes regnandi atque imperandi et subigendi ac debellandi populos anteponeret, ait,

> Excudent alii spirantia mollius aera:
> Credo equidem, vivos ducent de marmore vultus:
> Orabunt causas melius; caelique meatus
> Describent radio, et surgentia sidera dicent.
> Tu regere imperio populos, Romane, memento.
> Hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
> Parcere subiectis, et debellare superbos [15].

3. Has artes illi tanto peritius exercebant, quanto minus se voluptatibus dabant, et enervationi animi et corporis in concupiscendis et augendis divitiis, et per illas moribus corrumpendis, rapiendo miseris civibus, largiendo scenicis turpibus. Unde qui tales iam morum labes superabant atque abundabant, quando scribebat ista Sallustius, canebatque Virgilius, non illis artibus ad honores et gloriam, sed dolis atque fallaciis ambiebant. Unde idem dicit: «Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat. Nam gloriam, honorem, imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptant: sed ille, inquit, vera via nititur; huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit» [16]. Hae sunt illae bonae artes, per virtutem scilicet, non per falla-

[15] *Aeneid.* 1.6 v.847-853.
[16] SALLUST., *in Catil.* c.11.

mando y al honor por la virtud, no por la ambición falaz. Esas cosas igualmente las anhela el bueno y el remiso; pero aquél, esto es, el bueno, estriba en el verdadero camino. El camino en que se apoya es la virtud, y se apoya en él para el fin, que es la posesión, o sea, para la gloria, el honor y el mando. Que esto fué ínsito en los romanos, indícanlo entre ellos los templos de los dioses de la Virtud y del Honor, que construyeron en la más estrecha unión, teniendo por dioses lo que son dones de Dios. De aquí puede colegirse el fin que querían para la virtud, y al cual la referían los que eran buenos, es decir, el honor; porque los malos no la tenían, aun cuando desearan tener el honor, que se afanaban por conseguir con malas artes, esto es, con dolos y falacias.

4. Más bello es el encomio que hace de Catón, cuando dice: «Cuanto menos buscaba la gloria, tanto más le seguía». Porque la gloria en cuyo ardor ardían era la buena opinión de los hombres, y, por tanto, es mejor la virtud, que no se contenta con el testimonio de los hombres, sino con el de su conciencia. Así dice el Apóstol: *Que nuestra gloria es ésta, el testimonio de nuestra conciencia.* Y en otro lugar: *Pruebe cada uno su obra, y entonces tendrá gloria sólo en sí mismo y no en otro.* A la gloria, al honor y al mando que ansiaban para sí, y a los cuales esforzábanse por llegar los buenos con medios honestos, no debe seguir la virtud, sino precederles. Y no es verdadera virtud sino la que tiende al fin en que reside el bien del hombre, mejor que el cual no hay ninguno. Por consiguiente, aun los honores que pidió Catón no debió solici-

---

cem ambitionem ad honorem et gloriam et imperium pervenire; quae tamen bonus et ignavus aeque sibi exoptant: sed ille, id est bonus, vera via nititur. Via virtus est, qua nititur tanquam ad possessionis finem, id est ad gloriam, honorem, imperium. Hoc insitum habuisse Romanos, etiam deorum apud illos aedes indicant, quas coniunctissimas constituerunt, Virtutis et Honoris, pro diis habentes quae dantur a Deo. Unde intelligi potest quem finem volebant esse virtutis, et quo eam referebant, qui boni erant, ad honorem scilicet: nam mali nec habebant eam, quamvis honorem habere cuperent, quem malis artibus conabantur adipisci, id est dolis atque fallaciis.

4. Melius laudatus est Cato. De illo quippe ait, «Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur» [17]. Quandoquidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Et ideo melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est, nisi conscientiae suae. Unde dicit Apostolus, *Nam gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae* [18]. Et alio loco, *Opus autem suum probet unusquisque, et tunc in semetipso tantum gloriam habebit, et non in altero* [19]. Gloriam ergo et honorem et imperium, quae sibi exoptabant, et quo bonis artibus pervenire nitebantur boni, non debet sequi virtus, sed ipsa virtutem. Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est. Unde et honores quos petivit

[17] Ibid., c.54.
[18] 2 Cor. 1,12.
[19] Gal. 6,4.

tarlos, sino que, sin pedirlos, debió conferírselos la ciudad en premio a su virtud.

5. Pero, como en aquellos días había dos romanos que brillaban por su virtud, César y Catón, parece que la virtud de Catón se acercó más a la verdad que la de César. Por ende, cuál fuera en aquel tiempo la ciudad y cuál fuera antes, veámoslo en el propio sentir de Catón: «No creáis, dice, que nuestros antepasados hicieron grande la república con las armas. Si así fuera, tuviéramosla mucho más hermosa, porque tenemos mayor abundancia de aliados y de ciudadanos, amén de más armas y caballos que ellos. Pero hubo otras cosas que los hicieron grandes, y de que carecemos nosotros: en casa, la industria; fuera, el justo imperio y el ánimo libre en el dictaminar y exento de culpa y de pasión. En lugar de esto, nosotros gozamos del lujo y la avaricia, en público de pobreza y en privado de opulencia. Alabamos las riquezas, seguimos la inactividad. No hacemos diferencia alguna entre los buenos y los malos. Todos los premios de la virtud están en manos de la ambición. Y no es maravilla, donde cada uno de vosotros se interesa en privado por su persona, donde en casa se da a los placeres, y aquí se hace esclavo del dinero y del favor. De todo lo cual se sigue que se acomete a la república como a una víctima sin defensa».

6. Quien oye estas palabras de Catón o de Salustio, se imagina que todos o la mayor parte de los viejos romanos de aquel tiempo conformaban sus vidas con las alabanzas que se les prodigan. Y no es así. De lo contrario, no fuera verdadero lo que el mismo escribe, que ya cité en el libro II de

---

Cato, petere non debuit, sed eos civitas ob eius virtutem non petenti dare.

5. Sed cum illa memoria duo Romani essent virtute magni, Caesar et Cato, longe virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse, quam Caesaris. Proinde qualis esset illo tempore civitas, et antea qualis fuisset, videamus in ipsa sententia Catonis: «Nolite, inquit, existimare, maiores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe sociorum atque civium, praeterea armorum et equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere quae illos magnos fecerunt, quae nobis nulla sunt; domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam: laudamus divitias, sequimur inertiam: inter bonos et malos discrimen nullum; omnia virtutis praemia ambitio possidet. Neque mirum: ubi vos separatim sibi quisque consilium capitis, ubi domi voluptatibus, hic pecuniae aut gratiae servitis, eo fit ut impetus fiat in vacuam rempublicam» [20].

6. Qui audit haec Catonis verba sive Sallustii, putat quales laudantur Romani veteres, omnes eos tales tunc fuisse, vel plures. Non ita est: alioquin vera non essent quae ipse item scribit, ea quae commemoravi in secundo libro huius operis [21], ubi dicit, iniurias validiorum, et ob eas discessionem plebis a patribus, aliasque dissensiones domi fuisse iam inde

[20] SALLUST., *in Catil.* c.52. [21] C.18

esta obra, donde dice que las vejaciones de los poderosos, y por ellas la escisión entre el pueblo y el senado y otras discordias domésticas, existieron ya desde el principio. Y no más que después de la expulsión de los reyes, en tanto que duró el miedo de Tarquinio y la difícil guerra mantenida contra Etruria, se vivió con equidad y moderación. Después los patricios se empeñaron en tratar al pueblo como a esclavo, en maltratarle a usanza de los reyes, en removerlos del campo y en gobernar ellos sin contar para nada con los demás. El fin de tales disensiones fué la segunda guerra púnica, al paso que unos querían ser señores y otros se negaban a ser siervos. Una vez más comenzó a cundir un grave miedo, y a cohibir los ánimos, inquietos y preocupados por aquellos disturbios, y a revocar a la concordia civil. Pero unos pocos, buenos según su módulo, administraban grandes haciendas y, tolerados y atemperados aquellos males, crecía aquella república por la providencia de esos pocos buenos, como atestigua el mismo historiador, que, leyendo y oyendo él las muchas y preclaras hazañas realizadas en paz y en guerra, por tierra y por mar, por el pueblo romano, se interesó por averiguar qué cosa sostuvo principalmente tan grandes hazañas. Sabía él que muchas veces los romanos habían peleado con un puñado de soldados contra grandes legiones de enemigos; conocía las guerras libradas con escasas riquezas contra opulentos reyes. Y dijo que, después de mucho pensar, le constaba que la egregia virtud de unos pocos ciudadanos había realizado todo aquello, y que el mismo hecho era la causa de que la pobreza venciera a las riquezas, y la poquedad a la multitud. «Mas luego que el lujo y la desidia, dice, corrompió la ciudad, tornó la república con su grandeza a dar pábulo a los vicios de los emperadores y de los magistrados».

---

a principio, neque amplius aequo et modesto iure actum, quam expulsis regibus, quam diu metus a Tarquinio fuit, donec bellum grave, quod propter ipsum cum Etruria susceptum fuerat, finiretur: postea vero servili imperio patres exercuisse plebem, regio more verberasse, agro pepulisse, et, caeteris expertibus, solos egisse in imperio; quarum discordiarum, dum illi dominari vellent, illi servire nollent, finem fuisse bellum Punicum secundum: quia rursus gravis metus coepit urgere, atque ab illis perturbationibus, alia maiore cura cohibere animos inquietos, et ad concordiam revocare civilem. Sed per quosdam paucos, qui pro suo modo boni erant, magna administrabantur, atque, illis toleratis ac temperatis malis, paucorum bonorum providentia res illa crescebat, sicut idem historicus dicit, multa sibi legenti et audienti, quae populus Romanus domi militiaeque, mari atque terra praeclara facinora fecerit, libuisse se attendere quae res maxime tanta negotia sustinuisset; quoniam sciebat saepenumero parva manu cum magnis legionibus hostium contendisse Romanos, cognoverat parvis copiis bella gesta cum opulentis regibus; sibique multa agitanti *constare dixit, paucorum civium egregiam virtutem cuncta patravisse,* eoque factum ut divitias paupertas, multitudinem paucitas superaret. «Sed postquam luxu atque desidia, inquit, civitas corrupta est, rursus respubli-

Catón elogió también la virtud de unos pocos que aspiraban a la gloria, al honor y al mando por el verdadero camino, esto es, por la virtud misma. De aquí se originaba la industria doméstica mencionada por Catón, para que el erario fuera caudaloso, y las haciendas privadas fueran de poca monta. Corrompidas las costumbres, el vicio hizo todo lo contrario: públicamente, la pobreza, y en privado, la opulencia.

CAPITULO XIII

Del amor de la alabanza, que, aunque es vicio, se le tiene por virtud, porque por él cohíbense mayores vicios

Por eso, habiendo brillado ya por largo tiempo los reinos de Oriente, quiso Dios se constituyera también el occidental, que fuera posterior en el tiempo, pero más floreciente en la extensión y grandeza de imperio. Y lo concedió para amansar los graves males de muchas naciones a tales hombres, que mediante el honor, la alabanza y la gloria velaban por la patria, en la que buscaban la propia gloria. No dudaron en anteponer a su propia vida la salud de la patria, aplastando por este único vicio, o sea, por el amor de la alabanza, la codicia del dinero y muchos otros vicios. Con más cuerda visión apunta él que conoce que el amor de la alabanza es un vicio, cosa que no se oculta ni al poeta Horacio, que dice:

> ¿Te engalla el amor de la alabanza? Hay remedios certeros en este librito que, leído tres veces y con sencillez, te podrán aliviar grandemente.

---

ca magnitudine sui imperatorum atque magistratuum vitia sustentabat». Paucorum igitur virtus ad gloriam, honorem, imperium, vera via, id est virtute ipsa, nitentium, etiam a Catone laudata est. Hinc erat domi industria, quam commemoravit Cato, ut aerarium esset opulentum, tenues res privatae. Unde corruptis moribus vitium e contrario posuit, publice egestatem, privatim opulentiam.

CAPUT XIII

De amore laudis, qui cum sit vitium, ob hoc virtus putatur, quia per ipsum vitia maiora cohibentur

Quamobrem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius. Idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris, laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia comprimentes. [XIII.] Nam sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit: quod nec poetam fugit Horatium, qui ait:

> Laudis amore tumes, sunt certa piacula quae te
> Ter pure lecto poterunt recreare libello [22].

[22] *Epistolarum* l.1 epist.1 v.36-37.

Y el mismo, en verso lírico, canta así para refrenar la libido de dominio:

> Reinarás, domando tu insaciable espíritu, más anchurosamente que si juntaras Libia con la lejana Cádiz y te sirvieran las dos Cartagos.

Sin embargo, los que no refrenan sus libidos más torpes, rogando con piadosa fe al Espíritu Santo y amando la belleza inteligible, sino más bien por la codicia de la alabanza humana y de la gloria, no son santos ciertamente, pero sí menos torpes [27]. Tulio mismo no pudo disimular esto en los libros que escribió *Sobre la República*, donde habla de la constitución del príncipe en una ciudad, y dice que hay que alimentarlo con la gloria. A renglón seguido refiere que el amor de la gloria inspiró a sus mayores muchas maravillas. No sólo no oponían resistencia a este vicio, sino que juzgaban que debía ser alentado y encendido, en la convicción de que era útil para la república. Ni en los mismos libros de filosofía, donde lo afirma con mayor claridad, oculta Tulio esta peste. Hablando de los estudios, que cumple seguir por el verdadero bien, no por la vanidad de la alabanza humana, inserta esta sentencia universal y general: «El honor es el alimento de las artes, y todos se apasionan por los estudios por la gloria, y siempre yacen olvidadas las ciencias desacreditadas entre algunos».

Idemque in carmine lyrico, ad reprimendam dominandi libidinem, ita cecinit:

> Latius regnes avidum domando
> Spiritum, quam si Libyam remotis
> Gadibus iungas, et uterque Poenus
> Serviat uni [23].

Verumtamen qui libidines turpiores, fide pietatis impetrato Spiritu sancto, et amore intelligibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae, non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt. Etiam Tullius hinc dissimulare non potuit, in eisdem libris quos de Republica scripsit, ubi loquitur de instituendo principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria; et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse. Huic ergo vitio non solum non resistebant, verum etiam id excitandum et accendendum esse censebant, putantes hoc utile esse reipublicae. Quanquam nec in ipsis philosophiae libris Tullius ab hac peste dissimulet, ubi eam luce clarius confitetur. Cum enim de studiis talibus loqueretur, quae utique sectanda sunt fine veri boni, non ventositate laudis humanae, hanc intulit universalem generalemque sententiam: «Honos alit artes omnesque accenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper quae apud quosque improbantur» [24].

[23] *Carmin.* l.2 carm.2 v.9-12.
[24] *Tuscul. Quaest.* l.1 c.2.

CAPITULO XIV

Obligación de cercenar el amor a la alabanza humana, porque toda la gloria de los justos está en Dios

A esta concupiscencia es más fácil resistirla que extirparla. Tanto es cada uno más semejante a Dios cuanto está más limpio de esta impureza. Aun cuando en esta vida no se arranque radicalmente del corazón, porque no ceja de tentar aun a los ánimos bien aprovechados, a lo menos vénzase la avidez de gloria por el amor a la justicia. Y si en alguna parte están olvidados los estudios, que los más no aprecian si son buenos, si son justos, enrojezca el amor de la alabanza humana y ceda al amor de la verdad. Tan enemigo de la fe piadosa es este vicio, si es mayor en el corazón la avidez de gloria que el temor o el amor de Dios, que dice el Señor: *¿Cómo podéis creer, esperando la gloria unos de otros y no buscando la gloria que procede de solo Dios?* Además, de algunos que creían en El, pero que se avergonzaban de confesarle públicamente, dice el Evangelio: *Amaron la gloria de los hombres más que la de Dios.* Esto no lo hicieron los santos Apóstoles, que, predicando el nombre de Cristo donde no sólo no era apreciado (como dice aquél: «y siempre yacen olvidados los estudios desacreditados entre algunos»), sino donde era detestado en grado sumo, retenían lo que habían oído del Maestro bueno y del Médico

CAPUT XIV

De resecando amore laudis humanae, quoniam iustorum gloria omnis in Deo sit

Huic igitur cupiditati melius resistitur sine dubitatione, quam ceditur. Tanto enim quisque est Deo similior, quanto est ab hac immunditia mundior. Quae in hac vita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos tentare non cessat; saltem cupiditas gloriae superetur dilectione iustitiae: ut si alicubi iacent, quae apud quosque improbantur, si bona, si recta sunt, etiam ipse amor humanae laudis erubescat, et cedat amori veritatis. Tam enim est hoc vitium inimicum piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor, ut Dominus diceret, *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem exspectantes, et gloriam quae a solo Deo est non quaerentes?*[25]. Item de quibusdam, qui in eum crediderant, et verebantur palam confiteri, ait Evangelista: *Dilexerunt gloriam hominum magis quam Dei*[26]. Quod sancti Apostoli non fecerunt: qui cum in his locis praedicarent Christi nomen, ubi non solum improbabatur (sicut ille ait, «Iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur»), verum etiam summae detestationis habeba-

[25] Io. 5,44.
[26] Ibid., 12,43.

de las mentes: *Si alguno me negare delante de los hombres, le negaré delante de mi Padre, que está en los cielos, y delante de los ángeles de Dios.* Entre maledicencias y denuestos, entre gravísimas persecuciones y crueles suplicios, no se arredraron de la predicación de la salvación humana con el bramido inmenso de las ofensas de los hombres. Y porque, haciendo y diciendo cosas divinas y viviendo divinamente, desmontados en cierto modo los corazones de su dureza e introducida la paz de la justicia, alcanzaron en la Iglesia de Cristo grande gloria, no por eso descansaron en ella como en el fin de su virtud. Sino que, refiriéndola a la gloria de Dios, por cuya gracia eran tales, con este fuego encendían el amor de Aquel que les hiciera tales en aquellos a quienes predicaban. Y, por que no fueran buenos por la gloria humana, habíales enseñado el Maestro diciendo: *Guardaos de hacer vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos; de otro modo no tendréis galardón de vuestro Padre, que está en los cielos.* Pero luego, porque quizá, con una interpretación torcida, temerían agradar a los hombres y producirían menos fruto ocultando que eran buenos, manifestándoles con qué fin debían darlo a conocer, dijo: *Brillen vuestras obras delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos.* No *para que seáis vistos por ellos,* esto es, para que fijen sus ojos en vosotros, sino *para que glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos,* al cual convertidos, se hagan lo que sois. A éstos siguieron los mártires, que aventajaron a los Escévolas, y a los

tur; tenentes quod audierant a bono Magistro eodemque medico mentium, *Si quis me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo, qui in caelis est, et coram Angelis Dei*[27]; inter maledicta et opprobria, inter gravissimas persecutiones crudelesque poenas non sunt deterriti a praedicatione salutis humanae tanto fremitu offensionis humanae. Et quod eos divina facientes atque dicentes divineque viventes, debellatis quodammodo cordibus duris, atque introducta pace iustitiae, ingens in Ecclesia Christi gloria consecuta est; non in ea tanquam in suae virtutis fine quieverunt: sed eam quoque ipsam ad Dei gloriam referentes, cuius gratia tales erant, isto quoque fomite eos, quibus consulebant, ad amorem illius, a quo et ipsi tales fierent, accendebant. Namque ne propter humanam gloriam boni essent, docuerat eos Magister illorum, dicens: *Cavete facere iustitiam vestram coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in caelis est*[28]. Sed rursus ne hoc perverse intelligentes hominibus placere metuerent, minusque prodessent latendo quod boni sunt, demonstrans quo fine innotescere deberent, *Luceant,* inquit, *opera vestra coram hominibus, ut videant bona facta vestra, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est*[29]. Non ergo, *ut videamini ab eis,* id est hac intentione ut eos ad vos converti velitis, quia non per vos aliquid estis: sed *ut glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est,* ad

[27] Mt. 10,33; Lc. 12,9.
[28] Mt. 6,1.
[29] Ibid., 5,16.

Curcios, y a los Decios, no en inferirse penas, sino en soportar las infligidas y en virtud verdadera, porque les excedieron en piedad verdadera, en cantidad y en número. Pero, como ellos se arrastraban en la ciudad terrena, y el fin de todas las obligaciones que se habían impuesto era su incolumidad y el reino, no en el cielo, sino en la tierra; no en la vida eterna, sino en la decesión de los que mueren y en la sucesión de los que han de morir [28], ¿qué otra cosa amarían que la gloria, con la cual querían, aun después de la muerte, como vivir en boca de sus admiradores?

CAPITULO XV

Galardón temporal dado por Dios a las buenas costumbres de los romanos

A los que Dios no había de dar vivir eternamente con sus santos ángeles en la ciudad celestial, a cuya compañía conduce la piedad verdadera, que no exhibe el culto religioso que los griegos llaman λατρεία, sino al único verdadero Dios, si no les otorga la presente y terrena gloria de un imperio prestantísimo, no premiara sus buenas artes, es decir, sus virtudes, con las que aspiraban a conseguir tamaña gloria [29]. De éstos, que parecen hacer algún bien únicamente por que los glorifiquen los hombres, dice también el Señor: *En verdad os digo que ya recibieron su galardón.* Asimismo, éstos por la cosa común, esto es, por la república, y por su era-

quem conversi fiant quod estis. Hos secuti sunt martyres, qui Scaevolas, et Curtios, et Decios, non sibi inferendo poenas, sed illatas ferendo, et virtute vera, quoniam vera pietate, et innumerabili multitudine superarunt. Sed cum illi essent in civitate terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis, incolumitas eius, et regnum non in caelo, sed in terra; non in vita aeterna; sed in decessione morientium et successione moriturorum: quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tanquam vivere in ore laudantium?

CAPUT XV

De mercede temporali, quam Deus reddidit bonis moribus Romanorum

Quibus ergo non erat Deus daturus vitam aeternam cum sanctis Angelis suis in civitate sua caelesti, ad cuius societatem pietas vera perducit, quae non exhibet servitutem religionis, quam λατρεία Graeci vocant, nisi uni vero Deo; si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur. De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait, *Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam* [30]. Sic et isti

[30] Mt. 6,2.

rio, menospreciaron sus intereses privados, resistieron a la avaricia y dieron con libertad su vida por la patria. Ni sujetos a la culpa según sus leyes, ni a la libido. Por todas estas artes, como por camino verdadero, aspiraron a los honores, al mando y a la gloria. Han sido honrados en casi todas las naciones e impusieron las leyes de su Imperio en muchos pueblos. Y hoy en día gozan de gloria en los libros, y en las historias, y en casi todo el mundo. No tienen ya por qué quejarse de la justicia del Dios sumo y verdadero: *recibieron su galardón.*

CAPITULO XVI

Galardón de los santos ciudadanos de la ciudad eterna, a quienes son útiles los ejemplos de virtudes de los romanos

Empero, el galardón de los santos es muy otro, aun tolerando aquí los baldones por la ciudad de Dios, odiosa para los amadores de este mundo. Aquella ciudad es sempiterna. Allí nadie nace, porque nadie muere. Allí hay felicidad verdadera y plena, que no es diosa, sino don de Dios. De allí recibimos la prenda de la fe, en tanto que, peregrinos, suspiramos por su belleza. Allí no sale el sol sobre los buenos y sobre los malos, sino que el sol de justicia alumbra a solos los buenos. Allí donde el tesoro de la verdad es común [30], no habrá gran industria para enriquecer el erario público arrebañando

privatas res suas pro re communi, hoc est republica, et pro eius aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero; neque delicto secundum suas leges, neque libidini obnoxii: his omnibus artibus tanquam vera via nisi sunt ad honores, imperium, gloriam: honorati sunt in omnibus fere gentibus; imperii sui leges imposuerunt multis gentibus; hodieque litteris et historia gloriosi sunt pene in omnibus gentibus. Non est quod de summi et veri Dei iustitia conquerantur: *perceperunt mercedem suam.*

CAPUT XVI

De mercede sanctorum civium civitatis aeternae, quibus utilia sunt Romanorum exempla virtutum

Merces autem sanctorum longe alia est etiam hic opprobria sustinentium pro civitate Dei, quae mundi huius dilectoribus odiosa est. Illa civitas sempiterna est: ibi nullus oritur, quia nullus moritur: ibi est vera et plena felicitas, non dea, sed donum Dei: inde fidei pignus accepimus, quamdiu peregrinantes eius pulchritudini suspiramus: ibi non oritur sol super bonos et malos [31], sed sol iustitiae solos protegit bonos: ibi non erit magna industria, ditare aerarium publicum privatis rebus angustis,

[31] Mt. 5,45.

los intereses particulares. Por ende, no sólo con el fin de dar semejante galardón a tales hombres se dilató el Imperio romano, para gloria humana, sino también con el fin de que los ciudadanos de aquella eterna ciudad, en tanto que son peregrinos aquí, observen con diligencia y sobriedad aquellos ejemplos y vean cuánta dilección se debe a la patria soberana por mor de la vida eterna, si tanto aman la terrena sus ciudadanos por la gloria humana.

CAPITULO XVII

CON QUÉ FRUTO LIBRARON LAS GUERRAS LOS ROMANOS Y CUÁNTA UTILIDAD REPORTARON A LOS VENCIDOS

1. En lo concerniente a la presente vida de los mortales, que se vive en un puñado de días y se termina, ¿qué importa bajo el imperio de quién viva el hombre que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades e injusticias? ¿O causaron algún daño los romanos a las naciones que, subyugadas, impusieron sus leyes, sino el haberse llevado esto a efecto con estruendoso estrago bélico? Si esto se hubiera hecho en paz, se hiciera lo mismo con mejor resultado, sólo que sería nula la gloria de los triunfadores. También los romanos vivían sujetos a las leyes que imponían a los demás. Si esto se hiciera sin Marte y sin Belona, de forma que no tuviera lugar la victoria, pues no hay vencedor donde nadie ha luchado, ¿por ventura no fuera una y misma la condición de los romanos y de las demás naciones? Máxime si al principio se hubiera hecho lo que después gratísima y humanísimamente se hizo: que todos los que pertenecían al Imperio romano recibieran tarjeta de ciudadanía y fueran ciudadanos romanos. De este modo sería de todos lo que antes era de unos pocos. Sólo que el pueblo que no tuviera campos propios había de vivir del público, y los que estaban en paz recibieran su sustento de los buenos administradores de la república de mejor gana que si lo impusieran por la fuerza a los vencidos.

2. Yo no veo qué importancia tengan para la incolumidad y para las buenas costumbres las propias dignidades de los hombres, el que unos vencieran y otros fueran vencidos, fuera de aquel vanísimo fausto de gloria humana que fué el galardón recibido por los que ardieron en una inmensa codicia y libraron ardorosas guerras. ¿Acaso sus campos no pagan los tributos? ¿Por ventura les es lícito aprender a ellos lo que no es lícito a los demás? ¿Acaso no hay senadores en otras tierras que no conocen a Roma ni de vista? Quita la jactancia, y todos los hombres, ¿qué son más que hombres? Y si la perversidad del siglo permitiera que los más honrados fueran los mejores, ni aun así debía tenerse por grandeza el honor humano, porque es humo de ningún peso. Pero usemos aun en estas cosas del beneficio del Señor. Dios nuestro. Ponderemos cuánto han desdeñado, qué han tolerado, qué impiedades han domeñado por la gloria humana quienes merecieron tenerla como galardón de tales virtudes, y sírvanos también a nosotros para abatir nuestra soberbia. Siendo tanta la distancia que media entre esta ciudad y aquella en la que se nos prometió reinar, cuanta es la que media entre el cielo y la tierra, entre la alegría temporal y la vida eterna, entre las vanas ala-

---

ubi thesaurus communis est veritatis. Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur, Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est; verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur [32], diligenter et sobrie illa intueantur exempla, et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.

CAPUT XVII

QUO FRUCTU ROMANI BELLA GESSERINT, ET QUANTUM HIS QUOS VICERE, CONTULERINT

1. Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant, ad impia et iniqua non cogant? Aut vero aliquid nocuerunt Romani gentibus, quibus subiugatis imposuerunt leges suas, nisi quia id factum est ingenti strage bellorum? Quod si concorditer fieret, idipsum fieret meliore successu: sed nulla esset gloria triumphantium. Neque enim et Romani non vivebant sub legibus suis, quas caeteris imponebant. Hoc si fieret sine Marte et Bellona, ut nec victoria locum haberet, nemine vincente ubi nemo pugnaverat, nonne Romanis et caeteris gentibus una esset eademque conditio? praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent civitatis et Romani cives essent; ac sic esset omnium, quod erat ante paucorum: tantum, quod plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico viveret: qui pastus eius per bonos administratores reipublicae gratius a concordibus praestaretur, quam victis extorqueretur.

2. Nam quid intersit ad incolumitatem bonosque mores, ipsas certe hominum dignitates, quod alii vicerunt, alii victi sunt, omnino non video, praeter illum gloriae humanae inanissimum fastum, in quo perceperunt mercedem suam, qui eius ingenti cupidine arserunt, et ardentia bella gesserunt. Numquid enim illorum agri tributa non solvunt? numquid eis licet discere, quod aliis non licet? numquid non multi senatores sunt in aliis terris, qui Romam ne facie quidem norunt? Tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines? Quod si perversitas saeculi admitteret, ut honoratiores essent quique meliores; nec si sic pro magno haberi debuit honor humanus, quia nullius est ponderis fumus. Sed utamur etiam in his rebus beneficio Domini Dei nostri: consideremus quanta contempserint, quae pertulerint, quas cupiditates subegerint pro humana gloria, qui eam tanquam mercedem talium virtutum accipere meruerunt: et valeat nobis etiam hoc ad opprimendam superbiam; ut cum illa civitas, in qua nobis regnare promissum est, tantum ab hac

[32] 2 Cor. 5,6.

banzas y la sólida gloria, entre la sociedad de los mortales y la sociedad de los ángeles, entre la luz del sol y la de la luna y la luz del Hacedor del sol y de la luna, parecerá que no han hecho nada maravilloso los ciudadanos de tan grande ciudad si hicieran por conseguirla alguna buena obra o sufrieran algunos males, ya que ellos hicieron tanto y sufrieron mucho por conseguir esta ciudad terrena. Mayormente, porque la remisión de los pecados, que recoge ciudadanos para la vida eterna, tiene un parecido, aunque lejano, con aquel asilo de Rómulo donde la impunidad de ciertos delitos congregó la multitud para la fundación de aquella ciudad.

CAPITULO XVIII

Cuán ajenos a la jactancia deben ser los cristianos si hicieren algo por amor de la patria eterna, habiendo hecho tanto los romanos por la gloria humana y por la ciudad terrena

1. ¿Significa algo el desdeñar todos los deleites de este mundo, por jocundos que sean, por aquella èterna y celestial patria, si por amor de esta temporal y terrena llegó Bruto a matar a sus hijos, cosa que aquélla a nadie obliga? Sin duda, es más difícil dar muerte a los hijos que lo que ella exige; quiero decir que cuanto, al parecer, amontonaban y conservaban para los hijos, o lo den a los pobres, o, si existe tentación

---

distet, quantum distat caelum a terra, a temporali laetitia vita aeterna, ab inanibus laudibus solida gloria, a societate mortalium societas Angelorum, a lumine solis et lunae lumen eius qui fecit solem et lunam, nihil sibi magnum fecisse videantur tantae patriae cives, si pro illa adipiscenda fecerint boni operis aliquid, vel mala aliqua sustinuerint; cum illi pro hac terrena iam adepta tanta fecerint, tanta perpessi sint. Praesertim quia remissio peccatorum, quae cives ad aeternam colligit patriam, habet aliquid, cui per umbram quamdam simile fuit asylum illud Romuleum, quo multitudinem, qua illa civitas conderetur, quorumlibet delictorum congregavit impunitas.

CAPUT XVIII

Quam alieni a iactantia esse debeant Christiani, si aliquid fecerint pro dilectione aeternae patriae, cum tanta Romani gesserint pro humana gloria et civitate terrena

1. Quid ergo magnum est pro illa aeterna caelestique patria, cuncta saeculi huius quamlibet iucunda blandimenta contemnere, si pro hac temporali atque terrena filios Brutus potuit et occidere, quod illa facere neminem cogit? Sed certe difficilius est filios interimere, quam quod pro ista faciendum est, ea quae filiis congreganda videbantur atque servanda, vel donare pauperibus, vel, si existat tentatio quae id pro fide

que compela a hacer esto por la fe y la justicia, lo abandonen. Las riquezas terrenas no hacen felices ni a nosotros ni a nuestros hijos. O las hemos de perder en vida, o, muertos nosotros, las han de poseer, o quienes ignoramos o tal vez quienes no queramos. Sólo Dios hace felices, porque es la verdadera opulencia de las mentes. Con todo, de la infelicidad de Bruto, que mató a sus hijos, da testimonio el mismo poeta, su alabador. Dice así:

> Y como sus hijos quieran encender la guerra, él sabrá sacrificarlos a la libertad. ¡Infeliz!, de cualquier modo que interpreten este hecho las edades futuras.

Pero en el verso siguiente consuela al infeliz:

> Siempre habrá triunfado en su pecho el amor a la patria y una pasión inmensa por su gloria.

Estas dos cosas, la libertad y el deseo de alabanza humana, son las que compelieron a los romanos a hacer maravillas. Si, pues, por la libertad de los que han de morir y por el deseo de alabanzas apetecidas por los mortales pudo un padre dar muerte a sus hijos, ¿significa algo que, por la libertad verdadera, que nos hace libres de la dominación de la injusticia, de la muerte y del diablo, y no por el deseo de humanas alabanzas, sino por la caridad de liberar a los hombres, no del rey Tarquinio, sino de los demonios y de su príncipe, matemos, no a los hijos, sino, en lugar de ellos, a los pobres de Cristo?

2. Si otro príncipe también romano, por sobrenombre Torcuato, dió muerte a su hijo victorioso porque, provocado

---

atque iustitia fieri compellat, amittere. Felices enim vel nos vel filios nostros non divitiae terrenae faciunt, aut nobis viventibus amittendae, aut, nobis mortuis, a quibus nescimus, vel forte a quibus nolumus, possidendae: sed Deus felices facit, qui est mentium vera opulentia. Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator. Ait enim:

> Natosque pater nova bella moventes
> Ad poenam pulchra pro libertate vocabit,
> Infelix, utcumque ferent ea facta minores

Sed versu sequenti consolatus est infelicem

> Vincit amor patriae laudumque immensa cupido [33].

Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulere miranda Romanos. Si ergo pro libertate moriturorum et cupiditate laudum, quae a mortalibus expetuntur, occidi filii a patre potuerunt; quid magnum est, si pro vera libertate, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit, nec cupiditate humanarum laudum, sed charitate liberandorum hominum, non a Tarquinio rege, sed a daemonibus et daemonum principe, non filii occiduntur, sed Christi pauperes inter filios computantur?

2. Si alius etiam Romanus princeps, cognomine Torquatus, filium, non quia contra patriam, sed etiam pro patria, tamen quia contra im-

[33] *Aeneid.* 1.6 v.820-823.

por un enemigo, luchó con brío juvenil, no contra la patria, sino en pro de la misma, pero contra su mandato, esto es, contra lo que había ordenado el general, su padre, y esto lo hizo, sin duda, porque creyó sería mayor mal el ejemplo de una orden despreciada que el bien que se seguiría de la victoria obtenida sobre el enemigo, ¿a qué, pues, se han de jactar los que por las leyes de la patria inmortal desdeñan todos los bienes terrenos, que se aman mucho menos que los hijos? Si Furio Camilo, después de haber levantado de las cervices de su ingrata patria el yugo de los veyenses, sus mortales enemigos, y de haber sido condenado por sus émulos, tornó a librar su patria de los galos, porque no tenía otra más poderosa donde pasar sus días con más gloria, ¿por qué se ha de engallar, como si hiciera alguna proeza, el que, habiendo acaso padecido en la Iglesia alguna gravísima y deshonrosa injuria por parte de los enemigos carnales, no se pasó a sus heréticos enemigos o levantó contra ella alguna herejía, sino que antes la defendió cuanto pudo de la perniciosísima perfidia de los herejes, siendo así que no hay otra, no donde se viva con gloria, sino donde se conquiste la vida eterna? Si Mucio, para hacer la paz con el rey Porsena, que prensaba a los romanos en dificilísima guerra, porque no pudo dar muerte a Porsena en persona y, engañado, mató a otro en su lugar, extendió su mano en presencia de él sobre el ara en llamas, diciendo que muchos otros, cual le veía a él, se habían conjurado para su perdición; y él, aterrado por la fortaleza y la conjuración de éstos, hizo la paz sin demorar y se retiró de aquella guerra, ¿quién se cree merecedor del reino de los cielos si por él, no haciéndolo de buen grado, sino padeciéndolo de algún perse-

perium suum, id est contra quod imperaverat pater imperator, ab hoste provocatus iuvenili ardore pugnaverat, licet vicisset, occidit; ne plus mali esset in exemplo imperii contempti, quam boni in gloria hostis occisi: utquid se iactent, qui pro immortalis patriae legibus omnia, quae multo minus quam filii diliguntur, bona terrena contemnunt? Si Furius Camillus etiam ingratam patriam, a cuius cervicibus acerrimorum hostium Veientium iugum depulerat, damnatusque ab aemulis fuerat, a Gallis iterum liberavit, quia non habebat potiorem ubi posset vivere gloriosus: cur extollatur velut grande aliquid fecerit, qui forte in Ecclesia ab inimicis carnalibus gravissimam exhonorationis passus iniuriam, non se ad eius hostes haereticos transtulit, aut aliquam contra illam ipse haeresim condidit, sed eam potius quantum valuit ab haereticorum perniciosissima pravitate defendit; cum alia non sit, non ubi vivatur in hominum gloria, sed ubi vita acquiratur aeterna? Si Mucius, ut cum Porsenna rege pax fieret, qui gravissimo bello Romanos premebat, quia Porsennam ipsum occidere non potuit, et pro eo alterum deceptus occidit, in ardentem aram ante oculos eius dexteram extendit, dicens multos tales, qualem illum videret, in eius exitium coniurasse; cuius ille fortitudinem et coniurationem talium perhorrescens, sine ulla dilatione se ab illo bello facta pace compescuit: quis regno caelorum imputaturus est merita sua, si pro illo non unam manum, neque hoc sibi ultro fa-

guidor, entregare, no una mano, sino todo el cuerpo a las llamas? Si Curcio, armado y con el caballo a carrera tendida, se precipitó en una sima abierta en la tierra, respondiendo a los oráculos de sus dioses, que le habían mandado arrojara allí lo mejor que tenían los romanos, y no pudieron entender otra cosa que lo más sobresaliente en hombres y en armas, por lo cual se imponía para cumplir los mandatos de los dioses que se precipitara en aquel despeñadero un hombre armado, ¿dirá que hizo alguna proeza por la patria eterna el que, soportando a algún enemigo de su fe, muere, no yendo él voluntariamente a tal muerte, sino arrojado por el enemigo, siendo así que recibió también un oráculo más cierto de su Señor y del Rey mismo de su patria: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma?* Si los Decios, consagrándose en cierto modo, se ofrecieron solemnemente con voto a la muerte con palabras ciertas, para que, muriendo y aplacando con su sangre la ira de los dioses, se salvara el ejército romano, en manera alguna se encampanarán los santos mártires, como si hubieran hecho algo grande por participar de aquella ciudad donde es eterna y verdadera la felicidad, si combatieron por la fe de la caridad y por la caridad de la fe hasta la efusión de su sangre, amando no sólo a sus hermanos, en pro de los cuales la derramaban, sino también a los mismos enemigos que les obligaban a derramarla. Si Marco Pulvilo, cuando estaba dedicando el templo de Júpiter, de Juno y de Minerva, y le anunciaron falsamente la muerte de su hijo los envidiosos, para que, perturbado con aquella noticia, se alejara y así la gloria de la dedicación recayera sobre

ciens, sed persequente aliquo patiens, totum flammis corpus impenderit? Si Curtius armatus equo concito in abruptum hiatum terrae se praecipitem dedit, deorum suorum oraculis serviens, quoniam iusserant ut illuc id, quod Romani haberent optimum, mitteretur, nec aliud intelligere potuerunt, quam viris armisque se excellere, unde videlicet oportebat ut deorum iussis in illum interitum vir praecipitaretur armatus: quid se magnum pro aeterna patria fecisse dicturus est, qui aliquem fidei suae passus inimicum, non se ultro in talem mortem mittens, sed ab illo missus obierit; quandoquidem a Domino suo eodemque rege patriae suae certius oraculum accepit, *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere?* [34]. Si se occidendos certis verbis quodammodo consecrantes Decii devoverunt, ut illis cadentibus et iram deorum sanguine suo placantibus Romanus liberaretur exercitus; nullo modo superbient sancti martyres tanquam dignum aliquid pro illius patriae participatione fecerint, ubi aeterna est et vera felicitas, si usque ad sui sanguinis effusionem, non solum suos fratres pro quibus fundebatur, verum et ipsos inimicos, a quibus fundebatur, sicut eis praeceptum est, diligentes, charitatis fide et fidei charitate certarunt? Si Marcus Pulvillus dedicans aedem Iovis, Iunonis, Minervae, falso sibi ab invidis morte filii nuntiata, ut illo nuntio perturbatus abscederet, atque ita dedicationis gloriam collega eius consequeretur, ita contempsit, ut eum etiam proiici insepultum iuberet;

[34] Mt. 10,28.

su colega, la despreció a tal punto que mandó se le arrojara aún insepulto, y de esta suerte venció en su corazón el deseo de gloria al dolor de verse privado del hijo, ¿qué proeza se ha de decir que hizo por la predicación del Evangelio santo, por la cual los ciudadanos de la patria soberana son liberados y recogidos de diversos errores, aquél, a quien solícito por la sepultura de su padre, dijo el Señor: *Sígueme, y deja a los muertos enterrar a sus muertos?* Si M. Régulo, por no faltar al juramento a sus cruelísimos enemigos, tornó a ellos desde Roma, porque, como se refiere, respondió a los romanos que querían retenerlo que, después de haber sido esclavo de los africanos, no podía vivir en Roma con la dignidad de ciudadano honesto; y los cartagineses, porque actuó contra ellos en el Senado romano, le dieron muerte con horribles tormentos, ¿qué martirios no deben despreciarse por la fe de aquella patria a cuya felicidad conduce la misma fe? ¿O qué se retribuirá al Señor por todas sus retribuciones, si por la fe a El debida sufriera el hombre tales tormentos cuales padeció Régulo por la fe que debía a sus despiadados enemigos? ¿Cómo osará alzar su cresta el cristiano por su pobreza voluntaria para viajar en la peregrinación de la presente vida más expedito el camino que conduce a la patria, donde es el mismo Dios las riquezas, cuando oye o lee que L. Valerio, muerto en su consulado, fué pobre, hasta el extremo que se hicieron sus funerales a expensas del dinero dado por el pueblo? Oiga o lea que Q. Cincinato, que poseía cuatro yugadas y las cultivaba por sus propias manos, fué sacado del arado para ser hecho dictador, mayor ciertamente en dignidad que el cónsul, y que, después de vencer a los enemigos y de haber conseguido una gloria imperecedera, permaneció en la misma pobreza. ¿O predicará que hizo algo grande porque no se dejó arrastrar por los bienes de este mundo, lejos de la sociedad de aquella patria eterna, cuando ve que Fabricio, con tantos dones de Pirro, rey de los epiros, y aun prometiéndole la cuarta parte del reino, no pudo ser apartado de la ciudad de Roma y quiso más vivir allí privado en su pobreza? ¿Y aquello de que tenían la república, esto es, la cosa del pueblo, la cosa de la patria, la cosa común caudalosísima y riquísima, y eran ellos tan pobres en sus casas, que a alguno de ellos, que había sido ya cónsul dos veces, se le arrojó de aquel senado de hombres pobres por notación del censor, porque se halló que en su vajilla tenía diez libras de plata? Hasta este extremo llevaban la pobreza aquellos de cuyos triunfos se enriquecía el erario. ¿Por ventura todos los cristianos, que por un fin más excelente hacen comunes sus riquezas, según lo que está escrito en los *Hechos de los Apóstoles,* que se distribuya a cada uno según su necesidad y nadie tenga cosa propia, sino que todas las cosas sean comunes, no deben entender que no les es lícito pavonearse por esto, haciéndolo para conseguir la compañía de los ángeles, cuando casi hicieron aquellos otro tanto por conservar la gloria de los romanos? [31].

3. Estas y otras cosas por el estilo que se hallan en sus escritos, ¿cuándo se manifestaran así, cuándo fueran tan celebradas por la fama, de no haberse acrecido con magníficos sucesos el Imperio romano, extendido por todas partes? Por ende, por aquel Imperio tan dilatado y tan duradero, afamado

---

et sic in eius corde orbitatis dolorem gloriae cupiditas vicerat: quid magnum se pro Evangelii sancti praedicatione, qua cives supernae patriae de diversis liberantur et colliguntur erroribus, fecisse dicturus est, cui Dominus de sepultura patris sui sollicito ait, *Sequere me, et sine mortuos sepelire mortuos suos?* [35]. Si M. Regulus, ne crudelissimos hostes iurando falleret, ad eos ab ipsa Roma reversus est, quoniam, sicut Romanis eum tenere volentibus respondisse fertur, posteaquam Afris servierat, dignitatem illic honesti civis habere non posset; eumque Carthaginenses, quoniam contra eos in Romano senatu egerat, gravissimis suppliciis necaverunt: qui cruciatus non sunt pro fide illius patriae contemnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit? aut quid retribuetur Domino pro omnibus quae retribuit [36], si pro fide quae illi debetur talia fuerit homo passus, qualia pro fide quam perniciosissimis inimicis debebat passus est Regulus? Quomodo autem se audebit extollere de voluntaria paupertate christianus, ut in huius vitae peregrinatione expeditior ambulet viam, quae perducit ad patriam, ubi verae divitiae ipse Deus est, cum audiat vel legat L. Valerium, qui in suo defunctus est consulatu, usque adeo fuisse pauperem, ut nummis a populo collatis eius sepultura curaretur? audiat vel legat Quintium Cincinnatum, cum quatuor iugera possideret, et ea suis manibus coleret, ab aratro esse abductum, ut dictator fieret, maior utique honore quam consul; victisque hostibus ingentem gloriam consecutum in eadem paupertate mansisse? Aut quid se magnum fecisse praedicabit, quod nullo praemio mundi huius fuerit ab aeternae illius patriae societate seductus, cum Fabricium didicerit tantis muneribus Pyrrhi, regis Epirotarum, promissa etiam quarta parte regni, a Romana civitate non potuisse divelli, ibique in sua paupertate privatum manere maluisse? Nam illud quod rempublicam, id est rem populi, rem patriae, rem communem, cum haberent opulentissimam atque ditissimam, sic ipsi in suis domibus pauperes erant, ut quidam eorum, qui iam bis consul fuisset, ex illo senatu pauperum hominum pelleretur notatione censoria, quod decem pondo argenti in vasis habere compertus est; ita iidem ipsi pauperes erant, quorum triumphis publicum ditabatur aerarium: nonne omnes Christiani, qui excellentiore proposito divitias suas communes faciunt, secundum id quod scriptum est in Actibus Apostolorum, ut distribuatur unicuique, sicut cuique opus est; et nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia [37]; intelligunt se nulla ob hoc ventilari oportere iactantia, id faciendo pro obtinenda societate Angelorum, cum pene tale aliquid illi fecerint pro conservanda gloria Romanorum?

3. Haec et alia, si qua huiuscemodi reperiuntur in litteris eorum, quando sic innotescerent, quando tanta fama praedicarentur, nisi Romanum imperium longe lateque porrectum, magnificis successibus augeretur?

[35] Ibid., 8,22.
[36] Ps 115,12.
[37] Act. 2, 45; et 4, 32.

y glorioso por las virtudes de varones tan eximios, se dió a su intención el galardón que buscaban, y a nosotros se nos propusieron ejemplos de admonición necesaria. Esto, con el fin de que, si no tuviéramos por la gloriosísima Ciudad de Dios las virtudes de las que son semejanza, aunque borrosa, las que éstos tuvieron por la gloria de la ciudad terrena, nos pellizque el pudor, y si las tuviéramos, no nos engría la soberbia. Porque, como dice el Apóstol, *los padecimientos de los tiempos presentes no guardan proporción con la gloria futura que se ha de manifestar en orden a nosotros*. Para la gloria humana del tiempo presente se estimaba suficientemente digna la vida de aquéllos. De esto se infiere que los judíos que mataron a Cristo, revelando el Nuevo Testamento lo que estuvo velado en el Viejo, que se adore al Dios uno y verdadero, no por los beneficios terrenos y temporales, que la divina Providencia concede en mezcolanza a los buenos y a los malos, sino por la vida eterna, los dones perpetuos y por la sociedad de la ciudad soberana, justísimamente fueron entregados a la gloria de ésos, para que éstos, que por cualesquiera virtudes buscaron y adquirieron la gloria terrena, vencieran a los que con grandes vicios dieron muerte y rechazaron al Dador de la gloria verdadera y de la ciudad eterna.

Proinde per illud imperium tam latum tamque diuturnum, virorumque tantorum virtutibus praeclarum atque gloriosum, et illorum intentioni merces quam quaerebant est reddita, et nobis proposita necessariae commonitionis exempla: ut si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrenae gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur; si tenuerimus, superbia non extollamur: quoniam, sicut dicit Apostolus, *indignae sunt passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis*[38]. Ad humanam vero gloriam praesentisque temporis satis digna vita aestimabatur illorum. Unde etiam Iudaei, qui Christum occiderunt, revelante Testamento Novo, quod in Vetere velatum fuit, ut non pro terrenis et temporalibus beneficiis, quae divina providentia permixte bonis malisque concedit, sed pro aeterna vita muneribusque perpetuis et ipsius supernae civitatis societate colatur Deus unus et verus, rectissime istorum gloriae donati sunt; ut hi qui qualibuscumque virtutibus terrenam gloriam quaesierunt et acquisiverunt, vincerent eos qui magnis vitiis datorem verae gloriae et civitatis aeternae occiderunt atque respuerunt.

[38] Rom. 8,18.

CAPITULO XIX

EN QUÉ DIFIEREN EL DESEO DE LA GLORIA Y EL DESEO DE DOMINIO

Existe, en realidad, diferencia entre la cupididad de gloria humana y la cupididad de dominación. Aunque es fácil que el que se deleita demasiado en la gloria humana sea también ardientemente aficionado a dominar, con todo, los que ansían gloria verdadera, aunque sea de alabanzas humanas, ponen empeño en no desplacer a los que aprecian rectamente. Hay gran número de bienes morales, de los cuales juzgan muchos bien, aun cuando los posean pocos. Por estos bienes morales tienden a la gloria y al mando o a la dominación aquellos de los que dice Salustio: «Pero aquél tiende por el verdadero camino». Quien sin el amor de la gloria, que conduce al hombre a tener desplacer a los que tienen recta estimación, desea señorear y mandar, busca con frecuencia obtener lo que ama, aunque sea por crímenes manifiestos. Y el que desea la gloria, o tiende a ella por el verdadero camino o sin duda contiende con dolos y engaños, queriendo parecer bueno, sin serlo. Por eso es grande virtud para el que tiene virtudes despreciar la gloria, porque su desprecio está en la presencia de Dios y no se abre a juicio humano. Todo lo que haga a vista de los hombres para aparecer menospreciador de la gloria, si ellos creen que lo hace para mayor alabanza, esto es, para mayor gloria, no tiene medio para mostrar a los sentidos de los sospechosos que es de otro modo de lo que ellos sospechan. Pero el que desdeña los juicios de los alabadores, desdeña también

---

CAPUT XIX

QUO INTER SE DIFFERANT CUPIDITAS GLORIAE, ET CUPIDITAS DOMINATIONIS

Interest sane inter cupiditatem humanae gloriae, et cupiditatem dominationis. Nam licet proclive sit, ut qui humana gloria nimium delectatur, etiam dominari ardenter affectet; tamen qui veram licet humanarum laudum gloriam concupiscunt, dant operam bene iudicantibus non displicere. Sunt enim multa in moribus bona, de quibus multi bene iudicant, quamvis ea multi non habeant: per ea bona morum nituntur ad gloriam et imperium vel dominationem, de quibus ait Sallustius, *Sed ille vera via nititur*. Quisquis autem sine cupiditate gloriae, qua veretur homo bene iudicantibus displicere, dominari atque imperare desiderat, etiam per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit. Proinde qui gloriam concupiscit, aut vera via nititur, aut certe dolis atque fallaciis contendit, volens bonus videri esse, quod non est[39]. Et ideo virtutes habenti magna virtus est contemnere gloriam; quia contemptus eius in conspectu Dei est, iudicio autem non aperitur humano. Quidquid enim fecerit ad oculos hominum, quo gloriae contemptor appareat, ad maiorem laudem, hoc est ad maiorem gloriam, facere si credatur, non est unde se suspicantium sensibus aliter esse, quam suspicantur, ostendat. Sed qui contemnit

[39] SALLUST., *in Catil.*

la temeridad de los sospechosos, cuya salud, si es verdaderamente bueno, no desprecia, porque es de tanta virtud, el que tiene las virtudes del Espíritu de Dios, que ama aun a los mismos enemigos. Y ámalos de tal suerte, que quiere tener a sus aborrecedores o detractores por compañeros, no en la patria terrena, sino en la soberana. Y en sus alabadores, aunque estime en poco sus alabanzas, no disminuye su amor hacia ellos, ni quiere engañar a los que alaban, para no engañar a los que ama. Por esta razón insta ardientemente para que alaben más bien a Aquel de quien recibe el hombre cuanto en él con derecho se alaba. El que es menospreciador de la gloria y está ávido de dominación aventaja a las bestias por los vicios de la crueldad o de la lujuria. Tales fueron algunos romanos. Perdida la preocupación por la gloria, no se vieron privados del deseo de dominación. De que muchos fueron tales, da fe la historia. Pero el colmo de este vicio y como su ciudadela la llevó el primero, el César Nerón, cuya lujuria fué tal, que no tenía nada viril por temible, y tal su crueldad, que nada se creería tener de afeminado si no se conociera. Pero aun a éstos da la potestad de señorear la Providencia del Dios sumo cuando estima que las cosas humanas son dignas de semejantes hombres. Sobre este asunto es clara la voz divina. Habla la Sabiduría de Dios: *Por mí reinan los reyes, y ocupan los tiranos por mí la tierra.* Pero, por que no se crea que se llamaban tiranos a los reyes no pésimos e ímprobos, sino, según la antigua terminología, a los fuertes, dice Virgilio:

Será para mí prenda de paz haber estrechado la diestra del tirano.

---

iudicia laudantium, contemnit etiam suspicantium temeritatem: quorum tamen, si vere bonus est, non contemnit salutem; quoniam tantae iustitiae est qui de Spiritu Dei virtutes habet, ut etiam ipsos diligat inimicos: et ita diligat, ut suos osores vel detractores velit correctos habere consortes; non in terrena patria, sed superna: in laudatoribus autem suis quamvis parvipendat quod eum laudant, non tamen parvipendit quod amant; nec eos vult fallere laudantes, ne decipiat diligentes: ideoque instat ardenter, ut potius ille laudetur, a quo habet homo quidquid in eo iure laudatur. Qui autem contemptor gloriae, dominationis est avidus, bestias superat sive crudelitatis vitiis, sive luxuriae. Tales quidam Romani fuerunt: non enim, cura existimationis amissa, dominationis cupiditate caruerunt. Multos tales fuisse, prodit historia: sed huius vitii summitatem et quasi arcem quamdam Nero Caesar primus obtinuit; cuius fuit tanta luxuries, ut nihil ab eo putaretur virile metuendum; tanta crudelitas, ut nihil molle habere crederetur, si nesciretur. Etiam talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas. Aperta de hac re vox divina est, loquente Dei sapientia: *Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram* [40]. Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimentur, unde ait Virgilius,

Pars mihi pacis erit, dextram tetigisse tyranni [41]:

[40] Prov. 8,15.
[41] *Aeneid.* 1.7 v.266.

Y palmariamente se dice de Dios en otro lugar: *El que hace reinar al hombre hipócrita por la perversidad del pueblo.* Por consiguiente, aun cuando, según mis posibilidades, haya expuesto bastante el porqué de que el solo Dios verdadero y justo ha ayudado a los romanos para conseguir la gloria de tan dilatado Imperio según la forma de la ciudad terrena, puede, sin embargo, existir otra causa más oculta, más conocida de Dios que de nosotros por los diversos méritos del género humano [32]. Siempre ha de constar que, entre todos los verazmente piadosos, nadie sin verdadera piedad, esto es, sin el culto sincero del verdadero Dios, puede tener verdadera virtud, y que ésta no es verdadera cuando se supedita a la gloria humana. Con todo, los que no son ciudadanos de la ciudad eterna, que en nuestras Sagradas Letras se llama ciudad de Dios, son más útiles a la ciudad terrena cuando tienen por lo menos aquella virtud que si carecieran de ella. Los verdaderamente piadosos que a su vida moral unen la ciencia de regir los pueblos, son una bendición para las cosas humanas si por la misericordia de Dios gozan de poder. Tales hombres, sean cuantas fueren las virtudes que pueden tener en esta vida, atribúyenlas a la gracia de Dios, porque las ha dado a los que querían, creían y pedían. Y a la vez entienden cuánto les falta para la perfección de la santidad, cual se halla en la sociedad de los santos ángeles, a la que aspiran a conformarse. Cualesquiera sean las alabanzas y los elogios tributados a la virtud que, sin la piedad verdadera, sirve a la gloria de los hombres, no son

---

apertissime alio loco de Deo dictum est, *Qui regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi* [42]. Quamobrem, quamvis, ut potui, satis exposuerim qua causa Deus unus verus et iustus Romanos secundum quamdam formam terrenae civitatis bonos adiuverit ad tanti imperii gloriam consequendam: potest tamen et alia causa esse latentior, propter diversa merita generis humani, Deo magis nota quam nobis; dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem; nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae. Eos tamen qui cives non sint civitatis aeternae, quae in sacris Litteris nostris dicitur civitas Dei [43], utiliores esse terrenae civitati, quando habent virtutem vel ipsam, quam si nec ipsam. Illi autem qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines virtutes suas, quantascumque in hac vita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas volentibus, credentibus, petentibus dederit; simulque intelligunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum Angelorum societate, cui se nituntur aptare. Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus, quae sine vera pietate servit hominum gloriae, nequaquam sancto-

[42] Iob 34,30.
[43] Ps. 45,5; et 47,3 et 9, etc.

comparables en manera alguna a los febles principios de los santos, que fundan su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios.

CAPITULO XX

Tan torpe es supeditar las virtudes a la gloria humana como al deleite del cuerpo

Es usanza entre los filósofos, que hacen consistir el fin del bien en la virtud, para sacar los colores a la cara a otros que dan pruebas de las virtudes, pero que las miden por el placer corporal, y juzgan que ella debe ser apetecida por sí misma, y éstos, que por aquélla, describir una tabla donde se sienta el placer en silla real, como una reina delicada. A él se le someten las virtudes como siervas, con los ojos fijos en sus movimientos para hacer lo que ordenare. Ella manda a la prudencia que investigue con circunspección cómo reinará el placer y cómo se asegurará. Manda a la justicia que haga los beneficios que pueda, a fin de granjear las amistades necesarias para las comodidades corporales, y que no haga injuria a nadie, no sea que, quebrantadas las leyes, no pueda vivir seguro el placer. Manda a la fortaleza que, si el dolor montare al cuerpo, no le obligue a morir y mantenga firme el pensamiento del espíritu en su señor, esto es, en el placer, con el fin de mitigar con la recordación de las delicias pasadas las espinas del dolor presente. Manda a la templanza que tome solamente alimentos,

---

rum exiguis initiis comparanda est, quorum spes posita est in gratia et misericordia veri Dei.

CAPUT XX

Tam turpiter servire virtutes humanae gloriae, quam corporis voluptati

Solent philosophi, qui finem boni humani in ipsa virtute constituunt, ad ingerendum pudorem quibusdam philosophis, qui virtutes quidem probant, sed eas voluptatis corporalis fine metiuntur, et illam per se ipsam putant appetendam, istas propter ipsam, tabulam quamdam verbis pingere, ubi voluptas in sella regali quasi delicata quaedam regina considat; eique virtutes famulae subiiciantur, observantes eius nutum, ut faciant quod illa imperaverit: quae prudentiae iubeat, ut vigilanter inquirat, quomodo voluptas regnet, et salva sit; iustitiae iubeat, ut praestet beneficia quae potest ad comparandas amicitias corporalibus commodis necessarias; nulli faciat iniuriam, ne offensis legibus voluptas vivere secura non possit; fortitudini iubeat, ut, si dolor corpori acciderit, qui non compellat in mortem, teneat dominam suam, id est voluptatem, fortiter in animi cogitatione, ut per pristinarum deliciarum suarum recordationem mitiget praesentis doloris aculeos; temperantiae iubeat, ut tantum capiat alimento-

y si alguna otra cosa le deleita, por que, por la inmoderación, algo nocivo no turbe la salud, y el placer, que lo reponen también los epicúreos principalmente en la salud del cuerpo, se lesione gravemente. De esta suerte, las virtudes, con toda la dignidad de su gloria, sirven al placer como a mujerzuela mandona y deshonesta [33]. Dicen que nada hay más vergonzoso y más deforme y que menos pueda soportar la vista de los buenos que esta pintura. Pero tengo para mí que no será pintura del decoro debido si se finge otra tal, donde las virtudes sirvan a la gloria humana. Aun cuando esta gloria no sea una mujer regalada, sin embargo es hinchazón y tiene mucho de vanidad. Por la cual no la sirven dignamente la solidez y la simplicidad de las virtudes, queriendo que nada provea la prudencia, nada distribuya la justicia, nada tolere la fortaleza y nada modere la templanza sino aquello con que agrade a los hombres y sirva a la gloria huera. Ni se defiendan de esta fealdad los que, desdeñando los juicios ajenos como menospreciadores de la gloria, se creen sabios y se complacen en sí mismos, porque su virtud, si es que lo es, se somete de otro modo a la alabanza humana. El que con verdadera piedad ama a Dios y cree y espera en El, anda más solícito en lo que le desplace a El que en lo que, si es que en él hay algo, agrada no tanto a él como a la verdad. Y no atribuye esto que puede darle complacencia sino a la misericordia de Aquel a quien teme desplacer, dándole gracias por estas cosas de que le ha sanado y elevando súplicas por las que aún le quedan por sanar [34].

---

rum, et, si qua delectant, ne per immoderationem noxium aliquid valetudinem turbet, et voluptas, quam etiam in corporis sanitate Epicurei maximam ponunt, graviter offendatur. Ita virtutes cum tota suae gloriae dignitate tanquam imperiosae cuidam et inhonestae mulierculae servient voluptati. Nihil hac pictura dicunt esse ignominiosius et deformius, et quod minus ferre bonorum possit aspectus: et verum dicunt. Sed non existimo satis debiti decoris esse picturam, si etiam talis fingatur, ubi virtutes humanae gloriae serviant. Licet enim ista gloria delicata mulier non sit, inflata tamen est, et multum inanitatis habet. Unde non ei digne servit soliditas quaedam firmitasque virtutum, ut nihil provideat prudentia, nihil distribuat iustitia, nihil toleret fortitudo, nihil temperantia moderetur, nisi unde placeatur hominibus et ventosae gloriae serviatur. Nec illi se ab ista foeditate defenderint, qui, cum aliena spernant iudicia velut gloriae contemptores, sibi sapientes videntur et sibi placent. Nam eorum virtus, si tamen ulla est, alio modo quodam humanae subditur laudi: neque enim ipse qui sibi placet, homo non est. Qui autem vera pietate in Deum, quem diligit, credit et sperat, plus intendit in ea, in quibus sibi displicet, quam in ea, si qua in illo sunt, quae non tam ipsi quam veritati placent: neque id tribuit, unde iam potest placere, nisi eius misericordiae, cui metuit displicere; de his sanatis gratias agens, de illis sanandis preces fundens.

CAPITULO XXI

El Imperio romano fué dispuesto por el Dios verdadero, del cual procede toda potestad y cuya Providencia rige todas las cosas

Siendo ello así, no atribuyamos el poder de dar el imperio y el reino sino al Dios verdadero, que da la felicidad en el reino de los cielos a solos los piadosos, y el reino terreno a los píos y a los impíos, como le place a El, a quien nada place injustamente. Aun cuando hayamos dicho algo, en la medida que se nos descubrió, con todo, es mucho para nosotros y supera con mucho nuestras fuerzas el escudriñar los secretos de los hombres y formarnos juicio, con un examen superficial, sobre los merecimientos de los reinos. Aquel único Dios verdadero que ni en su juicio ni en su ayuda abandona al género humano, cuando quiso y en cuanto quiso, dió el reino a los romanos. El lo dió a los asirios y también a los persas, los cuales, según refieren sus escritos, adoran a solos dos dioses, uno bueno y otro malo [35], por silenciar el pueblo hebreo, del cual ya he dicho, cuanto me pareció suficiente, que no rindió culto más que a un Dios, aun cuando tuvo en su mano el reino. El mismo que dió a los persas mieses sin el culto de la diosa Segecia y que dió otros muchos dones de la tierra sin el culto de tantos dioses, porque al frente de cada una de las cosas pusieron éstos un dios o varios al frente de cada cosa, ese mismo dió el reino sin el culto de aquellos por cuyo culto éstos creyeron que reinaban. De igual modo también lo dió a los hombres. El lo dió

CAPUT XXI

Romanum regnum a Deo vero esse dispositum, a quo est omnis potestas, et cuius providentia reguntur universa

Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet. cui nihil iniuste placet. Quamvis enim aliquid dixerimus, quod apertum nobis esse voluit; tamen multum est ad nos, et valde superat vires nostras, hominum occulta discutere, et liquido examine merita diiudicare regnorum. Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio, nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit, et quantum voluit, Romanis regnum dedit: qui dedit Assyriis, vel etiam Persis, a quibus solos duos deos coli, unum bonum, alterum malum continent litterae istorum: ut taceam de populo Hebraeo, de quo iam dixi, quantum satis visum est, qui praeter unum Deum non coluit et quando regnavit. Qui ergo Persis dedit segetes sine cultu deae Segetiae, qui alia dona terrarum sine cultu tot deorum, quos isti rebus singulis singulos, vel etiam rebus singulis plures praeposuerunt; ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasse crediderunt. Sic etiam

a Mario y a Cayo César. El lo dió a Augusto, y El a Nerón. El lo dió a los Vespasianos, al padre o al hijo, emperadores apacibilísimos, y El al cruelísimo Domiciano. Y, por no vernos en la precisión de recorrerlos uno a uno, El lo dió a Constantino el cristiano y a Juliano el Apóstata, cuya índole se estragó por el amor de dominar y por su sacrílega y detestable curiosidad. Era dado a los vanos oráculos, y osó, confiado en la victoria, incendiar las naves en que se llevaba el sustento necesario [36]. Después, arremetiendo con ímpetu empresas inmódicas y muerto pronto en premio de su temeridad, dejó en lugares hostiles su ejército indefenso, para que no pudiera escapar de allí de otro modo sino contra el augurio del dios Término, del cual ya hablamos en el libro anterior y el cual cambiaba los términos del Imperio romano. Cedió el dios Término a la necesidad, él que no había cedido a Júpiter. Esto ciertamente lo rige y gobierna el único Dios verdadero como le place, y aunque sus causas sean ocultas, no por eso son injustas.

CAPITULO XXII

La duración y los desenlaces de las guerras penden del juicio de Dios

Como pende de su arbitrio, de su justo juicio y de su misericordia el atribular o consolar a los mortales, así también penden de El los tiempos de las guerras, y los acorta o prolonga a su antojo. Con increíble celeridad y brevedad concluyó Pom-

hominibus; qui Mario, ipse Caio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo: et ne per singulos ire necesse sit, qui Constantino christiano, ipse apostatae Iuliano: cuius egregiam indolem decepit amore dominandi sacrilega et detestanda curiositas, cuius vanis deditus oraculis erat, quando fretus securitate victoriae, naves, quibus victus necessarius portabatur, incendit; deinde fervide instans immodicis ausibus, et mox merito temeritatis occisus, in locis hostilibus egenum reliquit exercitum, ut aliter inde non posset evadi, nisi contra illud auspicium dei Termini, de quo superiore libro diximus [44], Romani imperii termini moverentur. Cessit enim Terminus deus necessitati, qui non cesserat Iovi. Haec plane Deus unus et verus regit et gubernat ut placet: et si occultis causis, numquid iniustis?

CAPUT XXII

Tempora exitusque bellorum ex Dei pendere iudicio

Sic etiam tempora ipsa bellorum, sicut in eius arbitrio est iustoque iudicio et misericordia vel atterere, vel consolari genus humanum, ut alia citius, alia tardius finiantur. Bellum Piratarum a Pompeio, bellum Puni-

[44] C.29.

peyo la guerra de los piratas, y Escipión, la tercera guerra púnica. También la guerra de los gladiadores fugitivos, aunque vencidos muchos generales romanos y dos cónsules y quebrantada horriblemente y destruída Italia, sin embargo, se resolvió al tercer año después de muchos estragos. Los picenos, marsos y pelignos [37], gentes no extranjeras, sino italianas, después de duradera y fidelísima servidumbre bajo el yugo romano, intentaron levantar cabeza para libertarse, sujetas ya al Imperio romano muchas naciones y destruída Cartago. En esta guerra itálica, los romanos fueron muchas veces vencidos, y en ella perecieron dos cónsules y otros nobilísimos senadores; pero, con todo, no duró mucho tiempo este mal, pues vió su fin el año quinto. La segunda guerra púnica, con gran menoscabo y catástrofe de la república, debilitó y estuvo a punto de deshacer las fuerzas romanas durante dieciocho años. En dos batallas perecieron cerca de setenta mil romanos. La primera guerra púnica se libró por espacio de veintitrés años, y la mitridática por espacio de cuarenta. Y, por que no se imagine alguien que los ensayos de los romanos fueron más poderosos para concluir más presto las guerras, en tiempo atrás tan celebrados en todo género de virtudes, la guerra samnítica duró cerca de cincuenta años. En ella los romanos sufrieron una derrota tal, que se les obligó a pasar bajo el yugo. Pero, porque no amaban la gloria por la justicia, sino que parecían amar la justicia por la gloria, rompieron la paz hecha y la alianza. Refiero estas cosas porque muchos ignorantes de las cosas pasadas, y algunos también disimuladores de su ciencia, si vieran que en los tiempos cristianos dura un poco más una guerra, aína con desvergüenza

cum tertium a Scipione incredibili celeritate et temporis brevitate confecta sunt. Bellum quoque fugitivorum gladiatorum, quamvis multis Romanis ducibus et duobus consulibus victis, Italiaque horribiliter contrita atque vastata, tertio tamen anno post multa consumpta consumptum est. Picentes, Marsi et Peligni, gentes non exterae, sed Italicae, post diuturnam et devotissimam sub Romano iugo servitutem, in libertatem caput erigere tentaverunt, iam multis nationibus Romano imperio subiugatis, deletaque Carthagine: in quo bello Italico Romanis saepissime victis, ubi et duo consules perierunt, et alii nobilissimi senatores: non diuturno tamen tempore tractum est hoc malum; nam quintus ei annus finem dedit. Sed bellum Punicum secundum cum maximis detrimentis et calamitate reipublicae per annos decem et octo Romanas vires extenuavit, et pene consumpsit: duobus praeliis ferme septuaginta Romanorum millia ceciderunt. Bellum Punicum primum per viginti et tres annos peractum est: bellum Mithridaticum quadraginta annis. Ac ne quisquam arbitretur rudimenta Romanorum fuisse fortiora ad bella citius peragenda, superioribus temporibus, multum in omni virtute laudatis, bellum Samniticum annis tractum est ferme quinquaginta: in quo bello ita Romani victi sunt, ut sub iugum etiam mitterentur. Sed quia non diligebant gloriam propter iustitiam, sed iustitiam propter gloriam diligere videbantur, pacem factam foedusque ruperunt. Haec ideo commemoro, quoniam multi praeteritarum rerum ignari, quidam etiam dissimulatores suae scientiae, si temporibus christianis

sin igual zahieren a nuestra religión, con voces ininteligibles, diciendo que, si ella no existiera, se rendiría culto a las divinidades con el antiguo rito y que la virtud romana, que, con la ayuda de Marte y de Belona, concluyó presto tantas guerras, se encargara de poner también fin con suma presteza a ésta. Recuerden los que han leído la duración, los variados desenlaces y las luctuosas catástrofes de las guerras sostenidas por los viejos romanos, y consideren que el orbe suele agitarse con tales males, como el mar proceloso con las tempestades, y confiesen alguna vez lo que no quieren. No se infieran la muerte, dando rienda suelta a sus lenguas contra Dios, y no engañen a los ignorantes.

CAPITULO XXIII

DE LA GUERRA EN QUE RADAGASIO, REY DE LOS GODOS Y ADORADOR DE LOS DEMONIOS, EN UN SOLO DÍA FUÉ VENCIDO CON SUS INMENSAS HUESTES

Lo que en nuestro tiempo y muy poco ha hizo maravillosa y misericordiosamente Dios, no lo refieren con el reconocimiento debido. Antes, en cuanto está de su parte, si posible fuera, *intentaran sepultarlo en el olvido de todos los mortales*. Si nosotros lo silenciáramos, seríamos de igual suerte ingratos. Cuando Radagasio, rey de los godos, con una hueste inmensa e inhumana, constituído ya en las cercanías de la Urbe, amagaba con lanzarse sobre Roma, en un solo día fué vencido con

aliquod bellum paulo diutius trahi vident, illico in nostram religionem protervissime insiliunt, exclamantes, quod, si ipsa non esset, et vetere ritu numina colerentur, iam Romana illa virtute, quae adiuvante Marte et Bellona tanta celeriter bella confecit, id quoque celerrime finiretur. Recolant igitur qui legerunt quam diuturna bella, quam variis eventis, quam luctuosis cladibus a veteribus sint gesta Romanis, sicut solet orbis terrarum velut procellosissimum pelagus varia talium malorum tempestate iactari: et, quod nolunt, aliquando fateantur, nec insanis adversus Deum linguis se interimant, et decipiant imperitos.

CAPUT XXIII

DE BELLO IN QUO RHADAGAISUS REX GOTHORUM, DAEMONUM CULTOR, UNO DIE CUM INGENTIBUS COPIIS SUIS VICTUS EST

Quod tamen nostra memoria recentissimo tempore Deus mirabiliter et misericorditer fecit, non cum gratiarum actione commemorant; sed quantum in ipsis est, omnium, si fieri potest, hominum oblivione sepelire conantur: quod a nobis si tacebitur, similiter erimus ingrati. Cum Rhadagaisus rex Gothorum agmine ingenti et immani iam in Urbis vicinia constitutus, Romanis cervicibus immineret, uno die tanta celeritate sic victus est, ut ne uno quidem, non dicam exstincto, sed vulnerato Romanorum,

tanta celeridad, que sin un solo, no diré muerto, pero ni aun herido de los romanos, quedaron tendidos por tierra más de cien mil del ejército contrario, y el general con sus hijos fué preso y luego matado con la pena debida. Si él, tan impío como era, hubiera entrado en Roma con sus tan impías huestes, ¿a quién perdonara? ¿A qué lugares de los mártires rindiera honor? ¿En qué personas temiera a Dios? ¿De quién quisiera no derramada la sangre? ¿De quién quisiera dejar intacta la castidad? ¡Cuántas voces dieran éstos en favor de los dioses, con cuánto descaro nos echaran en rostro que él había vencido precisamente y que fué tanto su poder cabalmente porque amansaba e invocaba a los dioses diariamente con sacrificios, cosa que la religión cristiana no permitía hacer a los romanos! Cuando él se acercaba ya a estos lugares donde por la voluntad de la Majestad soberana fué avasallado, y cuando su fama volaba ya sobre el caballo del espacio, se nos decía a nosotros en Cartago [38] que los paganos creían, propalaban y alardeaban de que aquél, con la protección y auxilio de sus dioses favoritos, a quienes se corría que sacrificaba diariamente, no podía en absoluto ser vencido por los que no hacían tales sacrificios a los dioses romanos ni permitían que alguien los hiciera. Y no dan los miserables gracias a tan grande misericordia de Dios, que, habiendo determinado castigar con la invasión de los bárbaros las costumbres de los hombres, dignas de suplicios más graves, atemperó con tanta mansedumbre su indignación, que primero hizo que fuera maravillosamente vencido, por que no se diera la gloria a los demonios para intimidar los ánimos de los débiles, demonios a los que constaba imploraba aquél su ayuda. Y luego hizo que Roma fuera

---

multo amplius quam centum millium prosterneretur eius exercitus, atque ipse cum filiis mox captus poena debita necaretur. Nam si ille tam impius cum tantis et tam impiis copiis Romam fuisset ingressus, cui pepercisset? quibus honorem locis martyrum detulisset? in qua persona Deum timeret? cuius non sanguinem fusum, cuius pudicitiam vellet intactam? Quas autem isti pro diis suis voces haberent, quanta insultatione iactarent, quod ille ideo vicisset, ideo tanta potuisset, quia quotidianis sacrificiis placabat atque invitabat deos, quod Romanos facere christiana religio non sinebat? Nam propinquante iam illo his locis, ubi nutu summae maiestatis oppressus est, cum eius fama ubique crebresceret, nobis apud Carthaginem dicebatur, hoc credere, spargere, iactare Paganos, quod ille diis amicis protegentibus et opitulantibus, quibus immolare quotidie ferebatur, vinci omnino non posset ab eis, qui talia diis Romanis sacra non facerent, nec fieri a quoquam permitterent. Et non agunt miseri gratias tantae misericordiae Dei, qui, cum statuisset irruptione barbarica graviora pati dignos mores hominum castigare, indignationem suam tanta mansuetudine temperavit, ut illum primo faceret mirabiliter vinci, ne ad infirmorum animos evertendos gloria daretur daemonibus, quibus eum supplicare constabat; deinde ab his Barbaris Roma caperetur, qui contra omnem consuetudinem bellorum ante gestorum ad loca sancta confugientes, christianae religionis reverentia tuerentur, ipsisque daemonibus atque impiorum sacrificiorum

tomada por estos bárbaros, que, contra toda usanza de las guerras anteriormente libradas, perdonaron, por reverencia a la religión cristiana, a los que se acogían a los lugares santos, y eran tan contrarios, por el nombre cristiano, a los mismos demonios y a los ritos de los impíos sacrificios, en los cuales fundaba aquél su presunción, que parecía que sostenían una guerra mucho más cruel contra ellos que contra los hombres. De esta forma, el Señor verdadero y Gobernador de las cosas flageló con misericordia a los romanos y mostró a los que rogaban a los demonios, vencidos de modo tan increíble, que aquellos sacrificios no eran necesarios ni aun para la salvación de las cosas presentes. El fin era que los que no se aferran a su pertinacia, sino que prudentemente lo ponderan, no abandonen la religión verdadera por las necesidades presentes, sino más bien la conserven con la fidelísima esperanza de la vida eterna.

CAPITULO XXIV

Cuál y cuán verdadera sea la felicidad de los emperadores cristianos

No llamamos nosotros felices a ciertos emperadores cristianos precisamente, o porque imperaron por largo tiempo, o dejaron con muerte plácida su imperio a los hijos, o dominaron a los enemigos de la república, o pudieron guardarse y oprimir a los ciudadanos hostiles que se alzaban contra ellos. Estos y otros regalos o solaces de la presente y trabajosa vida merecieron también recibirlos algunos adoradores de los demonios, que no pertenecen al reino de Dios, al que pertenecen éstos.

---

ritibus, de quibus ille praesumpserat, sic adversarentur pro nomine christiano, ut longe atrocius bellum cum eis quam cum hominibus gerere viderentur; ita verus Dominus gubernatorque rerum et Romanos cum misericordia flagellavit, et tam incredibiliter victis supplicatoribus daemonum, nec saluti rerum praesentium necessaria esse sacrificia illa monstravit; ut ab his, qui non pervicaciter contendunt, sed prudenter attendunt, nec propter praesentes necessitates religio vera deseratur, et magis aeternae vitae fidelissima exspectatione teneatur.

CAPUT XXIV

Quae sit christianorum imperatorum, et quam vera felicitas

Neque enim nos christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia vel diutius imperarunt, vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicae domuerunt, vel inimicos cives adversus se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt. Haec et alia vitae huius aerumnosae vel munera, vel solatia, quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti: et hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo ista, qui in eum crede-

Y esto hízolo su misericordia por que no desearan los que creen en El estos bienes como supremos. Sino que los llamamos felices si imperan con justicia, si no se pavonean entre las lenguas pródigas en sublimes alabanzas y entre los obsequios de los que humildemente les saludan, sino que se acuerdan de que son hombres. Si colocan su potestad a los pies de la Majestad divina para extender pincipalmente su culto. Si temen, aman y adoran a Dios. Si aman más aquel reino donde no temen tener príncipes, si son tardos para vengar y prestos para perdonar. Si toman venganza por necesidad de la regencia y defensa de la república y no por saciar el odio a los enemigos. Si conceden perdón no para dejar impune la injusticia, sino por la esperanza de la enmienda. Si, cuando se ven obligados a ordenar muchas veces con aspereza, lo compensan con suavidad misericordiosa y con largueza de beneficios. Si la lujuria está en ellos tanto más a raya cuanto pudiera estar más libre. Si gustan más de señorear a sus malos apetitos que a cualesquiera naciones. Y si todo esto lo hacen no por el ansia de vanagloria, sino por la dilección de la felicidad eterna. Si no descuidan el inmolar al Dios verdadero por sus pecados el sacrificio de la humildad y de la conmiseración y de la oración [39]. Decimos que tales emperadores cristianos son felices en esta peregrinación, y después lo serán en realidad, cuando se cumpliere lo que esperamos.

---

rent, velut summa bona desiderarent. Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eamdem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt; si eamdem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare: et si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae: si pro suis peccatis, humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. Tales christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id, quod exspectamus, advenerit.

CAPITULO XXV

PROSPERIDADES CONCEDIDAS POR DIOS A CONSTANTINO, EMPERADOR CRISTIANO

El Dios bueno, para que los hombres, que estaban en la creencia de que cumplía adorarle por la vida eterna, no pensaran que nadie podía alcanzar las grandezas temporales y los reinos terrenos sin suplicar a los demonios, porque estos espíritus tienen mucho poder en tales asuntos, colmó al emperador Constantino, que, lejos de recurrir a los demonios, adoraba al verdadero Dios, de tantos bienes terrenos cuantos nadie osara desear. Y concedióle además fundar una ciudad [40] aliada del Imperio romano, como hija de la misma Roma, pero sin ningún templo ni un solo ídolo. Reinó largo tiempo, y, él solo augusto, sostuvo y defendió todo el orbe romano. En la administración y gerencia de las guerras fué muy victorioso y en oprimir a los tiranos le acompañó siempre la fortuna. Entrado en años, murió de enfermedad y de vejez y dejó sus hijos al frente del Imperio. Pero de nuevo, por que ningún emperador se hiciera cristiano justamente para merecer la felicidad de Constantino, ya que cada cual debe ser cristiano por la vida eterna, llevó a Joviano con mucha más celeridad que a Juliano, y permitió que Graciano fuera asesinado por una espada tiránica, mucho más dulcemente que aquel Pompeyo el Grande, que rendía culto a los dioses romanos. Aquél pudo ser

---

CAPUT XXV

DE PROSPERITATIBUS, QUAS CONSTANTINO IMPERATORI CHRISTIANO DEUS CONTULIT

Nam bonus Deus, ne homines, qui eum crederent propter aeternam vitam colendum, has sublimitates et regna terrena existimarent posse neminem consequi, nisi daemonibus supplicet, quod hi spiritus in talibus multum valerent, Constantinum imperatorem non supplicantem daemonibus, sed ipsum verum Deum colentem, tantis terrenis implevit muneribus, quanta optare nullus auderet: cui etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit. Diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit; in tyrannis opprimendis per omnia prosperatus est; grandaevus aegritudine et senectute defuntus est; filios imperantes reliquit. Sed rursus ne imperator quisquam ideo christianus esset, ut felicitatem Constantini mereretur, cum propter vitam aeternam quisque debeat esse christianus; Iovianum multo citius quam Iulianum abstulit; Gratianum ferro tyrannico permisit interimi; longe quidem mitius, quam Magnum Pompeium, colentem velut Romanos deos. Nam ille vindicari a Catone non potuit, quem civilis belli quodammodo haeredem reliquerat: iste autem,

vengado por Catón, a quien había dejado, en cierto sentido, heredero de la guerra civil. Este, empero, aun cuando no buscan las almas pías tales solaces, fué vengado por Teodosio, a quien había hecho partícipe del reino, dándole preferencia sobre su hermano pequeño, mostrándose más ávido de una sociedad fiel que de un excesivo poder.

CAPITULO XXVI

Fe y piedad de Teodosio Augusto

1. Por esta razón, él, no sólo en vida, sino también después de su muerte, le guardó la fidelidad que le debía. Expulsado Valentiniano, su hermano pequeño, por Máximo, su asesino, acogió, como cristiano, al huérfano dentro de su imperio y veló por él con afecto paternal; por él, que, destituído de todas las fuerzas, podía sin dificultad quitarle de delante si ardiera en su pecho el deseo de reinar con más ardor que la caridad de hacer bien. Por eso, tomándolo sin menoscabo de su autoridad imperial, le consoló con humanidad y gracia. Después, cuando Máximo se tornó temible por sus empresas, entre las angustias de sus cuidados no se dió a las sacrílegas e ilícitas curiosidades, sino que se dirigió a Juan, solitario del desierto de Egipto, del cual sabía, según la fama corría, que ese siervo de Dios estaba dotado del espíritu de profecía, y de él recibió un mensaje con la plena certeza de su victoria. Luego el exterminador del tirano Máximo restableció, con misericordiosísima veneración, al niño Valentiniano a su Imperio, de donde había sido arrebatado. Y, muerto éste en breve, ora por traición, ora por otro accidente, ora por acaso, derrotó, lleno de fe en un mensaje profético recibido, a otro tirano, por nombre Eugenio, que había suplantado ilegítimamente a aquel emperador, contra cuyo potente ejército combatía más con la oración que con la espada. Soldados que presenciaron la batalla nos han contado que sentían que les arrancaban de las manos las armas arrojadizas, y esto lo hacía un viento impetuoso por la parte de Teodosio, que no solamente les arrancaba con violencia cuanto arrojaban contra los enemigos, sino que aun los mismos dardos rebotaban contra sus cuerpos. De aquí tomó pie el poeta Claudiano, aunque ajeno al nombre de Cristo, cuando dijo en su alabanza:

> ¡Oh tú, muy amado por Dios! Eolo arma en tu favor sus impetuosas huestes. Por ti combate el éter, y los vientos acuden conjurados al son de las trompetas.

Sin embargo, vencedor, como había creído y predicho, en retornando derribó las estatuas de Júpiter, que habían sido como consagradas contra él con no sé qué ritos. Y concedió con alegría y con benignidad que sus rayos fueran de oro, según la gracia de los corredores (lo cual permitía aquella alegría), que decían que querían ser heridos por sus rayos. A los hijos de sus enemigos, que habían matado no sus órdenes, sino el ímpetu de la guerra, que se refugiaron en la iglesia no siendo aún cristianos, quiso se hicieran cristianos en esta ocasión y los amó con caridad cristiana. No les privó de su hacienda y les aumentó los honores. No permitió a nadie después de la victoria ven-

---

quamvis piae animae solatia talia non requirant, a Theodosio vindicatus est, quem regni participem fecerat, cum parvulum haberet fratrem; avidior fidae societatis, quam nimiae potestatis.

CAPUT XXVI

De fide et pietate Theodosii Augusti

1. Unde et ille non solum vivo servavit quam debebat fidem, verum etiam post eius mortem pulsum ab eius interfectore Maximo Valentinianum, eius parvulum fratrem, in sui partes imperii tanquam christianus excepit pupillum, paterno custodivit affectu, quem destitutum omnibus opibus nullo negotio posset auferre, si latius regnandi cupiditate magis quam bene faciendi charitate flagraret: unde potius eum, servata eius imperatoria dignitate susceptum, ipsa humanitate et gratia consolatus est. Deinde cum Maximum terribilem faceret ille successus, hic in angustiis curarum suarum non est lapsus ad curiositates sacrilegas atque illicitas, sed ad Ioannem in Aegypti eremo constitutum, quem Dei servum prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit; atque ab eo nuntium victoriae certissimum accepit. Mox tyranni Maximi exstinctor Valentinianum puerum imperii sui partibus, unde fugatus fuerat, cum misericordissima veneratione restituit: eoque sive per insidias, sive quo alio pacto vel casu proxime exstincto, alium tyrannum Eugenium, qui in illius imperatoris locum non legitime fuerat subrogatus, accepto rursus prophetico responso, fide certus oppressit, contra cuius robustissimum exercitum magis orando, quam feriendo pugnavit. Milites nobis, qui aderant, retulerunt, extorta sibi esse de manibus quaecumque iaculabantur, cum a Theodosii partibus in adversarios vehemens ventus iret, et non solum, quaecumque in eos iaciebantur, concitatissime raperet, verum etiam ipsorum tela in eorum corpora retorqueret. Unde et poeta Claudianus, quamvis a Christi nomine alienus, in eius tamen laudibus dixit:

> O nimium dilecte Deo, cui fundit ab antris
> Aeolus armatas hiemes; cui militat aether,
> Et coniurati veniunt ad classica venti! [45]

Victor autem, sicut crediderat et praedixerat, Iovis simulacra, quae adversus eum fuerant nescio quibus ritibus velut consecrata, et in Alpibus constituta, deposuit: eorumque fulmina, quod aurea fuissent, iocantibus (quod illa laetitia permittebat) Cursoribus, et se ab eis fulminari velle dicentibus, hilariter benigneque donavit. Inimicorum suorum filios, quos non ipsius iussus, sed belli abstulerat impetus, etiam nondum christianos ad ecclesiam confugientes, christianos hac occasione fieri voluit, et christiana charitate dilexit; nec privavit rebus, et auxit honoribus. In neminem

[45] *In Panegyrico de tertio Honorii consulatu* v.96-98.

gar sus particulares enemistades. Su conducta en las guerras civiles no fué como la de Cinna, de Mario, y de Sila, y de otros por el estilo, que ni acabadas quisieron que se acabaran, sino que fué tanto el dolor que concibió por su comienzo, que no quiso que, una vez acabadas, fueran en daño de alguno. En medio de todas estas cosas, desde el principio de su imperio no cejó de dar leyes más justas y santas en pro de la Iglesia, que luchaba contra los impíos, que se afanaba y era perseguida con violencia por el hereje Valente, que favorecía a los arrianos. Y él gozábase más de ser miembro de la Iglesia que de reinar sobre la tierra. Mandó derribar por doquier los simulacros de los gentiles, entendiendo a maravilla que los bienes de la tierra no están en poder de los demonios, sino en el del verdadero Dios. ¿Qué hubo más admirable que su religiosa humildad, cuando después de haber prometido ya, a ruego de los obispos, el perdón a los tesalonicenses, y de verse obligado, por el levantamiento de algunos de su corte, a vengar el gravísimo crimen de los mismos, le castigó la autoridad eclesiástica e hizo penitencia tal, que el pueblo, en oración por él, lloraba más la celsitud imperial postrada que la temiera en su pecado airada? Estas obras buenas y otras por el estilo, que sería prolijo enumerar, llevó consigo él de este vapor temporal de la encumbración y alteza humana. El premio de estas obras es la eterna felicidad, cuyo dador es Dios, y la da a solos los verdaderamente piadosos. Los demás fastigios o subsidios de la presente vida, como el mundo, la luz, las auras, las tierras, las aguas, los frutos y el alma del hombre, su cuerpo, sentidos, mente y vida, concédelos a los buenos y a los malos. Entre

---

post victoriam privatas inimicitias valere permisit. Bella civilia, non sicut Cinna et Marius et Sylla et alii tales nec finita finire voluerunt, sed magis doluit exorta quam cuiquam nocere voluit terminata. Inter haec omnia ex ipso initio imperii sui non quievit iustissimis et misericordissimis legibus adversus impios laboranti Ecclesiae subvenire, quam Valens haereticus favens Arianis vehementer afflixerat: cuius Ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat. Simulacra Gentilium ubique evertenda praecepit, satis intelligens nec terrena munera in daemoniorum, sed in Dei veri esse posita potestate. Quid autem fuit eius religiosa humilitate mirabilius, quando in Thessalonicensium gravissimum scelus, cui iam, episcopis intercedentibus, promiserat indulgentiam, tumultu quorumdam, qui ei cohaerebant, vindicare compulsus est, et ecclesiastica coercitus disciplina, sic egit poenitentiam, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans magis fleret videndo prostratam, quam peccando timeret iratam? Haec ille secum, et si qua similia, quae commemorare longum est, bona opera tulit, ex isto temporali vapore cuiuslibet culminis et sublimitatis humanae; quorum operum merces est aeterna felicitas, cuius dator est Deus solis veraciter piis. Caetera vero vitae huius vel fastigia vel subsidia, sicut ipsum mundum, lucem, auras, terras, aquas, fructus, ipsiusque hominis animam, corpus, sensus, mentem, vitam, bonis malisque largitur: in

éstas enumérase también cierta grandeza de imperio, que dispensa para el gobierno de los tiempos.

2. Por eso veo que me cumple ya responder a los que, refutados y convencidos con las razones más claras que prueban que la multitud de los dioses falsos no sirve para nada, con miras a obtener estos bienes temporales, deseados por los hombres de poco caletre, se esfuerzan por afirmar que a los dioses se les debe culto, no por la utilidad de la presente vida, sino por aquella que ha de seguir a la muerte. A los que quieren adorar vanidades por los bienes de este mundo y se quejan de que no se les permiten esos sentires pueriles, creo haberles respondido en estos cinco libros. Luego de haber dado a luz pública los tres primeros, y cuando comenzaban a andar de mano en mano, oí que algunos preparaban por escrito no sé qué replica contra ellos. Después llegó a mis oídos que ya habían escrito, pero que buscan oportunidad para poder darlos a luz pública sin peligro [41]. A estos tales les aconsejo que no deseen lo que no les conviene, porque es fácil creer que se ha respondido cuando no se quiere callar [42]. Y ¿qué hay más locuaz que la vanidad? Mas no por eso puede lo que la verdad, aunque, si quiere, también puede gritar más que la verdad. Sin embargo, ponderen todas las cosas con detención. Y si quizá, juzgando sin parcialidad, les pareciere que las cosas son tales que pueden ser más bien baratadas que desbaratadas con su desvergonzadísima charlatanería y con su ligereza casi satírica o mímica, pongan freno a sus frivolidades y escojan antes ser corregidos por los prudentes que alabados por los imprudentes. Si esperan oportunidad, no por tener libertad para decir verdades, sino licencia para maldecir, líbreles Dios

---

quibus est etiam quaelibet imperii magnitudo, quam pro temporum gubernatione dispensat.

2. [XXVII.] Proinde iam etiam illis respondendum esse video, qui manifestissimis documentis, quibus ostenditur quod ad ista temporalia, quae sola stulti habere concupiscunt, nihil deorum falsorum numerositas prosit, confutati atque convicti conantur asserere, non propter vitae praesentis utilitatem, sed propter eam quae post mortem futura est, colendos deos. Nam istis qui propter amicitias mundi huius volunt vana colere, et non se permitti puerilibus sensibus conqueruntur, his quinque libris satis arbitror esse responsum. Quorum tres priores cum edidissem, et in multorum manibus esse coepissent, audivi quosdam nescio quam adversus eos responsionem scribendo praeparare. Deinde ad me perlatum est, quod iam scripserint, sed tempus quaerant, quo sine periculo possint edere. Quos admoneo, non optent quod eis non expedit. Facile est enim cuiquam videri respondisse, qui tacere noluerit. Aut quid est loquacius vanitate? quae non ideo potest quod veritas, quia, si voluerit, etiam plus potest clamare quam veritas. Sed considerent omnia diligenter: et si forte, sine studio partium iudicantes, talia esse perspexerint, quae potius exagitari quam convelli possint garrulitate impudentissima et quasi satirica vel mimica levitate, cohibeant suas nugas; et potius a prudentibus emendari, quam laudari ab imprudentibus eligant. Nam si non ad libertatem vera dicendi,

de que les suceda lo que dice Tulio de uno que se llamaba feliz por su libertinaje en el pecar: ¡Oh miserable, a quien era lícito pecar! Por tanto, cualquiera que sea quien pensare que es feliz por su licencia en el maldecir, podemos asegurarle que será mucho más feliz si se viera privado de esa libertad, ya que podría, depuesta la vanidad de su jactancia, discutir con nosotros al presente, como por vía de consulta, cuanto quiera y, en cuanto pueda, oír de aquellos a los que consulta en controversia una respuesta honesta, grave y libre.

---

sed ad licentiam maledicendi tempus exspectant, absit ut eis eveniat quod ait Tullius de quodam, qui peccandi licentia felix appellabatur: O miserum, cui peccare licebat! Unde quisquis est, qui maledicendi licentia felicem se putat, multo erit felicior, si hoc illi omnino non liceat: cum possit deposita inanitate iactantiae etiam isto tempore, tanquam studio consulendi, quidquid voluerit, contradicere; et quantum possunt, ab eis, quos consulit amica disputatione, honeste, graviter, libere quod oportet audire.

NOTAS AL LIBRO V

[1] San Agustín enuncia la tesis que va a demostrar en este libro: la dilatación y expansión del Imperio romano no se deben ni a una causa fortuita ni a una causa fatal. El hado va a ser desbaratado en este libro con todas sus consecuencias. Para ello, primero, como buen dialéctico, define lo que comúnmente se entiende por causa fatal y por causa fortuita. Es Cicerón mismo, en el libro *De divinatione*, quien dice que no faltaban quienes atribuían la grandeza del Imperio a alguna de estas causas. Agustín sale al paso a todos y les hace retroceder.

[2] La parte positiva de la tesis se enuncia así: La divina Providencia constituye todos los reinos humanos. Esto excluye la parte negativa, a que hicimos referencia en la nota anterior. Este es el más sabio de los principios que se han establecido para el gobierno providencial de los imperios, además de ser el más conforme con las Escrituras. La mente providencialista de Agustín se refleja en él.

[3] En su florida juventud, el estudiante de Cartago se había dado también a la astrología, y ahora podía hablar con conocimiento de causa. Desprecia esta sentencia de autores no de mediano ingenio; sin duda se refiere a Orígenes, quien interpreta en este sentido aquellas palabras del Génesis: *Et sint in signa, et tempora et dies et annos.*

[4] La prueba de la tesis está en marcha. El argumento de experiencia puede verse a cada paso, para negar la influencia de la constitución estelar en que cada uno nace o es concebido. El argumento se toma de dos mellizos. La prueba es irrecusable, y querer defender después de ella la posición de los astros como causas que influyan en la vida del hombre, es un absurdo.

[5] Fué discípulo de Panecio. Primeramente enseñó en Rodo, isla próxima a las costas del Asia Menor. Fué famosa por su Coloso y por su escuela de retórica. Luego pasó a Roma.

[6] El ambiente forma parte integral de la constitución tanto física como moral e intelectual. La herencia, en gran parte, se basa en esto. Todos estos ingredientes que forjan parte del ser del hombre son suficientes para dar a un individuo o a dos una misma propensión para alguna cosa, enfermedad o arte. A esto nosotros hoy llamaríamos circunstancias; pero es de notar que las circunstancias no obligan, simplemente inclinan; en otras palabras, las circunstancias no nos hacen ser esto o lo otro, sino que nos inclinan a ser esto o aquello. Y esto viene a decir aquí Agustín con el nombre de propensión.

[7] Conclusión: un absurdo. Que sería mayor la potencialidad de los que nacen que la de los que viven ya y desarrollan sus actividades con verdadera energía. Este absurdo es insostenible. Luego las constelaciones no cambian en nada ni los nacimientos ni las concepciones, y menos aún los destinos de los hombres.

[8] A este tenor podía decir en el sermón 15 (n.3): *Qui potuit creare, novit ordinare.* El orden campea en toda la creación. Dios no dejó nada desordenado; todo está ordenado al fin, a la gloria de Dios *(De ord.* I 6,15; II 1,2; 4,11; *De civ. Dei* XI 18; *En. in Ps.* 144,13).

[9] Dios es el origen y la causa de todo lo que existe. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *De div. quaest. 83* q.16; q.21; q.28; *De Trin.* III 4,9; 9,18; *De Gen. ad litt.* III 24,37; IV 12,22; V 18,36. Sin embargo, las voluntades, mejor los quereres, en cuanto facultades, provienen también de Dios, pero no en cuanto que desean y de hecho obran el mal. Esto ya no es obra de Dios, sino de los seres, a los que El dió tal facultad.

[10] San Agustín aborda aquí el problema más intrincado de la teología católica. Nosotros—los cristianos—esto lo creemos: que cuando obramos, obramos voluntariamente y a la vez bajo el influjo de la presciencia divina. Precisamente toda la dificultad consiste en concordar estos dos elementos. Dios sabe lo que hemos de hacer, y, con todo, nosotros obramos libremente. Esto equivale a decir que la ciencia o presciencia de Dios no es causa de nuestra acción. En los capítulos siguientes se ve a Agustín discurrir sobre el *Crede ut intelligas.*

[11] El silogismo de Cicerón aprisionaba al espíritu de los cristianos y los desviaba de su camino. Agustín no se amedrenta. Confiaba demasiado en su fe para verla quebrantada por un filosofastro, como le llama en alguna ocasión. El razonamiento de Cicerón era completo y luego había de proponer el mismo para negar la presciencia de Dios. Agustín desbaratará uno y otro.

[12] Esta era la disyuntiva: o elegir la libertad humana y negar la presciencia divina, o admitir la presciencia divina y negar la libertad humana. Para Cicerón, esto era incompatible, se destruían mutuamente. Pero no paró mientes en que, si a Dios le privamos de la presciencia, le privamos del ser, y, por consiguiente, Dios no existiría, solamente por no querer admitir la presciencia. Mas reparó, y mucho, en que, si al hombre se le quita la libertad, queda reducido al estado de una bestia. Y por eso optó por la libertad del hombre, negando a Dios.

[13] Los animales tienen apetito y memoria, huyen los males y buscan lo que les causa agrado y placer. Cf. *De quant. anim.* 28,54; *Confess.* X 17,26; *De Trin.* X 10,13; *De Gen. ad litt.* III 8,12; *De civ. Dei* XI 27; *En. in Ps.* 148,3; *De gest. Pelag.* 6,18.

[14] Dios es el Creador y la causa de todas las cosas; no es, por tanto, espíritu creado. Es doctrina comunísima en el Divino Africano. Las citas no necesitan amontonarse en este lugar.

[15] Todo bien procede de Dios *(De ver. relig.* 19,37; *Contra Epist. Manich.* 37,42; *En. in Ps.* 134,3.6; *Serm.* 2,3; *De mor. Manich.* II 9,14; *De lib. arb.* II 20,54; III 13,36; *De ver. relig.* 11,21; 18,35; 18,36; 19,37; *De div. quaest. 83* q.10; *De nat. bon.* 1.2.6.8.12.13.17; *Contra Secun. Manich.* 10.19.21; *De civ. Dei* XI 22; XII 1; *Retract.* I 9,4; *Epist.* 153, 5.12; *Serm.* 29,1). Pero, como las voluntades que tienden al mal se separan del bien creado por Dios, resulta que las voluntades malas no son obra de Dios *(De div. quaest. 83* q.21).

[16] Esta idea ya queda explanada en la nota 14 y en la 9.

[17] Nuestras voluntades caen dentro del margen de la previsión de Dios, porque son causas de nuestras acciones. Como las causas las presabe Dios, Dios presabe nuestras voluntades y, por lo tanto, ellas pueden tanto cuanto Dios presupo que habían de poder. Pero no pueden solamente esto porque Dios lo presupo, en cuyo caso Dios suprimiría mi libertad, sino que pueden eso porque ellas libremente lo han de hacer, y Dios presabe que libremente ellas lo han de hacer, pero solamente eso.

[18] Parece una paradoja y es una verdad. La omnipotencia significa poder todo lo que puede poderse, porque lo imposible no puede ser objeto de una potencia. Dios es omnipotente, porque puede lo que quiere y quiere lo que puede. Así en *Contra Fortun. Manich.* 1,13; *De fid. et symb.* 2,2; *Contra Epist. Manich.* 1,1; *Contra Faust.* XXVI 5; *Contra Secund. Manich.* 4; *De civ. Dei* XXI 7; *Ench.* 95,24; 96,24; *Serm.* 213,1; 214,2.3.4.

[19] El que presupo que de nuestra voluntad penderá algo, presupo algo, porque, como somos libres, podemos querer esto o lo otro. Por consiguiente, saber aquello es saber algo. Pero, como Dios es presciente, tiene que ser presciente de algo y lo es de lo antes dicho, porque eso es ser presciente de algo. Por tanto, aunque Dios sea presciente, pende algo de nuestra voluntad. El razonamiento está cargado de lógica. Y es la clave para solucionar la concordia entre la libertad del hombre y la presciencia divina.

[20] El pecado, por consiguiente, no es obra de Dios. El hombre peca libremente, y Dios presabe que el hombre ha de pecar, pero que ha de pecar porque quiere, pues si el hombre no quisiere, no pecaría.

[21] La felicidad es precisamente el *gaudium de veritate (Confess.* X 23,33). La verdad colma todos los anhelos del alma y en ella descansa plenamente; por eso la felicidad se reduce a ella, a gozarse en ella.

[22] La constitución corporal, mejor, ontológica o cosmológica del hombre, la expresa clarísimamente San Agustín en muchos lugares. Por vía de ejemplo véanse *De beat. vit.* 2,7; *De quant. anim.* 1,2; *Confess.* X 6,9; *En. in Ps.* 29,2.2; 145,5; *In Io. Evang.* tr.26,13; *De anim. et eius orig.* II 2,2; IV 2,3; *Epist.* 3,4; *Serm.* 51,34; 128,9; 150,5.

[23] Pueden verse los lugares paralelos siguientes: *De ord.* II 11,31; 19,49; *De lib. arb.* I 8,18; *De mag.* 8,24; *De civ. Dei* VIII 15; IX 13; XII 23; *In Io. Evang.* tr.3,4; *De anim. et eius orig.* IV 23,37; *De praedest. sanct.* 5,10; *Serm.* 43,3-4; 130,4.

[24] Con esta misma expresión definió la belleza en la epístola 3 (n.4): *Quid est corporis pulchritudo?*
—*Congruentia partium cum quadam coloris suavitate.*
La misma terminología se halla en los pasajes que siguen: *De ord.* I 8,25; II 11,33; *De mus.* VI 13,38; *De mor. Manich.* II 16,43; *De Gen. contra Manich.* I 21,32; *De ver. relig.* 22,42; 30,55.56; 32,69; 39,72; 40,74; *De div. quaest. 83* q.44; *De civ. Dei* XI 22; XXII 19.

[25] La providencia de Dios lo abarca todo. No hay ni movimiento ni reposo que no estén bajo la mirada inmediata de la Providencia *(De ver. relig.* 40,76; *De div. quaest. 83* q.31,1; q.53,1-2; q.82,2; *Exp. in Epist. ad Gal.* 32; *De agon. christ.* 8,9; *De oper. Monach.* 26,35). Esta es la tesis general de la *Ciudad de Dios* y el fondo común de todas las obras.

[26] En esto radica el providencialismo en la historia, en que los reinos están constituídos bajo la mirada de la Providencia, y ellos mismos no son más que eso, dones regidos por la Providencia, que no quiso quedaran privados de su acción bienhechora y vivificadora.

[27] Como se ve, Agustín no quita todo el valor a las obras buenas hechas por los paganos, a pesar de que en algunos pasajes parezca lo contrario. Aquí expresamente les da un cierto valor relativo, como el que tienen. La alabanza humana no santifica, pero evita muchas obras que de suyo son malas, y en este sentido es buena, porque produce un efecto bueno.

[28] Así se completan los años y la vida. *Ibi successor, ubi decessor (Serm.* 362,18). La vida es un correr de días que choca con la eternidad.

[29] Dios premia en esta vida las buenas obras de los hombres malos. Sus fines son ocultos, pero a la larga aparecen sumamente justos. Si en esta vida brillaran sólo los buenos, éstos se engreirían y perderían su bondad. Sin embargo, los malos, como después recibirán el galardón de

su vida pésima, ahora deben gozar de los placeres de que les sea posible, que es la paga de las buenas artes que han ejercido.

[30] La verdad es tesoro común. Todos podemos disfrutar de ella, sin que su caudal mengüe *(De lib. arb.* II 12,33-35; *Confess.* XII 25,34; *De Trin.* VIII 1,2; 2,3; *En. in Ps.* 11,2; 33,2.6; 75,17; 103,2.11; *In Io. Evang.* tr.35,3.6; *In Epist. Io.* tr.3,6; *Epist.* 14,4).

[31] San Agustín exhorta a la humildad a los fieles. Si el amor de la patria terrenal, la libertad y el deseo de gloria fueron capaces de levantar en los ánimos de los romanos tales tormentas de valerosidad y de denuedo, ¿qué es para los cristianos soportar y triunfar de todos los enemigos y de todas las persecuciones por el amor de la patria celestial?

[32] Se apela a los ocultos juicios de la Providencia. Las causas de los castigos del género humano sólo son conocidas para Dios. Se puede dar una interpretación a los hechos basados sobre los principios de la hermenéutica, pero siempre quedan causas latentes, que sólo Dios, por su infinita sabiduría, puede descubrir.

[33] Tanto me da, dice Agustín, que en la pintura se siente como reina el placer que la virtud del ánimo, porque uno y otra no son fines en sí, sino que son medios para conseguir el fin último. Cierto que los estoicos lo repusieron en la parte más noble del hombre; pero ni aun esto debe ser fin, sino que la virtud es un medio para la consecución de la felicidad, que es Dios.

[34] La dualidad campea en toda la obra. Por una parte, el que ama a Dios por la gloria terrena, mejor, el que obra bien por que le glorifiquen, y el que ama a Dios con verdadera piedad. He aquí los dos tipos de ciudadanos que peregrinan juntos en este viaje, que concluirá en la tumba. Siempre se aprecia esta dualidad en todas las hazañas de los hombres. Son las dos grandes divisiones de los hombres.

[35] De Persia venía el dualismo maniqueo de Manes. Los dos principios, uno bueno y otro malo, ambos eternos y ambos omnipotentes y eternamente en pugna, son ya de vieja raigambre en el pueblo persa. Desde aquí lo trasladó Manes al Occidente y sobre él fundó su nueva doctrina.

[36] Juliano, al verse vencido, mandó quemar las naves en que llevaban los víveres con el fin de que el ejército muriera de inanición. El ejército quedó al descampado y sin defensa, y, no pudiendo huir, se hubo de pactar allí, fijándose contra el querer del dios Término un nuevo límite al Imperio.

[37] Los pelignos formaban un pueblo en la Italia central, vecino de los frentanos y de los marrucinos; habitaba el país que hoy se llama Abruzzo.

[38] Sin duda, cuando en Roma vieron la opresión de los godos, huyeron de la ciudad y se refugiaron en las costas vecinas, esperando que la tempestad pasara. Algunos de éstos, procedentes de Roma, hicieron a Agustín sabedor de todos aquellos detalles.

[39] El sacrificio del cristiano es el sacrificio interior. La mejor víctima que puede inmolarse a Dios es la propia persona, en acto puro de humildad y de amor de Dios, con el reconocimiento de la propia miseria e impetración de gracias para seguir adelante en la empresa comenzada. Así es como prosperan las obras de los fieles.

[40] Esta ciudad fué Constantinopla, que lleva su nombre, y mandó también llamarla segunda Roma.

[41] Agustín era el oráculo de la cristiandad. Sus obras, tan pronto como salían de sus manos, desaparecían y eran devoradas, como le dice ya Macedonio en una carta. Ahora le llegan noticias de que alguien prepara una contestación a las invectivas de Agustín. No se amedrenta. Es

suficiente la confianza que tiene en su Dios para responder si la necesidad lo exige. Pero no haría falta.

[42] Este consejo de Agustín no nace de su soberbia, no. Es sencillamente un requerimiento a la reflexión, porque él siente que su obra está bien fundamentada sobre los pilares de la Historia y que sus argumentos no admiten retorqueos. Por eso le aconseja que ceje en su empeño.

LIBRO VI

Hasta el presente ha escrito contra los que juzgan que cumple rendir culto a los dioses con la mira puesta en la presente vida temporal. Ahora escribe contra los que creen que se les debe culto por la vida eterna. A estos tales ha de refutar Agustín en los cinco libros siguientes. En éste expone, en primer término, la opinión sobre los dioses tenida por Varrón, escritor muy autorizado entre los teólogos de los gentiles, por muy abyecta. Aduce los tres géneros de esta teología, llamada, según él, la fabulosa, la natural y la civil, y luego demuestra que la fabulosa y la civil no sirven nada para la felicidad de la vida futura.

PROLOGO

Creo haber refutado lo suficiente, en los cinco libros precedentes, a los que piensan que cumple venerar y adorar con aquel rito y servidumbre que los griegos llaman λατρεία, y que se debe al Dios uno y verdadero, a muchos y falsos dioses, convencidos por la verdad cristiana de ser vanos simulacros o inmundos espíritus y perniciosos demonios; en una palabra, criaturas, no el Creador. Y ¿quién no sabe que para su excesiva estulticia

LIBER VI

Hactenus contra eos qui propter hanc temporalem vitam colendos deos putant: nunc autem adversus eos qui cultum ipsis credunt propter vitam aeternam exhibendum: quos Augustinus libris quinque sequentibus confutaturus, ostendit hic in primis opinionem de diis quam abiectam habuerit ipsemet Varro theologiae gentilis scriptor commendatissimus. Affert theologiae istius genera secundum eumdem tria, fabulosum, naturale et civile: ac mox de fabuloso et de civili demonstrat, nihil haec genera ad futurae vitae felicitatem conferre.

PRAEFATIO

Quinque superioribus libris satis mihi adversus eos videor disputasse, qui multos deos et falsos, quos esse inutilia simulacra, vel immundos spiritus et perniciosa daemonia, vel certe creaturas, non Creatorem, veritas christiana convincit, propter vitae huius mortalis rerumque terrenarum utilitatem, eo ritu ac servitute, quae graece λατρεία dicitur, et uni vero Deo debetur, venerandos et colendos putant. Et nimiae quidem stultitiae

y pertinacia no son suficientes estos cinco libros ni otros, sea cualquiera su número? Es que se considera gloria de la vanidad no ceder a las fuerzas de la verdad, lo cual perjudica a aquel a quien señorea vicio tan inhumano. También hay enfermedades incurables para el arte médica, y no lo son en daño del médico, sino del enfermo. En cuanto a los que lo leen sin ninguna obstinación de su antiguo error, o por lo menos con menguada y no excesiva, juzgan, considerando y ponderando todo, que hemos solucionado suficientemente con estos cinco volúmenes terminados la cuestión propuesta, y que pecamos más por exceso que por defecto. Y no pueden poner en duda que toda la envidia que los ignorantes se esfuerzan por acumular a la religión cristiana con ocasión de las calamidades de la presente vida y del quebranto y mutación de las cosas terrenas, carece en absoluto de motivo razonable y rebosa de livianísima temeridad y perniciosísima arrogancia, no sólo aunque lo disimulen, sino aun cuando contra su conciencia lo favorezcan los sabios poseídos de una loca impiedad.

CAPITULO I

DE LOS QUE DICEN QUE ADORAN A LOS DIOSES, NO POR LA VIDA PRESENTE, SINO POR LA ETERNA

1. Ahora, puesto que luego, como lo exige el orden prescrito, hemos de refutar y poner en regla a los que sostienen que los dioses de los gentiles, desvirtuados por la religión cristia-

vel pertinaciae, nec istos quinque, nec ullos alios quanticumque numeri libros satis esse posse, quis nesciat? quando ea putatur gloria vanitatis, nullis cedere viribus veritatis; in perniciem utique eius, cui vitium tam immane dominatur. Nam et contra omnem curantis industriam, non malo medici, sed aegroti insanabilis, morbus invictus est. Hi vero qui ea quae legunt, vel sine ulla, vel non cum magna ac nimia veteris erroris obstinatione, intellecta et considerata perpendunt, facilius nos isto numero terminatorum quinque voluminum plus, quam quaestionis ipsius necessitas postulabat, satisfecisse, quam minus disseruisse iudicabunt; totamque invidiam, quam christianae religioni de huius vitae cladibus terrenarumque contritione ac mutatione rerum imperiti facere conantur, non solum dissimulantibus, sed contra suam conscientiam faventibus etiam doctis, quos impietas vesana possedit, omnino esse inanem rectae cogitationis atque rationis, plenamque levissimae temeritatis et perniciosissimae animositatis, dubitare non poterunt.

CAPUT I

DE HIS QUI DICUNT DEOS A SE NON PROPTER PRAESENTEM VITAM COLI, SED PROPTER AETERNAM

1. Nunc ergo quoniam deinceps, ut promissus ordo expetit, etiam hi refellendi et docendi sunt, qui non propter istam vitam, sed propter illam quae post mortem futura est, deos Gentium, quos christiana religio de-

na, deben ser adorados no con miras a la presente vida, sino por amor de la vida que ha de seguir a la muerte, pláceme dar principio a mi discurso por el verídico oráculo del Salmo sagrado: *Bienaventurado aquel cuya esperanza es el Señor Dios y no paró mientes en las vanidades y locuras mentirosas.* Con todo, entre todas las vanidades y locuras mendaces, con mucha mayor tolerancia se ha de prestar oídos a los filósofos, a quienes desplacieron estas opiniones y errores de los pueblos. Estos pueblos forjaron estatuas a los dioses y fingieron o dieron por hechas muchas falsedades y ruindades de aquellos que bautizaban con el nombre de dioses inmortales, y dándoles fe, las mezclaron a su culto y ritos sagrados. Con estos hombres que confesaron desechar tales desatinos, aunque no predicándolo con libertad, a lo menos mascullando entre dientes en sus disputas, no está del todo fuera de plan tratar esta cuestión: Si cumple adorar no al Dios uno, autor de toda criatura espiritual y corporal, por amor de la vida que seguirá a la muerte, sino a mucho dioses, reconocidos por los filósofos más excelentes y más ilustres [1], dioses hechos y colocados en lugar sublime por aquel que es Uno.

2. Por lo demás, ¿quién se allanará a que se diga y se sostenga que aquellos dioses, citados algunos de ellos en el libro IV, a cada uno de los cuales se comisionaban oficios singulares de las cosas pequeñas prestan la vida eterna? ¿O es que aquellos varones tan hábiles y agudos, que se glorían de haber enseñado por escrito con gran provecho, para que se supiera por qué cumple suplicar a cualquier dios y qué debe pedirse a cada uno de ellos, con el fin de que no sucediese el

---

struit, colendos esse contendunt; placet a veridico oraculo sancti Psalmi sumere exordium disputationis meae: *Beatus cuius est Dominus Deus spes ipsius, et non respexit in vanitates et insanias mendaces* [1]. Verumtamen in omnibus vanitatibus insaniisque mendacibus longe tolerabilius philosophi audiendi sunt, quibus displicuerunt istae opiniones erroresque populorum: qui populi constituerunt simulacra numinibus, multaque de eis, quos deos immortales vocant, falsa atque indigna sive finxerunt, sive ficta crediderunt, et credita eorum cultui sacrorumque ritibus miscuerunt. Cum his hominibus, qui, etsi non libere praedicando, saltem utcumque in disputationibus mussitando, talia se improbare testati sunt, non usque adeo inconvenienter quaestio ista tractatur: utrum non unum Deum, qui fecit omnem spiritualem corporalemque creaturam, propter vitam quae post mortem futura est, coli oporteat; sed multos deos, quos ab illo uno factos et sublimiter collocatos quidam eorumdem philosophorum caeteris excellentiores nobilioresque senserunt.

2. Caeterum quis ferat dici atque contendi, deos illos, quorum in quarto libro quosdam commemoravi [2], quibus rerum exiguarum singulis singula distribuuntur officia, vitam aeternam cuiquam praestare? An vero illi peritissimi et acutissimi viri, qui se pro magno beneficio conscripta docuisse gloriantur, ut sciretur quare cuique deo supplicandum esset, quid

[1] Ps. 39,5.
[2] C.11 et 21.

torpísimo absurdo, como es usanza en las tablas, de pedir agua a Líbero o vino a las Linfas, aconsejarán a un hombre devoto de los dioses inmortales que, cuando pida vino a las Linfas y le respondan: «Nosotras tenemos agua, esto pídelo a Baco», pueda con razón decir: «Si no tenéis vino, a lo menos dadme la vida eterna»? [2]. ¿Qué hay más monstruoso que este absurdo? ¿Por ventura ellas, a grandes carcajadas (pues suelen ser propensas a la risa), si no afectan engañar, como los demonios, no responderán al suplicante: «¡Hombre!, piensas que tenemos en nuestra mano la vida, nosotras que acabas de oír no tenemos la vid»? Es necesidad muy desvergonzada pedir o esperar la vida eterna de tales divinidades, de las que afirman que sus funciones son totalmente particulares para esta vida, trabajosísima y muy breve, y para alguna otra cosa pertinente a su sostenimiento y apoyo, de tal suerte que pedir a uno lo que está bajo la tutela o poder de otro es tan fuera de razón y tan absurdo, que parece en todo una imagen de la bufonería escénica. Esto, cuando lo hacen los actores a sabiendas, ríense con dignidad en el teatro; pero cuando lo hacen los tontos sin conciencia de ello, con más razón se burlan en el mundo. A qué dios o diosa y por qué motivo se les suplica, por lo que respecta a los dioses establecidos por las ciudades, descubriéronlo ingeniosamente los sabios y lo consignaron por escrito. Es a saber, qué se pide a Baco, qué a las Linfas, qué a Vulcano, y así a los demás, de los cuales parte hice mención ya en el libro IV, y parte juzgué prudente silenciarlos. Por consiguiente, si es error pedir vino a Ceres, pan a Baco, agua a Vulcano y fuego a las Linfas, ¡cuánto mayor disparate debe

---

a quoque esset petendum, ne absurditate turpissima, qualis iiculariter in mimo fieri solet, peteretur a Libero aqua, a Lymphis vinum; auctores erunt cuipiam hominum diis immortalibus supplicanti, ut cum a Lymphis petierit vinum, eique responderint, nos aquam habemus, hoc a Libero pete; possit recte dicere, Si vinum non habetis, saltem date mihi vitam aeternam? Quid hac absurditate monstrosius? Nonne illae cachinnantes (solent enim esse ad risum faciles) si non affectent fallere ut daemones, supplici respondebunt, O homo, putasne in potestate nos habere vitam, quas audis non habere vel vitem? Impudentissimae igitur stultitiae est, vitam aeternam a talibus diis petere vel sperare, qui vitae huius aerumnosissimae atque brevissimae, et si qua ad eam pertinent adminiculandam atque fulciendam, ita singulas particulas tueri asseruntur, ut si id quod sub alterius tutela ac potestate est, petatur ab altero, tam sit inconveniens et absurdum, ut mimicae scurrilitati videatur esse simillimum. Quod cum fit a scientibus mimis, digne ridentur in theatro; cum vero a nescientibus stultis, dignius irridentur in mundo. Cui ergo deo vel deae, propter quid supplicaretur, quantum ad illos deos attinet, quos instituerunt civitates, a doctis solerter inventum memoriaeque mandatum est; quid a Libero, verbi gratia, quid a Lymphis, quid a Vulcano, ac sic a caeteris, quos partim commemoravi in quarto libro, partim praetereundos putavi. Porro si a Cerere vinum, a Libero panem, a Vulcano aquam, a Lymphis ignem petere

entenderse que es demandar de cualquiera de éstos la vida eterna!

3. En efecto, si, al tratar del reino terreno, sobre qué dioses o diosas debía creerse que podían conferirlo a los hombres, pesadas bien todas las razones, llegamos a la conclusión de que era muy ajeno a la verdad pensar que a lo menos la fundación de los reinos terrenos era obra de alguno de estos muchos y falsos dioses, ¿por ventura no es impiedad y disparate mayúsculo creer que cualquiera de éstos puede dar la vida eterna, que sin vacilación y sin cotejo alguno debe preferirse a todos los reinos de la tierra? Y no nos pareció que no podían dar tales dioses el reino terreno justamente porque ellos son grandes y excelsos, y éste, algo pequeño y despreciable, del cual no se dignaran preocuparse en tamaña sublimidad, sino que, por más que uno con justa razón desprecie las caducas cimas del reino terreno por la consideración de la fragilidad humana, estos dioses aparecieron como incapaces e indignos de llevar la administración de ellos, de darlos o de conservarlos. Y por esto, si (como nos lo prueba lo tratado en los dos libros precedentes) ningún dios de aquella turba, o de los casi plebeyos, o de los dioses próceres, es idóneo para dar a los mortales los reinos mortales, ¿cuánto menos podrá hacer de mortales inmortales?

4. Añade a esto que, si discutimos ya con los que piensan que a los dioses se les debe culto no por mor de esta vida, sino por el de la que ha de seguir a la muerte, ya no debe rendírseles culto ni por aquellos bienes que, como distribuídos y propios, atribuye, no la razón de la verdad, sino la opinión de la

---

erroris est; quanto maioris deliramenti esse intelligi debet, si cuiquam istorum pro vita supplicetur aeterna?

3. Quamobrem, si, cum de regno terreno quaereremus, quosnam illud deos vel deas hominibus credendum esset posse conferre, discussis omnibus longe alienum a veritate monstratum est, a quoquam istorum multorum numinum atque falsorum saltem regna terrena existimare constitui: nonne insanissimae impietatis est, si aeterna vita, quae terrenis omnibus regnis sine ulla dubitatione vel comparatione praeferenda est, ab istorum quoquam dari cuiquam posse credatur? Neque enim propterea dii tales vel terrenum regnum dare non posse visi sunt, quia illi magni et excelsi sunt, hoc quiddam parvum et abiectum, quod non dignarentur in tanta sublimitate curare. Sed quantumlibet consideratione fragilitatis humanae caducos apices terreni regni merito quisque contemnat; illi dii tales apparuerunt, ut indignissimi viderentur, quibus danda atque servanda deberent vel ista committi. Ac per hoc, si (ut superiora proximis duobus libris pertractata docuerunt) nullus deus ex illa turba, vel quasi plebeiorum, vel quasi procerum deorum, idoneus est regna mortalia mortalibus dare, quanto minus potest immortales ex mortalibus facere?

4. Huc accedit quia, si iam cum illis agimus, qui non propter istam, sed propter vitam quae post mortem futura est, existimant colendos deos; iam nec propter illa saltem, quae deorum talium potestati tanquam dispartita et propria, non ratione veritatis, sed vanitatis opinione tribuuntur, om-

vanidad, al poder de los dioses. Como creen sus defensores, el culto de estos dioses es necesario para las utilidades de esta vida mortal, y contra ellos ya disputé bastante, cuanto pude, en los cinco libros precedentes. Siendo ello así, aunque fuera más florida y egregia la edad de los que dieron culto a la diosa Juventas, y la de sus despreciadores declinara en los años de la juventud o se enfriara en ella como en cuerpo cargado de años; si la Fortuna Barbada vistiera con más donaire y vistosidad los carrillos de sus servidores y a sus menospreciadores los viéramos lampiños o con mala barba, aun así diríamos, con toda razón, que el poder de estos dioses singulares se extendía hasta aquí, limitados en cierto modo a sus oficios. Y por esto ni sería conveniente pedir a Juventas la vida eterna, puesto que no da la barba, ni se debía esperar de la Fortuna Barbada algo después de esta vida, dado que no tiene poder alguno en esta vida ni sobre la edad que ella cubre de barba. Al presente su culto no es necesario ni aun por estas mismas cosas que se juzgan sometidas a ella. Muchos que adoraban a la diosa Juventas no lozanearon en esa edad, y muchos que no la adoraban gozaron del vigor de la juventud. Asimismo, muchos devotos de la Fortuna Barbada no pudieron llegar a tener barba o la tuvieron fea, y si algunos le rinden culto para pedir la barba, se burlan de ellos los menospreciadores que la tienen. ¿Hasta tal punto disparata el corazón humano que, conociendo la inanidad y el ludibrio del culto de estos dioses por mor de estos dones temporales y huidizos, de los que dicen que cada uno tiene su particular presidencia, crea que es fructuoso por la vida eterna? Que pueden darla, no se han atrevido a decirlo

---

nino colendi sunt: sicut credunt hi qui cultum eorum vitae huius mortalis utilitatibus necessarium esse contendunt: contra quos iam quinque praecedentibus voluminibus satis, quantum potui, disputavi. Quae cum ita sint, si eorum qui colerent deam Iuventatem, aetas ipsa floreret insignius; contemptores autem eius, vel intra annos occumberent iuventutis, vel in ea tanquam senili torpore frigescerent: si malas cultorum suorum speciosius et festivius Fortuna barbata vestiret; a quibus autem sperneretur, glabros aut male barbatos videremus: etiam sic rectissime diceremus, huc usque istas deas singulas posse, suis officiis quodam modo limitatas; ac per hoc nec a Iuventate oportere peti vitam aeternam, quae non daret barbam; nec a Fortuna barbata boni aliquid post hanc vitam esse sperandum, cuius in hac vita potestas nulla esset, ut eamdem saltem aetatem, quae barba induitur, ipsa praestaret. Nunc vero, cum earum cultus nec propter ista ipsa, quae putant eis subdita, sit necessarius; quia et multi colentes Iuventatem deam minime in illa aetate viguerunt, et multi non eam colentes gaudent robore iuventutis; itemque multi Fortunae barbatae supplices ad nullam vel deformem barbam pervenire potuerunt, et si qui eam pro barba impetranda venerantur, a barbatis eius contemptoribus irridentur: itane desipit cor humanum, ut, quorum deorum cultum propter ista ipsa temporalia et cito praetereuntia munera, quibus singulis singuli praeesse perhibentur, inanem ludibriosumque cognoscit, propter vitam aeternam credat esse fructuosum? Hanc dare illos posse nec hi dicere ausi sunt, qui eis,

ni los que, para que el necio populacho les rindiera culto, hicieron el reparto tan al por menor, porque pensaron que eran muchos en demasía y para que ninguno de ellos quedara ocioso.

CAPITULO II

QUÉ CUMPLE CREER SOBRE LA SENTENCIA DE VARRÓN ACERCA DE LOS DIOSES DE LOS GENTILES, DE LOS CUALES DESCUBRIÓ TALES GÉNEROS Y CEREMONIAS, QUE LOS HUBIERA TRATADO CON MAYOR REVERENCIA SI LOS HUBIERA EN ABSOLUTO SILENCIADO

¿Quién investigó esto con más curiosidad que Marco Varrón? ¿Quién lo habló con más erudición? ¿Quién lo ponderó con más atención y quién lo distinguió con más agudeza? ¿Quién lo escribió más solícita y cumplidamente? Este, aunque con menos suavidad de expresión, es tan doctrinal y sentencioso, que en todo género de erudición, que nosotros llamamos secular y ellos liberal, enseña tanto al aficionado a las cosas como deleita Cicerón al aficionado al estilo. Finalmente, el mismo Tulio da de éste tal testimonio, que en los libros *Académicos* dice que aquella disputa de que allí se trata la tuvo con Marco Varrón, «hombre el más agudo de todos y, sin duda alguna, el más sabio». No dice elocuentísimo o disertísimo, porque, en realidad, en este punto no puede emparejársele, sino dice «el más agudo de todos». Y en estos libros, esto es, en los *Académicos*, donde sostiene que debe dudarse de todo, añadió: «Sin ninguna duda, es el más sabio». Sin duda que estaba tan cierto de esto, que desterraba de ello toda duda, que suele presentar en todo, como si, habiendo de disputar de él según la duda de los académicos, se olvidara de que él era académico. Haciendo en el libro primero el elogio de las obras literarias de Varrón, dice: «Peregrinando y vagando nosotros en nuestra ciudad como huéspedes, tus libros nos encaminaron como a casa, por que al fin pudiéramos conocer quiénes éramos y dónde estábamos. Tú nos declaraste la edad de nuestra patria, tú nos describiste los tiempos, tú nos describiste los derechos de la religión y de los sacerdotes, tú nos declaraste la disciplina doméstica y la pública, tú nos notificaste el asiento de las regiones y de los lugares, tú nos diste noticia de los nombres, géneros, deberes y causas de todas las cosas divinas y humanas». Este personaje de tan vasta y eximia erudición, del que dice brevemente Terenciano en este versillo:

Varrón, varón muy sabio en todos los conceptos,

leyó tanto, que nos maravillamos de que tuviera tiempo para escribir algo, y escribió tanto, que apenas creemos que pueda alguien leerlo. Este varón, digo, de tan grande ingenio y de tamaña erudición, si fuera impugnador y destructor de las cosas divinas, de que escribe y dijera que ellas atañen no a la religión, sino a la superstición, no sé si escribiera en ellos cosas tan dignas de risa, tan despreciables y detestables. Rindió culto a los dioses en tal forma y juzgó que debía rendírseles de tal suerte, que en sus mismos escritos dice que teme que perezcan, no por incursión hostil, sino por negligencia de

---

ut ab insipientibus populis colerentur, ista opera temporalia, quoniam nimis multos putaverunt, ne quisquam eorum sederet otiosus, minutatim divisa tribuerunt.

CAPUT II

QUID VARRONEM DE DIIS GENTIUM SENSISSE CREDENDUM SIT, QUORUM TALIA ET GENERA ET SACRA DETEXIT, UT REVERENTIUS CUM EIS AGERET, SI DE ILLIS OMNINO RETICERET

Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit? quis invenit doctius? quis consideravit attentius? quis distinxit acutius? quis diligentius pleniusque conscripsit? Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat. Denique et ipse Tullius huic tale testimonium perhibet, ut in libris Academicis dicat eam, quae ibi versatur, disputationem, se habuisse cum Marco Varrone, «homine, inquit, omnium facile acutissimo, et sine ulla dubitatione doctissimo». Non ait, Eloquentissimo, vel, facundissimo; quoniam revera in hac facultate multum impar est: sed, «omnium, inquit, facile acutissimo». Et in eis libris, id est Academicis, ubi cuncta dubitanda esse contendit, addidit, «sine ulla dubitatione doctissimo». Profecto de hac re sic erat certus, ut auferret dubitationem, quam solet in omnibus adhibere, tanquam de hoc uno etiam pro Academicorum dubitatione disputaturus, se Academicum fuisset oblitus. In primo autem libro cum eiusdem Varronis litteraria opera praedicaret, «Nos, inquit, in nostra urbe peregrinantes errantesque, tanquam hospites, tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu publicam disciplinam, tu sedem regionum, locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti» [3]. Iste igitur vir tam insignis excellentisque peritiae, et quod de illo etiam Terentianus elegantissimo versiculo breviter ait,

Vir doctissimus undecumque Varro [4];

qui tam multa legit, ut aliquid ei scribere vacasse miremur; tam multa scripsit, quam multa vix quemquam legere potuisse credamus: iste, inquam, vir tantus ingenio, tantusque doctrina, si rerum velut divinarum, de quibus scribit, oppugnator esset atque destructor, easque non ad religionem, sed ad superstitionem diceret pertinere, nescio utrum tam multa in eis ridenda, contemnenda, detestanda conscriberet. Cum vero Deos eos-

[3] CICERO, l.1 c.3 *de Quaest. Acad.*
[4] *De metris,* in sectione de versibus phalaeciis.

los ciudadanos. De esto, como de su ruina, quiere librarlos, y los deposita y guarda, en memoria de los buenos, en sus libros con cuidado más cuidadoso que el que se pregona tuvo Metelo para liberar del incendio a las sagradas vestales, y Eneas para librar de la destrucción de Troya a los penates. Y, sin embargo, dió a leer a los siglos lo que sabios e ignorantes juzgaron con razón digno de ser rechazado y muy hostil a la verdad de la religión. ¿Qué debemos pensar sino que este hombre acérrimo y capacísimo, no, empero, libre por el Espíritu Santo, sufrió la opresión de la usanza y leyes de su ciudad y que no quiso callar, so color de recomendar la religión, aquellas cosas que le inquietaban?

CAPITULO III

Cuál sea la división dada por Varrón a los libros que compuso sobre las «Antigüedades de las cosas humanas y divinas»

Escribió cuarenta y un libros de *Antigüedades* [3], y los dividió en cosas humanas y divinas. Dedica a las cosas humanas veinticinco, y a las divinas, dieciséis. Y sigue en la división este orden: El tratado de las cosas humanas lo divide en cuatro partes, y cada parte en seis libros. Atiende a quiénes obran, a dónde obran, a cuándo obran y a qué obran. Así, en los seis primeros escribió sobre los hombres; en los seis segundos, sobre los lugares; en los seis terceros trata de los tiempos, y en

---

dem ita coluerit, colendosque censuerit, ut in eo ipso opere litterarum suarum dicat se timere ne pereant, non incursu hostili, sed civium negligentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit, et in memoria bonorum per huiusmodi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia, et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicantur; et tamen ea legenda saeculis prodit, quae a sapientibus et insipientibus merito abiicienda, et veritati religionis inimicissima iudicentur: quid existimare debemus, nisi hominem acerrimum ac peritissimum, non tamen sancto Spiritu liberum, oppressum fuisse suae civitatis consuetudine ac legibus; et tamen ea, quibus movebatur, sub specie commendandae religionis tacere noluisse?

CAPUT III

Quae sit partitio Varronis librorum suorum, quos de Antiquitatibus rerum humanarum divinarumque composuit

Quadraginta et unum libros scripsit Antiquitatum: hos in res humanas divinasque divisit, rebus humanis viginti quinque, divinis sedecim tribuit: istam secutus in ea partitione rationem, ut rerum humanarum libros senos quatuor partibus daret. Intendit enim qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant. In sex itaque primis de hominibus scripsit, in secundis sex

los seis últimos, de las cosas. Cuatro por seis, veinticuatro. Pero a la cabeza de éstos colocó uno especial que hablara de modo general e introductorio de todos. En las cosas divinas conservó la misma división por lo que respecta a lo que debe exhibirse a los dioses. Los hombres les exhiben culto en lugares y tiempos. Estos cuatro puntos que dije, los estudia cada uno en tres libros, porque escribió los tres primeros sobre los hombres; los tres siguientes, sobre los lugares; los terceros, sobre los tiempos, y los cuartos, sobre el culto divino. Poniendo aquí también de relieve, con sutilísima distinción, quiénes lo exhiben y qué exhiben. Pero, como era necesario hablar, y es lo que más se esperaba, de a quiénes se exhibe, escribió también sobre los dioses los tres últimos, para que, cinco por tres, completaran el número quince. Todos, como hemos dicho, son dieciséis, porque también al principio de éstos puso uno especial que hablara introductoriamente de todos. Terminado éste, luego de hacer aquella división quinquepartita, subdivide de los tres primeros, que atañen a los hombres, de tal forma que el primero trata de los pontífices; el segundo, de los augures, y el tercero, de los quince varones de las cosas sagradas. Los tres segundos, pertinentes a los lugares, los subdividió a su vez, de tal manera que en uno de ellos habla de las capillas; en otro, de los templos sagrados, y en otro, de los lugares religiosos. Los tres que siguen a éstos, y que conciernen a los tiempos, versan uno sobre las fiestas, otro sobre los juegos circenses y el tercero sobre los escénicos. De los tres siguientes, que corresponden a las cosas sagradas, el uno lo dedica a las consagraciones; el otro, a los sacrificios privados, y el último, a los públicos. A esta especie de pompa religiosa, donde

---

de locis, sex tertios de temporibus, sex quartos eosdemque postremos de rebus absolvit. Quater autem seni, viginti et quatuor fiunt. Sed unum singularem, qui communiter prius de omnibus loqueretur, in capite posuit. In divinis identidem rebus eadem ab illo divisionis forma servata est, quantum attinet ad ea quae diis exhibenda sunt: exhibentur enim ab hominibus in locis et temporibus sacra. Haec quatuor, quae dixi, libris complexus est ternis: nam tres priores de hominibus scripsit, sequentes de locis, tertios de temporibus, quartos de sacris; etiam hic qui exhibeant, ubi exhibeant, quando exhibeant, quid exhibeant, subtilissima distinctione commendans. Sed quia oportebat dicere, et maxime id exspectabatur, quibus exhibeant, de ipsis quoque diis tres conscripsit extremos, ut quinquies terni quindecim fierent. Sunt autem omnes, ut diximus, sedecim: quia et istorum exordio unum singularem, qui prius de omnibus loqueretur, apposuit: quo absoluto, consequenter ex illa quinquepartita distributione tres praecedentes, qui ad homines pertinent, ita subdivisit, ut primus sit de pontificibus, secundus de auguribus, tertius de quindecimviris sacrorum. Secundos tres ad loca pertinentes; ita ut in uno eorum de sacellis, altero de sacris aedibus diceret, tertio de locis religiosis. Tres porro qui istos sequuntur, et ad tempora pertinent, id est ad dies festos; ita ut unum eorum faceret de feriis, alterum de ludis circensibus, de scenicis tertium. Quartorum trium ad sacra pertinentium uni dedit consecrationes, alteri

desfilan los últimos los dioses siguiendo el cortejo, dedica los tres libros que restan y trata, en el primero, de los dioses ciertos; en el segundo, de los inciertos, y en el tercero y último, de todos, de los dioses primates y selectos.

CAPITULO IV

De la disertación de Varrón resulta que las cosas humanas son más antiguas que las divinas

1. En toda esta serie de la más bella y sutil división y distinción, con suma facilidad desprende de lo dicho y de lo que ha de decir, cualquier hombre que no sea, con corazón obstinado, enemigo de sí, una consecuencia: que en vano se busca y es gran descoco esperar y desear la vida eterna. Esto, o son designios de los hombres o de los demonios, y no de los demonios que ellos llaman buenos, sino, para hablar con claridad, de los espíritus inmundos y malignos sin restricciones, que con admirable envidia y ocultamiento siembran en la imaginación de los impíos opiniones nocivas, con las cuales el alma humana se desvanece más y no puede acomodarse y abrazarse a la verdad inconmutable y eterna. Y a veces las entremeten abiertamente en los sentidos y las confirman con la más falaz atestación que pueden. Varrón mismo testifica que escribió primero sobre las cosas humanas y después sobre las divinas precisamente porque primero existieron las ciudades y luego éstas instituyeron las cosas religiosas. La verdadera religión, empero, no fué instituída por ciudad terrena alguna, sino que ella es la que establece una ciudad verdaderamente celestial. Y a ésta la inspira y adoctrina el Dios verdadero, que da la vida eterna a sus verdaderos adoradores.

2. El motivo que da Varrón cuando confiesa que escribió primero sobre las cosas humanas y después sobre las divinas justamente porque las divinas fueron instituídas por los hombres, es éste: «Así como es primero el pintor que el cuadro, y primero el arquitecto que el edificio, así también son primero las ciudades que lo instituído por ellas». Añade, sin embargo, que primero escribiera sobre los dioses y después sobre los hombres si tratara de toda la naturaleza divina, como si aquí tratara de parte, no de toda. ¿O es que aún alguna parte de la naturaleza divina, aunque no sea toda, no debe ser primero que la de los hombres? ¿Qué significa que en los tres últimos libros, al explicar con diligencia los dioses ciertos y los inciertos y los selectos, parece no pasar en silencio ninguna naturaleza divina? ¿Qué significa lo que dice: Si escribiéramos de toda naturaleza divina y humana, explayáramos la divina antes de tocar la humana? O escribe de toda naturaleza divina, o de alguna, o absolutamente de ninguna. Si de toda, ciertamente debe anteponerse a las cosas humanas. Y si de alguna, ¿por qué no ha de preceder también a las cosas humanas? [4]. ¿Por ventura es indigna de preferirse a la naturaleza total de los hombres alguna parte de los dioses? Y si es mucho que alguna parte divina se anteponga a todas las cosas humanas, a lo menos es digna de anteponerse a las romanas, porque escribió los libros de las cosas humanas no en lo concerniente al orbe de la tierra, sino en lo tocante a sola Roma. Con todo,

---

sacra privata, ultimo publica. Hanc velut pompam obsequiorum in tribus, qui restant, dii ipsi sequuntur extremi, quibus iste universus cultus impensus est: in primo dii certi, in secundo incerti, in tertio cunctorum novissimo dii praecipui atque selecti.

CAPUT IV

Quod ex disputatione Varronis apud cultores deorum antiquiores res humanae quam divinae reperiantur

1. In hac tota serie pulcherrimae ac subtilissimae distributionis et distinctionis vitam aeternam frustra quaeri et sperari impudentissime vel optari, ex his quae iam diximus, et quae deinceps dicenda sunt, cuivis hominum, qui corde obstinato sibi non fuerit inimicus, facillime apparet. Vel hominum enim sunt ista instituta, vel daemonum: non quales vocant illi daemones bonos; sed, ut loquar apertius, immundorum spirituum et sine controversia malignorum, qui noxias opiniones, quibus anima humana magis magisque vanescat, et incommutabili aeternaeque veritati coaptari atque inhaerere non possit, invidentia mirabili et occulte inserunt cogitationibus impiorum, et aperte aliquando ingerunt sensibus, et qua possunt fallaci attestatione confirmant. Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse testatur, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint. Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est; sed plane caelestem ipsa instituit civitatem: eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis.

2. [IV.] Varronis igitur, confitentis ideo se prius de rebus humanis scripsisse, postea de divinis, quia divinae istae ab hominibus institutae sunt, haec ratio est: «Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium; ita priores sunt civitates, quam ea quae a civitatibus sunt instituta». Dicit autem se prius scripturum fuisse de diis, postea de hominibus, si de omni natura deorum scriberet. Quasi hic de aliqua scribat, et non de omni; aut vero etiam aliqua, licet non omnis, deorum natura non prior debeat esse, quam hominum? Quid quod in illis tribus novissimis libris, deos certos et incertos et selectos diligenter explicans, nullam deorum naturam praetermittere videtur? Quid est ergo quod ait, Si de omni natura deorum et hominum scriberemus, prius divina absolvissemus, quam humana attigissemus? Aut enim de omni natura deorum scribit, aut de aliqua, aut omnino de nulla. Si de omni, praeponenda est utique rebus humanis: si de aliqua, cur non etiam ipsa res praecedat humanas? an indigna est praeferri etiam universae naturae hominum pars aliqua deorum? Quod si multum est ut aliqua pars divina praeponatur universis rebus humanis, saltem digna est vel Romanis: re-

dijo que con razón anteponía éstos, en orden a escribir, a los libros de las cosas divinas, como el pintor al cuadro pintado y como el arquitecto al edificio, confesando palmariamente que también estas cosas divinas, como la pintura y la construcción, fueron instituídas por los hombres. Resta que se entienda que no escribió sobre ninguna naturaleza divina, y esto no quiso decirlo abiertamente, sino que lo dijo a los inteligentes. Donde dice no toda, comúnmente se entiende alguna, pero puede también entenderse ninguna, porque la que es ninguna, ni es toda ni es alguna [5]. Como él dice: Si hubiera de escribir de toda naturaleza divina, en el orden de escribir, debiera anteponerla a las cosas humanas. Pero como, aunque él calle, la verdad grita que debe anteponerse ciertamente a las cosas romanas, aun cuando no sea toda naturaleza divina, sino a lo menos parte, con razón se pospone. Luego no es ninguna. No quiso anteponer las cosas humanas a las divinas, sino que no quiso preferir a las cosas verdaderas las falsas. En lo que escribió de las cosas humanas siguió la historia de los hechos, y en las cosas que llama divinas, ¿qué siguió sino las opiniones de la vanidad? Esta es, en realidad, la verdad, la sutil significación que quiso evidenciar no sólo al escribir de éstas después que de aquéllas, sino también al dar razón de por qué lo hacía. Si silenciara la razón, tal vez otros dieran otra interpretación a este hecho. En la razón que adujo, no dejó lugar a sospechar a libre antojo, y probó suficientemente que anteponía los hombres a las instituciones de los hombres, no la naturaleza de los hombres a la naturaleza de los dioses. De este modo confesó

---

rum quippe humanarum libros, non quantum ad orbem terrarum, sed quantum ad solam Romam pertinet, scripsit. Quos tamen rerum divinarum libris se dixit scribendi ordine merito praetulisse, sicut pictorem tabulae pictae, sicut fabrum aedificio; apertissime confitens quod etiam istae res divinae, sicut pictura, sicut structura, ab hominibus institutae sint. Restat ut de nulla deorum natura scripsisse intelligatur; neque hoc aperte dicere voluisse, sed intelligentibus reliquisse. Ubi enim dicitur, Non omnis, usitate quidem intelligitur aliqua: sed potest intelligi et nulla; quoniam quae nulla est, nec omnis, nec aliqua est. Nam, ut ipse dicit, si omnis esset natura deorum de qua scriberet, scribendi ordine rebus humanis praeponenda esset: ut autem et ipso tacente veritas clamat, praeponenda esset certe rebus Romanis, etiam si non omnis, sed saltem aliqua esset: recte autem postponitur; ergo nulla est. Non itaque rebus divinis anteferre voluit res humanas. sed rebus veris noluit anteferre res falsas. In his enim, quae scripsit de rebus humanis, secutus est historiam rerum gestarum: quae autem de his, quas divinas vocat, quid nisi opiniones rerum vanarum? Hoc est nimirum, quod voluit subtili significatione monstrare; non solum scribens de his posterius quam de illis, sed etiam rationem reddens cur id fecerit. Quam si tacuisset, aliter hoc factum eius ab aliis fortasse defenderetur. In ea vera ipsa ratione, quam reddidit, nec aliis quidquam reliquit pro arbitrio suspicari, et satis probavit homines se praeposuisse institutis hominum, non naturam hominum naturae deorum. Ita se libros rerum divinarum, non de veritate quae per-

que había escrito los libros de las cosas divinas, no sobre la verdad, que atañe a la naturaleza, sino sobre la falsedad, que concierne al error. Esto mismo lo prueba con más claridad en otra parte, como referí en el libro IV, donde dice que, si fundara él una nueva ciudad, escribiera según la fórmula de la naturaleza, pero que, como la había encontrado ya vieja, no podía desligarse de su usanza.

CAPITULO V

TRES GÉNEROS DE TEOLOGÍA SEGÚN VARRÓN: UNO, FABULOSO; OTRO, NATURAL, Y EL TERCERO, CIVIL

1. ¿Qué significa lo que dice sobre los tres géneros de teología, es decir, de la ciencia de los dioses, cuyos nombres son: uno, mítico; otro, físico, y otro, civil? En castellano, si el uso lo permitiera, el primer género lo llamaríamos fabular, pero llamémosle fabuloso. Se le llamó mítico de las fábulas, porque μῦθος en griego significa fábula. La costumbre del lenguaje admite ya dar el nombre de natural al segundo. El tercero lo expresó él mismo en latín, y le llamó civil. A renglón seguido dice: «Llámanlo mítico porque lo usan principalmente los poetas; físico, porque lo manosean los filósofos, y civil, porque lo emplean los pueblos. En el primero que mencioné, dice, hay muchas ficciones contra la dignidad y naturaleza inmortal. En él se habla de que un dios procedió de la cabeza;

---

tinet ad naturam, sed de falsitate quae pertinet ad errorem, scripsisse confessus est. Quod apertius alibi posuit, sicut in quarto libro commemoravi [5], ex naturae formula se scripturum fuisse, si novam ipse conderet civitatem; quia vero iam veterem invenerat, non se potuisse nisi eius consuetudinem sequi.

CAPUT V

DE TRIBUS GENERIBUS THEOLOGIAE SECUNDUM VARRONEM, SCILICET UNO FABULOSO, ALTERO NATURALI, TERTIOQUE CIVILI

1. Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? Latine si usus admitteret, genus quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus: a fabulis enim mythicon dictum est; quoniam μῦθος graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur. Deinde ait: «Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi. Primum, inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite,

[5] C.31 n.1.

otro, del muslo; otro, de gotas de sangre. En él se lee que los dioses han robado, han adulterado y han servido al hombre. Finalmente, en él se atribuyen a los dioses todos los desórdenes en que puede caer no sólo el hombre, sino el hombre más despreciable». Aquí, sin duda cuando pudo, cuando se atrevió, cuando se juzgó impune, expresó sin sombra alguna de ambigüedad cuánta injuria se hace a la naturaleza de los dioses con las fábulas mentirosas. Hablaba, no de la teología natural, no de la civil, sino de la fabulosa, y la consideró digna de ser censurada libremente por él.

2. Veamos qué dice de la otra: «El segundo género es el que demostré y sobre el cual nos legaron los filósofos muchos libros. En ellos se habla sobre la esencia de los dioses, su lugar, especie y cualidad; sobre si son eternos, si constan de fuego, como creyó Heráclito; si de números, como Pitágoras, o si de átomos, como dice Epicuro. Y así otras cosas que pueden soportar mejor los oídos dentro de las paredes en la escuela que fuera en el foro». No censura nada en este género que llaman físico y es propio de los filósofos. Solamente hizo mención de las controversias habidas entre ellos que dieron lugar a la variedad de sectas disidentes. Sin embargo, removió este género del ágora, o sea, de los pueblos. Y lo condenó a la reclusión de las escuelas y sus paredes. Empero, aquél, el primero, el más mendaz y el más torpe, no lo removió de las ciudades. ¡Oh religiosos oídos populares, y sobre todo los romanos! No pueden sufrir las discusiones de los filósofos sobre los dioses inmortales, y, en cambio, los cantos de los poetas y las representaciones de los histriones fingidas contra la dig-

---

alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus: in hoc, ut dii furati sint, ut adulteravint, ut servierint homini: denique in hoc omnia diis attribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt». Hic certe ubi potuit, ubi ausus est, ubi impunitum putavit, quanta mendacissimis fabulis naturae deorum fieret iniuria, sine caligine ullius ambiguitatis expressit. Loquebatur enim, non de naturali theologia, non de civili, sed de fabulosa, quam libere a se putavit esse culpandam.

2. Videamus quid de altera dicat. «Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt: in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale; a quodam tempore, an a sempiterno fuerint dii; ex igne sint, ut credit Heraclitus; an ex numeris, ut Pythagoras; an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures». Nihil in hoc genere culpavit, quod physicon vocant, et ad philosophos pertinet: tantum quod eorum inter se controversias commemoravit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum. Removit tamen hoc genus a foro, id est a populis; scholis vero et parietibus clausit: illud autem primum mendacissimum atque turpissimum a civitatibus non removit. O religiosas aures populares, atque in his etiam Romanas! Quod de diis immortalibus philosophi disputant, ferre non possunt: quod vero poetae canunt, et histriones agunt, quia contra dignitatem ac naturam immortalium ficta sunt,

nidad y la naturaleza de los dioses inmortales y susceptibles de ser aplicados no sólo a un hombre, sino aun al hombre más vil, no sólo las soportan, sino que las oyen con agrado. Y no sólo esto, sino que se imaginan que agradan a los mismos dioses, y creen que se les debe aplacar por su medio.

3. Dirá alguien: Distingamos estos dos géneros, mítico y físico, esto es, fabuloso y natural, del civil, del que ahora se trata, ya que él también los distinguió. Veamos, pues, ya el civil y la explicación que de él hace. No se me oculta por qué debe discernirse del fabuloso, porque es falso, porque es torpe, porque es indigno. Y querer discernir el natural del civil, ¿qué significa sino confesar que el civil mismo es mentiroso? Porque si aquél es natural, ¿qué reprensión se merece para excluirlo? Y si el llamado civil no es natural, ¿qué mérito tiene para admitirlo? Esta es la causa de que escribiera primero de las cosas humanas y después de las divinas, porque en las cosas divinas siguió las instituciones de los hombres, no la naturaleza de los dioses. Examinemos también la teología civil. «El tercer género, dice, es el que deben conocer y poner en práctica en las urbes los ciudadanos, y de modo especial los sacerdotes. En él se halla a qué dioses se ha de rendir públicamente culto y a qué ritos y a qué sacrificios está cada cual obligado». Fijemos más nuestra atención en lo que sigue: «La primera teología, dice, está principalmente acomodada para el teatro; la segunda, para el mundo; la tercera, para la ciudad». ¿Quién no ve a cuál da la palma? Ciertamente a la segunda, de la que dijo arriba ser de los filósofos. Esta atestigua pertenecer al mundo, y, según los filósofos, nada hay más excelente que el mundo.

---

quia non modo in hominem, sed etiam in contemptissimum hominem cadere possunt, non solum ferunt, sed etiam libenter audiunt. Neque id tantum, sed diis quoque ipsis haec placere, et per haec eos placandos esse decernunt.

3. Dixerit aliquis, Haec duo genera, mythicon et physicon, id est fabulosum atque naturale, discernamus ab hoc civili, de quo nunc agitur; unde illa et ipse discrevit: iamque ipsum civile videamus qualiter explicet. Video quidem, cur debeat discerni fabulosum: quia falsum, quia turpe, quia indignum est. Naturale autem a civili velle discernere, quid est aliud, quam etiam ipsum civile fateri esse mendosum? Si enim illud naturale est, quid habet reprehensionis, ut excludatur? si autem hoc quod civile dicitur, naturale non est, quid habet meriti, ut admittatur? Haec nempe illa causa est, quare prius scripserit de rebus humanis, posterius de divinis; quoniam in divinis rebus non naturam, sed hominum instituta secutus est. Intueamur sane et civilem theologiam. «Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere quemque par sit». Adhuc quod sequitur attendamus. «Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem». Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundae, quam supra dixit esse philosophorum. Hanc enim pertinere tes-

Las otras dos teologías, la primera y la tercera, a saber, la del teatro y la de la ciudad, ¿las distingue o las confunde? Vemos que, de que una cosa sea de la ciudad, no se sigue lógicamente que pueda pertenecer también al mundo, aunque vemos que las ciudades están en el mundo. Puede suceder que en la ciudad, según falsas opiniones, se crean y se adoren seres cuya naturaleza ni está en el mundo ni fuera del mundo. Y el teatro, ¿dónde está sino en la ciudad? ¿Quién instituyó el teatro sino la ciudad? ¿Por qué lo estableció sino por los juegos escénicos? ¿Dónde se colocan los juegos escénicos sino entre las cosas divinas, de las cuales en estos libros se escriben tamañas agudezas?

CAPITULO VI

De la teología mítica, o sea de la fabulosa, y de la teología civil, contra Varrón

1. ¡Oh Marco Varrón!, siendo como eres el hombre más ingenioso de todos, y sin duda el más sabio, pero, con todo, hombre, no dios ni transferido a la verdad ni a la libertad por el Espíritu de Dios para ver y anunciar las cosas divinas, ves claramente cuánta distinción debía mediar entre las cosas divinas y las humanas fruslerías y mentiras. Pero tú temes las viciosísimas opiniones de los pueblos y costumbres sobre las supersticiones públicas, costumbres que desdicen de la naturaleza de los dioses, y de tales dioses cuales se los imagina la flaqueza humana en los elementos de este mundo. Y tú lo sientes, cuando lo consideras por todas partes y toda vuestra literatura se hace eco de ello. ¿Qué misión tiene aquí el ingenio del hombre, por más excelente que sea? ¿De qué te sirve en estas estrecheces la doctrina humana, aunque sea tan vasta y tan profunda? Deseas rendir culto a los dioses naturales, y te ves obligado a rendirlo a los civiles. Hallaste, es verdad, otros dioses, los fabulosos, contra los cuales desahogaste con más libertad tus reproches, con los cuales, quieras o no, salpicas también a los civiles. Dices que los fabulosos convienen al teatro; los naturales, al mundo, y los civiles, a la ciudad, siendo el mundo obra divina, y las ciudades y los teatros, obras de los hombres. Ni se mofan de otros dioses en los teatros que de los adorados en los templos, ni exhibís a otros los juegos que a los que sacrificáis víctimas. ¡Con cuánta mayor libertad y con cuánta mayor sutileza los dividieras diciendo que unos son dioses naturales, y otros de institución humana, pero que de estos últimos sentían una cosa los poetas y otra los sacerdotes, y que una y otra están tan íntimamente ligadas por el vínculo de la falsedad, que ambas son gratas a los demonios, de los cuales es enemiga la doctrina de la verdad!

2. Omitida por un momento la teología que llaman natural, de la cual disertaremos luego, ¿te place solicitar o esperar la vida eterna de los dioses poéticos, teátricos, histriónicos, escénicos? ¡Líbrenos el Dios verdadero de tan monstruosa y sacrílega demencia! ¿Qué? ¿Debe demandarse la vida eterna a los dioses a quienes placen estas cosas, y que con ellas se aplacan, frecuentándose en ellas sus crímenes? Nadie, creo yo, está tan mal de la cabeza que llegue a este despeñadero de la más loca impiedad. Nadie, por consiguiente, alcanza la vida eterna ni

---

tatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus. Duas vero illas theologias, primam et tertiam, theatri scilicet atque urbis, distinxit, an iunxit? Videmus enim non continuo quod est urbis, pertinere posse et ad mundum; quamvis urbes esse videamus in mundo: fieri enim potest ut in urbe, secundum falsas opiniones, ea colantur et ea credantur, quorum in mundo vel extra mundum natura sit nusquam: theatrum vero ubi est, nisi in urbe? quis theatrum instituit, nisi civitas? propter quid instituit, nisi propter ludos scenicos? ubi sunt ludi scenici, nisi in rebus divinis, de quibus hi libri tanta solertia conscribuntur?

CAPUT VI

De theologia mythica, id est fabulosa, et de civili, contra Varronem

1. O Marce Varro, cum sis homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus, sed tamen homo, non Deus, nec Spiritu Dei ad videnda et annuntianda divina in veritatem libertatemque subvectus, cernis quidem quam sint res divinae ab humanis nugis atque mendaciis dirimendae: sed vitiosissimas populorum opiniones et consuetudines in superstitionibus publicis vereris offendere, quas a deorum natura abhorrere, vel talium, quales in huius mundi elementis humani animi suspicatur infirmitas, et sentis ipse, cum eas usquequaque consideras, et omnis vestra litteratura circumsonat. Quid hic agit humanum quamvis excellentissimum ingenium? quid tibi humana licet multiplex ingensque doctrina in his angustiis suffragatur? Naturales deos colere cupis, civiles cogeris: invenisti alios fabulosos, in quos liberius quod sentis evomas, unde et istos civiles velis nolisve perfundas. Dicis quippe fabulosos accommodatos esse ad theatrum, naturales ad mundum, civiles ad urbem: cum mundus opus sit divinum, urbes vero et theatra opera sint hominum; nec alii dii rideantur in theatris, quam qui adorantur in templis; nec aliis ludos exhibeatis, quam quibus victimas immolatis. Quanto liberius subtiliusque ista divideres, dicens alios esse deos naturales, alios ab hominibus institutos; sed de institutis aliud habere litteras poetarum, aliud sacerdotum; utrasque tamen ita esse inter se amicas consortio falsitatis, ut gratae sint utraeque daemonibus, quibus inimica est doctrina veritatis?

2. Sequestrata igitur paululum theologia, quam naturalem vocant, de qua postea disserendum est, placetne tandem vitam aeternam peti aut sperari a diis poeticis, theatricis, ludicris, scenicis? Absit: imo avertat Deus verus tam immanem sacrilegamque dementiam. Quid, ab eis diis, quibus haec placent, et quos haec placant, cum eorum illic crimina frequententur, vita aeterna poscenda est? Nemo, ut arbitror, usque ad tantum praecipitium furiosissimae impietatis insanit. Nec fabulosa igitur, nec

por la teología fabulosa ni por la civil. Aquélla siembra las torpezas de los dioses con ficciones, y ésta las recoge con aplauso. Aquélla desparrama mentiras, y ésta las recoge. Aquélla denuesta las cosas divinas con falsos crímenes, y ésta abarca en las cosas divinas los juegos de tales crímenes. Aquélla celebra en versos las nefandas ficciones de los hombres sobre los dioses, y ésta las consagra en las festividades de los mismos. Aquélla canta los delitos y las calamidades de los dioses; ésta los ama. Aquélla los publica o los finge; ésta, empero, o los afirma como verdaderos o se regodea aun en los falsos. Ambas impuras y ambas condenables; pero aquélla, que es teátrica, confiesa públicamente su torpeza, y ésta, que es civil, se cubre con la torpeza de aquélla. ¿Por ventura se ha de esperar la vida eterna de una teología que mancilla la breve y temporal? ¿O es que amancilla la vida el consorcio de los hombres malos, si se inmiscuyen en nuestras afecciones y afirmaciones, y no la empaña la compañía de los demonios, adorados por sus crímenes? Si son adorados por los verdaderos, ¡cuán malos son! Y si por los falsos, ¡cuán mal adorados!

3. Al decir esto, tal vez puede imaginarse alguien, desconocedor de estas materias, que sólo las composiciones de los poetas y las representaciones escénicas son detestables; pero que las cosas sagradas hechas, no por los histriones, sino por los sacerdotes, están expurgadas y son ajenas a toda indecencia. Si ello fuera así, jamás pensara alguno que cumple celebrar en honor de los dioses torpezas teatrales, jamás los dioses mandaran exhibirlas en su honor.

Mas, precisamente, no se avergüenzan de representar en

honor de los dioses tales torpezas en los teatros porque se representan torpezas semejantes en los templos. Finalmente, intentando el citado autor distinguir la teología civil de la fabulosa y de la natural, distingue una tercera *sui generis,* que quiso más se tuviera como compuesta de las otras dos que como separada de ellas. Dice que lo que escriben los poetas es menos que lo que deben creer los pueblos, y que lo que escriben los filósofos es más de lo que conviene investigar al vulgo. «Es tanta la diferencia que existe entre ellas, añade, que de una y otra se han tomado varios puntos para la teología civil. Por ende, lo que tiene de común con los poetas lo trataremos a la vez con los civiles. Entre éstos tenemos que arrimarnos más a los filósofos que a los poetas.» Luego también algo a los poetas. Y, sin embargo, en otro lugar dice de las generaciones de los dioses que los pueblos son más propensos a los poetas que a los físicos. Aquí dijo qué debe hacerse, y allí qué se hizo. Dijo que los filósofos escribieron para ser útiles, y los poetas para deleitar. Y, por esto, los escritos de los poetas que no deben seguir los pueblos son los crímenes de los dioses, que, con todo, deleitan al pueblo y a los dioses, porque los poetas, según dice, escriben para deleitar, no para ser útiles. Y escriben solamente aquellas cosas que los dioses piden y los pueblos exhiben.

---

civili theologia sempiternam quisquam adipiscitur vitam. Illa enim de diis turpia fingendo seminat, haec favendo metit: illa mendacia spargit, haec colligit: illa res divinas falsis criminibus insectatur, haec eorum criminum ludos in divinis rebus amplectitur: illa de diis nefanda figmenta hominum carminibus personat, haec ea deorum ipsorum festivitatibus consecrat: facinora et flagitia numinum illa cantat, haec amat: illa prodit, aut fingit; haec autem aut attestatur veris, aut oblectatur et falsis. Ambae turpes, ambaeque damnabiles: sed illa, quae theatrica est, publicam turpitudinem profitetur; ista, quae urbana est, illius turpitudine ornatur. Hinccine vita aeterna sperabitur, unde ista brevis temporalisque polluitur? an vero vitam polluit consortium nefariorum hominum, si se inserant affectionibus et assensionibus nostris, et vitam non polluit societas daemonum, qui coluntur criminibus suis? Si veris, quam mali? si falsis, quam male?

3. Haec cum dicimus, videri fortasse cuipiam nimis harum rerum ignaro potest ea sola de diis talibus maiestati indigna divinae, et ridicula, detestabilia celebrari, quae poeticis cantantur carminibus, et ludis scenicis actitantur; sacra vero illa, quae non histriones, sed sacerdotes agunt, ab omni esse dedecore purgata et aliena. Hoc si ita esset, nunquam theatricas turpitudines in eorum honorem quisquam celebrandas esse censeret, nunquam eas ipsi dii praeciperent sibimet exhiberi. Sed ideo nihil pudet ad obsequium deorum talia gerere in theatris, quia similia geruntur in templis. Denique cum memoratus auctor civilem theologiam a fabulosa et naturali, tertiam quamdam sui generis, distinguere conaretur, eam magis ex utraque temperatam, quam ab utraque separatam intelligi voluit. Ait enim, ea quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. «Quae sic abhorrent, inquit, ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes assumpta sint non pauca. Quare quae sunt communia cum poetis, una cum civilibus scribemus: e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis, quam cum poetis». Non ergo nulla cum poetis. Et tamen alio loco dicit de generationibus deorum magis ad poetas quam ad physicos fuisse populos inclinatos. Hic enim dixit quid fieri debeat; ibi, quid fiat. Physicos dixit utilitatis causa scripsisse; poetas, delectationis. Ac per hoc ea quae a poetis conscripta populi sequi non debent, crimina sunt deorum: quae tamen delectant et populos et deos. Delectationis enim causa, sicut dicit, scribunt poetae, non utilitatis: ea tamen scribunt, quae dii expetant, populi exhibeant.

CAPITULO VII

Semejanza y concordia entre la teología fabulosa y la civil

1. La teología fabulosa, teatral, escénica, grávida de indignidades y torpezas, se reduce a la teología civil. Y ésta, que se juzga, y con razón, digna de censura y de desprecio, es parte de la otra que se considera digna de culto y de práctica. Cuando yo digo una parte, no entiendo ciertamente una parte incongruente y ajena al cuerpo total, que esté unida y dependiente de él, pero como fuera de su sitio, sino una parte que guarde armonía absoluta con él y la más proporcionada unión, como miembro del cuerpo. ¿Qué otra cosa ponen de relieve las estatuas, las figuras, las edades, los sexos y los ornamentos de los dioses? ¿Acaso los poetas tienen a Júpiter barbado y a Mercurio imberbe, y no los tienen los pontífices? ¿Por ventura hicieron enormes vergüenzas a Príapo las representaciones mímicas, y no también los sacerdotes? ¿Es uno acaso el que se yergue en los lugares sagrados para la adoración, y otro el que sale a las tablas para irrisión? ¿Acaso los histriones no encarnan la persona del viejo Saturno o del púbero Apolo tal como los representan las estatuas de los templos? ¿Por qué Fórculo, que preside las puertas, y Limentino, que preside los límenes, son dioses masculinos, y entre ellos Cardea, que custodia los quicios, es hembra? ¿No se hallan en los libros de las cosas divinas estos detalles, que la gravedad de los poetas cre-

CAPUT VII

De fabulosae et civilis theologiae similitudine atque concordia

1. Revocatur igitur ad theologiam civilem theologia fabulosa, theatrica, scenica, indignitatis et turpitudinis plena: et haec tota, quae merito culpanda et respuenda iudicatur, pars huius est, quae colenda et observanda censetur; non sane pars incongrua, sicut ostendere institui, et quae ab universo corpore aliena importune illi connexa atque suspensa sit, sed omnino consona, et tanquam eiusdem corporis membrum convenientissime copulata. Quid enim aliud ostendunt illa simulacra, formae, aetates, sexus, habitus deorum? numquid barbatum Iovem, imberbem Mercurium poetae habent, pontifices non habent? numquid Priapo mimi, non etiam sacerdotes enormia pudenda fecerunt? an aliter stat adorandus in locis sacris, quam procedit ridendus in theatris? num Saturnus senex, Apollo ephebus, ita personae sunt histrionum, ut non sint statuae delubrorum? cur Forculus, qui Foribus praeest, et Limentinus, qui limini, dii sunt masculi, atque inter hos Cardea femina est, quae cardinem servat? Nonne ista in rerum divinarum libris reperiuntur, quae graves poetae suis carminibus indigna duxerunt? numquid Diana theatrica portat arma, et

yeron indignos de sus composiciones? ¿Por ventura la Diana del teatro va armada, y la civil es sencillamente doncella? ¿Por ventura el Apolo de la escena es citarista, y el de Delfos no ejercita este arte? Pero estas cosas son muy honestas en comparación de las más torpes. ¿Qué sintieron sobre Júpiter los que colocaron su nodriza en el Capitolio? ¿No fué verdad que dieron todos aprobación a Evemero, que escribió, no con charlatanería mítica, sino con la historia en la mano, que todos los dioses tales fueron hombres y mortales? Los que acomodaron a la mesa de Júpiter los parásitos dioses glotones, ¿qué pretendieron sino escenificar lo religioso? Si dijera el bufón que al convite de Júpiter asistieron sus parásitos, sin duda pareciera que se buscaba también la diversión. Pero díjolo Varrón, y no cuando trataba de ridiculizar a los dioses, sino cuando trataba de hacerlos respetar. Y dijo esto. Testigos de ello son sus libros de las cosas divinas, no de las humanas. Y díjolo no cuando exponía los juegos escénicos, sino cuando franqueaba los derechos del Capitolio. Finalmente, se deja vencer por estas cosas y llega a la persuasión de que, como midieron a los dioses para hacerlos con el rasero humano, creyeron que se deleitaban también en los placeres humanos.

2. No faltaron tampoco los espíritus malignos, con su mercado negro, para confirmar estas nocivas opiniones, embelecando las mentes humanas. De aquí surgió aquello de que el ocioso y feriado guardián del templo de Hércules jugó a los dados consigo mismo, alternando una y otra mano, colocando en una a Hércules y en la otra a sí mismo, bajo esta condición: que, si salía él vencedor, se preparara una cena del depósito del templo y se trajera una amiga, y si la victoria caía de parte de Hércules, diera él de su propio bolsillo esto mismo para deleite

urbana simpliciter virgo est? numquid scenicus Apollo citharista est, et ab hac arte Delphicus vacat? Sed haec honestiora sunt in comparatione turpiorum. Quid de ipso Iove senserunt, qui eius nutricem in Capitolio posuerunt? Nonne attestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit? Epulones etiam deos, parasitos Iovis ad eius mensam qui constituerunt, quid aliud quam mimica sacra esse voluerunt? Nam parasitos Iovis ad eius convivium adhibitos si mimus dixisset, risum utique quaesisse videretur. Varro dixit; non cum irrideret deos, sed cum commendaret, hoc dixit: divinarum, non humanarum rerum libri, hoc eum scripsisse testantur; nec ubi ludos scenicos exponebat, sed ubi Capitolina iura pandebat. Denique a talibus vincitur, et fatetur, sicut forma humana deos fecerunt, ita eos delectari humanis voluptatibus credidisse.

2. Non enim et maligni spiritus suo negotio defuerunt, ut has noxias opiniones humanarum mentium ludificatione firmarent. Unde etiam illud est, quod Herculis aedituus otiosus atque feriatus lusit tesseris secum, utraque manu alternante, in una constituens Herculem, in altera se ipsum: sub ea conditione, ut, si ipse vicisset, de stipe templi sibi coenam pararet, amicamque conduceret; si autem victoria Herculis fieret, hoc idem de pecunia sua voluptati Herculis exhiberet: deinde cum a se ipso tanquam

de Hércules. Luego, en habiéndose vencido a sí mismo, como si lo venciera Hércules, le dió al dios Hércules la cena prometida y a Larencia [6], nobilísima cortesana. Ella, mientras dormía en el templo, vió en sueños que Hércules se había ayuntado con ella, y que le dijo que, en apartándose de allí, el primer joven que la saliese al paso le entregaría el galardón que debía creer pagado por Hércules. Así despedida, el primero que encontró fué Tarucio [7], joven muy acaudalado, y, habiéndola tenido consigo por amada largo tiempo, murióse dejándola heredera. Ella, conseguida tan enorme suma de dinero, por no parecer ingrata a la merced divina, hizo su heredero al pueblo romano, cosa que juzgó aceptabilísima a los dioses. Y, no apareciendo ella, se encontró su testamento. Debido a estos merecimientos, dicen que fué acreedora a honores divinos.

3. Si esto fueran ficciones de los poetas, si fueran representaciones de actores escénicos, dijérase, sin duda, que pertenecían a la teología fabulosa y se juzgara que debían separarse de la dignidad de la teología civil. Sin embargo, como estas bajezas, no de los poetas, sino de los pueblos; no de los historiadores, sino de los sacerdotes; no de los teatros, sino de los templos, o sea, no de la teología fabulosa, sino de la civil, hacen su acto de presencia en autor de tanta nombradía, no en vano fingen los histriones en sus artes mímicas la deshonestidad de los dioses, que es tan grande, sino que en vano y con certeza se afanan los sacerdotes por fingir, como en ritos sagrados, la honestidad de los dioses, que es cero. Hay festividades de Juno, y éstas se celebran en aquella su querida isla de Samos, donde se dió en matrimonio a Júpiter. Hay festividades de Ceres, donde se busca a Proserpina, robada por Plutón. Hay festividades de Venus, donde se llora a su querido Adonis, joven bellísimo, muerto por el diente de un jabalí. Hay festividades de la Madre de los dioses, donde Atis [8], adolescente bello, amado por ella y castrado por su celo mujeril, le llora otra miserable casta de hombres también castrados, que llaman Galos. Siendo esto más deforme que cualquiera fealdad escénica, ¿qué significa el afán de hacer una como separación de las ficciones fabulosas de los poetas sobre los dioses pertinentes al teatro, de la teología civil, que quieren pertenezca a la ciudad, como lo honesto y digno, de lo indigno y deshonesto? Deben, pues, darse las gracias a los histriones, que respetan las miradas de los hombres y no dejaron todas las cosas al desnudo en los espectáculos, cosas que se encubren tras las paredes de los templos sagrados. ¿Qué debe sentirse de bueno sobre los misterios, que cubren con tinieblas, cuando son tan detestables los que sacan a la luz? En realidad, lo que hacen en secreto por medio de los castrados y afeminados, véanlo ellos. Pero no pudieron en absoluto ocultar a hombres infeliz y torpemente enervados y corrompidos. Intimen a quien puedan que hacen algo santo por ministerio de estos hombres, que, y esto no pueden negarlo, los enumeran y andan entre sus cosas santas. No sabemos lo que hacen, pero sabemos por qué ministros lo hacen. Conocemos lo que se representa en las tablas, donde jamás, a lo menos en compañía de rameras, entró castrado o afeminado alguno. Y, con todo, también los torpes e infames hacen lo mismo, y su profesión no es compatible con la honestidad. ¿Qué misterios son aquellos para cuya representación escogió la santidad personas tales cuales no las admite entre sí ni la obscenidad teatral?

---

ab Hercule victus esset, debitam coenam et nobilissimam meretricem Larentinam deo Herculi dedit. At illa cum dormivisset in templo, vidit in somnis Herculem sibi esse commixtum, sibique dixisse, quod inde discedens cui primum iuveni obvia fieret, apud illum esset inventura mercedem, quam sibi credere deberet ab Hercule persolutam. Ac sic abeunti cum primus iuvenis ditissimus Tarutius occurrisset, eamque dilectam secum diutius habuisset, illa haerede relicta defunctus est. Quae amplissimam adepta pecuniam, ne divinae mercedi videretur ingrata, quod acceptissimum putavit esse numinibus, populum Romanum etiam ipsa scripsit haeredem; atque illa non comparente, inventum est testamentum: quibus meritis eam ferunt etiam honores meruisse divinos.

3. Haec si poetae fingerent, si mimi agerent, ad fabulosam theologiam dicerentur procul dubio pertinere, et a civilis theologiae dignitate separanda iudicarentur. Cum vero haec dedecora, non poetarum, sed populorum; non mimorum, sed sacrorum; non theatrorum, sed templorum; id est non fabulosae, sed civilis theologiae, a tanto auctore produntur; non frustra histriones ludicris artibus fingunt deorum, quae tanta est, turpitudinem, sed plane frustra sacerdotes velut sacris ritibus conantur fingere deorum, quae nulla est, honestatem. Sacra sunt Iunonis, et haec in eius dilecta insula Samo celebrantur, ubi nuptum data est Iovi. Sacra sunt Cereris, ubi a Plutone rapta Proserpina quaeritur. Sacra sunt Veneris, ubi amatus eius Adonis aprino dente exstinctus iuvenis formosissimus

plangitur. Sacra sunt Matris deum, ubi Atys pulcher adolescens ab ea dilectus et muliebri zelo abscisus, etiam hominum abscisorum, quos Gallos vocant, infelicitate deploratur. Haec cum deformiora sint omni scenica foeditate, quid est quod fabulosa de diis figmenta poetarum ad theatrum videlicet pertinentia velut secernere nituntur a civili theologia, quam pertinere ad urbem volunt, quasi ab honestis et dignis indigna et turpia? Itaque potius est unde gratiae debeantur histrionibus, qui oculis hominum pepercerunt, nec omnia spectaculis nudaverunt, quae sacrarum aedium parietibus occuluntur. Quid de sacris eorum boni sentiendum est, quae tenebris operiuntur, cum tam sint detestabilia, quae proferuntur in lucem? Et certe quid in occulto agant per abscisos et molles, ipsi viderint: eosdem tamen homines infeliciter ac turpiter enervatos atque corruptos minime occultare potuerunt. Persuadeant cui possunt, se aliquid sanctum per tales agere homines; quos inter sua sancta numerari atque versari negare non possunt. Nescimus quid agant, sed scimus per quales agant. Novimus enim quae agantur in scena, quo nunquam, vel in choro meretricum, abscisus aut mollis intravit: et tamen etiam ipsa turpes et infames agunt; neque enim ab honestis agi debuerunt. Quae sunt ergo illa sacra, quibus agendis tales elegit sanctitas, quales nec thymelica in se admittit obscenitas?

CAPITULO VIII

INTERPRETACIONES DE LAS RAZONES NATURALES QUE LOS SABIOS PAGANOS SE ESFUERZAN POR HACER VER EN PRO DE SUS DIOSES

1. Pero tiene todo esto ciertas interpretaciones fisiológicas, como dicen, o sea, de razones naturales, como si tratáramos en la presente disputa de la fisiología y no de la teología, esto es, de la ciencia, no de la naturaleza, sino de Dios. Aun cuando el que es verdadero Dios sea Dios, no por opinión, sino por naturaleza, con todo, no toda naturaleza es Dios, porque es indudable que la naturaleza del hombre, y la de la bestia, y la del árbol, y la de la piedra, es naturaleza, y ninguna de éstas es Dios [9]. Si, cuando se trata de los misterios de la Madre de los dioses, el colmo de esta interpretación es que la madre de los dioses es la tierra, ¿para qué avanzamos en nuestra búsqueda, para qué escudriñamos lo demás? ¿Qué hay que con más evidencia apoye a los que dicen que estos dioses fueron hombres? Como son terrígenas, por eso es su madre la tierra. En la teología verdadera, la tierra es obra de Dios, no madre. Sin embargo, cualquiera que sea la interpretación que se dé a sus misterios, y los refieran a la naturaleza de las cosas, el que los hombres sufran la condición de las mujeres no es según la naturaleza, sino contra la naturaleza. Esta enfermedad, este crimen, esta ignominia es una profesión de aquellos misterios, cosa que en las corrompidas costumbres de los hombres apenas tiene confesión entre tormentos. Luego, si estos misterios, que se manifiestan más torpes que las torpezas escénicas, se excusan aquí

CAPUT VIII

DE INTERPRETATIONIBUS NATURALIUM RATIONUM, QUAS DOCTORES PAGANI PRO DIIS SUIS CONANTUR OSTENDERE

1. At enim habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, id est naturalium rationum, interpretationes. Quasi vero nos in hac disputatione physiologiam quaeramus, et non theologiam; id est rationem, non naturae, sed Dei. Quamvis enim qui verus Deus est, non opinione, sed natura sit Deus: non tamen omnis natura deus est; quia et hominis, et pecoris, et arboris, et lapidis utique natura est, quorum nihil est Deus. Si autem interpretationis huius, quando agitur de sacris Matris deum, caput est certe quod mater deum terra est, quid ultra quaerimus, quid caetera perscrutamur? Quid evidentius suffragatur eis, qui dicunt, omnes istos deos homines fuisse? Sicut enim sunt terrigenae, sic eis mater est terra. In vera autem theologia opus Dei est terra, non mater. Verumtamen quoquo modo sacra eius interpretentur, et referant ad rerum naturam; viros muliebria pati, non est secundum naturam, sed contra naturam. Hic morbus, hoc crimen, hoc dedecus habet inter illa sacra *professionem*, quod

y se purgan, porque tienen sus interpretaciones, con las cuales se pone de manifiesto qué significan la naturaleza de las cosas, ¿por qué no se excusan y se purgan también de igual modo las poéticas? Muchos las han interpretado también de este modo, hasta el punto de que creen muy inhumano y muy infame que Saturno se comiera a sus hijos, y algunos le dan esta interpretación: que la longevidad del tiempo, significada por el nombre de Saturno, devora cuanto engendra. O, y ésta es opinión de Varrón, que Saturno pertenece a las semillas, que tornan a la tierra, de donde brotan. Asimismo, otros de otro modo, y de igual modo los demás.

2. Y, sin embargo, se da a esta teología el nombre de fabulosa, y con todas las interpretaciones de este estilo se la reprende, se la reprueba y se la desaprueba. Y con razón se la diferencia con repudio, no sólo de la natural, que es propia de filósofos, sino también de la civil, objeto de este apartado, que se afirma pertenece a ciudades y pueblos. Esto se hace precisamente con el fin de que los hombres más agudos y más sabios, que escribieron esto, comprendan la obligación de condenar una y otra, es decir, la fabulosa y la civil. Pero se atreven a condenar aquélla y no se atreven a condenar ésta. Creían a *aquélla* censurable, y a ésta, su semejante, *la* expusieron para cotejarla; no para que se eligiera el guardar ésta en lugar de aquélla, sino para que entendiera que debía ser desechada con aquélla. De esta suerte, sin miedo de los que temían reprender la teología civil, una y otra desdeñada, se adueñara de los ánimos más sensatos aquella que llaman natural. Puesto que la civil y la fabulosa son fabulosas y civiles, a una y a otra ha-

---

in vitiosis hominum moribus vix habet inter tormenta confessionem. Deinde si ista sacra, quae scenicis turpitudinibus convincuntur esse foediora, hinc excusantur atque purgantur, quod habent interpretationes suas, quibus ostendantur rerum significare naturam; cur non etiam poetica similiter excusentur atque purgentur? Multi enim et ipsa ad eumdem modum interpretati sunt: usque adeo ut quod ab eis immanissimum et infandissimum dicitur, Saturnum suos filios devorasse, ita nonnulli interpretentur, quod longinquitas temporis, quae Saturni nomine significatur, quidquid gignit ipsa consumat: vel, sicut idem opinatur Varro, quod *pertineat Saturnus ad semina, quae in terram, de qua oriuntur, iterum* recidunt. Itemque alii alio modo, et similiter caetera.

2. Et tamen theologia fabulosa dicitur, et cum omnibus huiuscemodi interpretationibus suis reprehenditur, abiicitur, improbatur; nec solum a naturali, quae philosophorum est, verum etiam ab ista civili, de qua agimus, quae ad urbes populosque pertinere asseritur, eo quod de diis indigna confinxerit, merito repudianda discernitur: eo nimirum consilio, ut quoniam acutissimi homines atque doctissimi, a quibus ista conscripta sunt, ambas improbandas intelligebant, et illam scilicet fabulosam et istam civilem, illam vero audebant improbare, hanc non audebant; illam culpandam proposuerunt, hanc eius similem comparandam exposuerunt; non ut haec prae illa tenenda eligeretur, sed ut cum illa respuenda intelligeretur; atque ita sine periculo eorum qui civilem theologiam repre-

llará fabulosas el que considere con cordura las vanidades y obscenidades de entrambas, y ambas las hallará civiles el que advierta los juegos escénicos pertinentes a la fabulosa en las festividades de los dioses civiles y en las cosas divinas de las ciudades. ¿Cómo, pues, se atribuye el poder de dar la vida eterna a cualquiera de estos dioses, a los que sus propios simulacros y ritos persuaden que son la imagen más perfecta de las formas, de las edades, del sexo, del ornato, de los matrimonios, de las generaciones y de los ritos reprobados abiertamente por los dioses fabulosos? En todo lo cual se deja entrever, o que fueron hombres y que, según la vida o muerte de cada cual, se les constituyeron ritos y solemnidades, o que fueron inmundísimos espíritus que, tomando pie de cualquiera ocasión, se agazaparon en las mentes humanas para seducirlas.

CAPITULO IX

Oficios de cada uno de los dioses

1. ¿Qué decir de los oficios de los dioses, tan vilmente y tan al pormenor repartidos, por lo cual dicen que conviene suplicarles al tenor del propio deber de cada uno? De esto no lo hemos dicho todo, pero sí muchas cosas. ¿Por ventura no tiene esto mayor consonancia con el arte mímica que con la dignidad divina? Si uno proveyera a un niñito de dos nodrizas, una de las cuales no le diera más que comida, y la otra bebida, como

---

hendere metuebant, utraque contempta, ea quam naturalem vocant, apud meliores animos inveniret locum. Nam et civilis et fabulosa ambae fabulosae sunt ambaeque civiles: ambas inveniet fabulosas qui vanitates et obscenitates ambarum prudenter inspexerit; ambas civiles qui scenicos ludos pertinentes ad fabulosam in deorum civilium festivitatibus et in urbium divinis rebus adverterit. Quomodo igitur vitae aeternae dandae potestas cuiquam deorum istorum tribuitur, quos sua simulacra et sacra convincunt, diis fabulosis apertissime reprobatis esse simillimos formis, aetatibus, sexu, habitu, coniugiis, generationibus, ritibus, in quibus omnibus aut homines fuisse intelliguntur, et pro uniuscuiusque vita vel morte *sacra eis et solemnia constituta, hunc errorem insinuantibus firmantibus*que daemonibus, aut certe ex qualibet occasione immundissimi spiritus fallendis humanis mentibus irrepsisse?

CAPUT IX

De officiis singulorum deorum

1. Quid ipsa numinum officia tam viliter minutatimque concisa, propter quod eis dicunt pro uniuscuiusque proprio munere supplicari oportere, unde non quidem omnia, sed multa iam diximus, nonne scurrilitati mimicae, quam divinae consonant dignitati? Si duas quisquam nutrices adhiberet infanti, quarum una nihil nisi escam, altera nihil nisi

proveen ésos para estos menesteres de dos, de Educa y de Potina, sin duda parecería que había perdido el juicio y que representaba en su caso algo parecido a una farsa. Quieren que Líbero derive de libramiento, porque los hombres, en su comercio carnal, con su ayuda, expelen los sémenes y quedan libres. Y esto mismo dicen que hace en las mujeres Líbera, por otro nombre Venus, porque también dicen que ellas expelen sus sémenes. Por esta razón, a Líbero colocan en el templo esta parte viril del cuerpo, y a Líbera, la de la mujer. A esto añaden que se asignen a Líbero mujeres y vino para excitar la libido. De esta suerte se celebran las bacanales [10] con extrema disolución y Varrón mismo apostilla esto diciendo que era imposible que las bacantes [11] hicieran tales desmanes de no tener enajenada la mente. Esto desplació después al Senado más cuerdo, y mandó quitarlo. A lo menos aquí quizá echaron de ver el poder de los espíritus inmundos sobre las mentes de los hombres, al paso que se les tiene por dioses. Cierto que esto no se hiciera en los teatros, porque allí juegan, no enloquecen, aun cuando el tener dioses que se regodeen en tales juegos sea semejante a la locura.

2. ¿Qué significación merece la sentencia que distingue el hombre religioso del supersticioso, diciendo que el supersticioso teme a los dioses y que el religioso sólo los respeta como a padres, no los teme como a enemigos? Dice, además, que todos son tan buenos, que les es más fácil perdonar a los culpables que dañar a inculpable alguno. Sin embargo, menciona tres dioses custodios de que proveen a la mujer parida después del parto, con el fin de que el dios Silvano [12] no entre durante la noche y la moleste. Y para figurar estos guardas, tres hombres de noche rondan los dinteles de la casa y golpean el dintel, primero con una segur, después con un mortero, y, por último,

---

potum daret, sicut isti ad hoc duas adhibuerunt deas, Educam et Potinam; nempe desipere, et aliquid mimo simile in sua domo agere videretur. Liberum a liberamento appellatum volunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur: hoc idem in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsas perhibeant semina emittere; et ob hoc Libero eamdem virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberae. Ad haec addunt mulieres attributas Libero, et vinum propter libidinem concitandam. Sic Bacchanalia summa celebrabantur insania. Ubi Varro ipse confitetur a Bacchantibus talia fieri non potuisse, nisi mente commota. Haec tamen postea displicuerunt senatui saniori, et ea iussit auferri. Saltem hic tandem forsitan senserunt quid immundi spiritus, dum pro diis habentur, in hominum possint mentibus. Haec certe non fierent in theatris. Ludunt quippe ibi, non furunt: quamvis deos habere, qui etiam ludis talibus delectentur, simile sit furoris.

2. Quale autem illud est, quod cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri; atque omnes ita bonos dicat, ut facilius sit eos nocentibus parcere, quam laedere quemquam innocentem: tamen mulieri fetae post partum tres deos custodes

lo barren con escobas, para prohibir con estos emblemas de la labranza la entrada al dios Silvano. Porque ni los árboles se cortan ni se podan sin el hierro, ni la harina [13] se hace sin mortero, ni los granos se amontonan sin escobas. De estas tres cosas tomaron nombre tres dioses: Intercidona, del corte de la segur; Pilumno, del mortero *(pilo)*, y Deverra, de las escobas. Gracias a estos tres dioses guardianes se mantenía segura la parida contra la violencia del dios Silvano. Así, la protección de los dioses buenos no puede prevalecer contra la crueldad de un dios dañino, si no se juntan muchos contra uno y le oponen como signos contrarios a este dios áspero, horrendo, inculto, como silvestre que es, los de la labranza. ¿Es ésta la inocencia de los dioses? ¿Es ésta su concordia? ¿Son éstos los dioses saludables de las ciudades, más dignos de risa que los escarnios de los teatros?

3. La cópula carnal entre el macho y la hembra la presencia el dios Yugatino [14]. Esto pase. Pero, para ser conducida a su domicilio la que se casa, se llama al dios Domiduco. Para instalarla en casa se trae al dios Domicio. Y para mantenerla junto a su marido se añade la diosa Manturna. ¿A qué pasar adelante en la búsqueda? Respétese el pudor humano. Haga lo demás la concupiscencia de la sangre y de la carne, retirada en el retrete de la vergüenza. ¿A qué viene el colmar el lecho de una turba de dioses, cuando se apartan de allí aun los paraninfos? [15]. Y se llevan precisamente no para que con el pensamiento de su presencia se conserve con mayor cuidado la pudicicia, sino para que las hembras, débiles en sexo y temerosas por ser novicias, con su cooperación desfloren sin

---

commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet; eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circumire limina domus, et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis, deus Silvanus prohibeatur intrare; quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deverram a scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur? Ita contra dei nocentis saevitiam non valeret custodia bonorum, nisi plures essent adversus unum, eique aspero, horrendo, inculto, utpote silvestri, signis culturae tanquam contrariis repugnarent. Itane ista est innocentia deorum, ista concordia? haeccine sunt numina salubria urbium, magis ridenda quam ludibria theatrorum?

3. Cum mas et femina coniunguntur, adhibetur deus Iugatinus: sit hoc ferendum. Sed domum est ducenda quae nubit, adhibetur et deus Domiducus; ut in domo sit, adhibetur deus Domitius; ut maneat cum viro, additur dea Manturna. Quid ultra quaeritur? Parcatur humanae verecundiae: peragat caetera concupiscentia carnis et sanguinis, procurato secreto pudoris. Quid impletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphi inde discedunt? Et ad hoc impletur, non ut eorum praesentia cogitata maior sit cura pudicitiae, sed ut feminae, sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus sine ulla difficultate virginitas auferatur: adest

dificultad alguna su virginidad. Presencian el acto la diosa Virginense, el dios padre Subigo, la diosa madre Prema, la diosa Pertunda [16] y Venus y Príapo. ¿Qué significa esto? Si era menester al hombre que trabajaba en aquella empresa la ayuda de los dioses, ¿no bastara alguno o alguna de ellos? ¿Acaso fuera poco Venus sola, así llamada precisamente porque, sin su fuerza, ninguna mujer dejaba de ser virgen? Si hay vergüenza en los hombres, que no hay en los dioses, ¿por ventura a los casados, cuando adviertan que presencian el acto tantos dioses de uno y otro sexo y que les instigan a este acto, no les saldrán los colores a la cara, de tal suerte que él se mueva menos y ella oponga más resistencia? En realidad de verdad, si se halla presente la diosa Virginense, para soltar el cinturón a la doncella; si se halla el dios Subigo, para que se sujete al varón; si se halla la diosa Prema, para que, sometida, la apretuje y así no se mueva, ¿qué papel desarrolla allí la diosa Pertunda? Enrojezca de vergüenza y salga fuera. Haga también algo el marido. Es muy indecoroso que lo que significa el nombre de ella lo haga otro que el marido. Pero tal vez se le permite la estancia porque es diosa, no dios, ya que, si se le creyera macho y se llamara Pertundo, más pidiera auxilio el marido contra él, para salvar el honor de su esposa, que la parida contra Silvano. Mas, ¿a qué digo esto, estando allí Príapo, que es todo un machote, sobre cuyo bestialísimo y monstruoso falo mandaban las matronas sentar a la nueva casada, según usanza muy honesta y religiosa entre ellas?

4. Vayan aún y afánense por distinguir, cuanto les permita su sutileza, la teología civil de la teología fabulosa, las ciudades de los teatros, los templos de las tablas, los misterios de los pontífices de los cármenes de los poetas, como se distinguen

---

enim dea Virginiensis, et deus pater Subigus, et dea mater Prema, et dea Pertunda, et Venus, et Priapus. Quid est hoc? Si omnino laborantem in illo opere virum ab diis adiuvari oportebat, non sufficeret aliquis unus, aut aliqua una? Numquid Venus sola parum esset, quae ob hoc etiam dicitur nuncupata, quod sine eius vi femina virgo esse non desinat? Si ulla est frons in hominibus, quae non est in numinibus, nonne cum credunt coniugati tot deos utriusque sexus esse praesentes, et huic operi instantes, ita pudore afficiuntur, ut et ille minus moveatur, et illa plus reluctetur? Et certe si adest Virginiensis dea, ut virgini zona solvatur; si adest deus Subigus, ut viro subigatur; si adest dea Prema, ut subacta, ne se commoveat, comprimatur; dea Pertunda ibi quid facit? Erubescat, eat foras: agat aliquid et maritus. Valde inhonestum est, ut quod vocatur illa, impleat quisquam nisi ille. Sed forte ideo toleratur, quia dea dicitur esse, non deus. Nam si masculus crederetur, et Pertundus vocaretur, magis contra eum pro uxoris pudicitia posceret maritus auxilium, quam feta contra Silvanum. Sed quid hoc dicam, cum ibi sit et Priapus nimius masculus, super cuius immanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta iubebatur, more honestissimo et religiosissimo matronarum?

4. Eant adhuc, et civilem theologiam a theologia fabulosa, urbes a theatris, templa a scenis, sacra pontificum a carminibus poetarum, velut

las cosas honestas de las torpes, las verdaderas de la falsas, las graves de las leves, las veras de las bromas, las que cumple apetecer de las que cumple huir. Comprendemos bien su intención. Conocieron que la teología teátrica y religiosa pende de la civil y que ésta se refleja en los cármenes de los poetas como en un espejo. Y, por esta razón, expuesta ésta, que no se atreven a condenar, arguyen y reprenden con más libertad aquella su imagen, con el fin de que los conocedores de sus intenciones detesten también el original de ésta, cuya es aquella imagen. Empero, los dioses, mirándose en ella como en un espejo, la aman tanto que se ven mejor en ambas. Esta es la razón de que forzaran con terribles amenazas a sus adoradores, a que les dedicaran la inmundicia de la teología fabulosa, los incluyeran en sus solemnidades y los colocaran entre las cosas divinas. Y así más palmariamente nos declararon que son espíritus inmundísimos, e hicieron a esta teología teatral, abyecta y reprobada, miembro y parte de la teología civil, como de la elegida y aprobada, para que, siendo ella entera torpe y falaz y reducto de los dioses fingidos, se contenga parte en los escritos de los sacerdotes y parte en las composiciones de los poetas. Si tiene también otras partes, es otra cuestión. Al presente, conforme a la división de Varrón, creo haber puesto en claro que la teología urbana y teátrica son una y misma, la civil. Por eso precisamente, porque están una y otra llenas de semejante torpeza, de absurdos, de indignidades y falsedades, las personas religiosas deben abstenerse de esperar de una o de otra la vida eterna.

5. Finalmente, el mismo Varrón comienza a referir y numerar los dioses desde la concepción del hombre, y comienza

res honestas a turpibus, veraces a fallacibus, graves a levibus, serias a ludicris, appetendas a respuendis, qua possunt quasi conentur subtilitate discernere. Intelligimus quid agant: illam theatricam et fabulosam theologiam ab ista civili pendere noverunt, et ei de carminibus poetarum tanquam de speculo resultare; et ideo ista exposita, quam damnare non audent, illam eius imaginem liberius arguunt et reprehendunt, ut qui agnoscunt quid velint, et hanc ipsam faciem, cuius illa imago est, detestentur; quam tamen dii ipsi tanquam in eodem speculo se intuentes ita diligunt, ut qui qualesque sint in utraque melius videantur. Unde etiam cultores suos terribilibus imperiis compulerunt, ut immunditiam theologiae fabulosae sibi dicarent, in suis solemnitatibus ponerent, in rebus divinis haberent; atque ita et se ipsos immundissimos spiritus manifestius esse docuerunt, et huius urbanae theologiae velut electae et probatae illam theatricam, abiectam atque reprobatam, membrum partemque fecerunt; ut cum sit universa turpis et fallax, atque in se contineat commentitios deos, una pars eius sit in litteris sacerdotum, altera in carminibus poetarum. Utrum habeat et alias partes, alia quaestio est: nunc propter divisionem Varronis, et urbanam et theatricam theologiam ad unam civilem pertinere, satis, ut opinor, ostendi. Unde, quia sunt ambae similis turpitudinis, absurditatis, indignitatis, falsitatis, absit a viris religiosis ut sive ab hac, sive ab illa vita speretur aeterna.

5. Denique et ipse Varro commemorare et enumerare deos coepit a

por Jano. Y esta serie la estira hasta la muerte del hombre decrépito, y cierra el cielo con los dioses propios del hombre, con la diosa Nenia, es decir, el himno que se canta en los funerales de los viejos. Enumera en seguida otros dioses, que conciernen, no al hombre, sino a las cosas del hombre, como es el alimento, el vestido y cualesquiera otras cosas que son necesarias para la vida presente, mostrando en cada caso el oficio propio de cada uno y el porqué debe suplicarse a cada cual. En todo este ensayo no indicó ni nombró dioses algunos, a los cuales deba pedirse la vida eterna, única causa por la que somos cristianos [17]. ¿Quién será tan romo que no se dé cuenta de que este hombre, al exponer e investigar con tanto esmero la teología civil y al probar su semejanza con la fabulosa, indigna y vergonzosa, y al enseñar con harta evidencia que la fabulosa es parte de aquélla, no pretendía más que preparar un rincón en los corazones de los hombres a la natural, que dice ser propia de los filósofos? Y lo hace con tal sutileza, que censura a la fabulosa y no se atreve francamente a reprobar a la civil, sino que, al desenmascararla, la presenta reprensible, y de este modo, reprobada una y otra por el juicio de los buenos inteligentes, queda sólo la teología natural para elegir. De ella, con la ayuda del Dios verdadero, trataremos en su lugar correspondiente.

conceptione hominis, quorum numerum exorsus est a Iano; eamque seriem perduxit usque ad decrepiti hominis mortem, et deos ad ipsum hominem pertinentes clausit ad Naeniam deam, quae in funeribus senum cantatur: deinde coepit deos alios ostendere, qui pertinerent, non ad ipsum hominem, sed ad ea quae sunt hominis, sicuti est victus, vestitus, et quaecumque alia huic vitae sunt necessaria; ostendens in omnibus quod sit cuiusque munus; et propter quid cuique debeat supplicari: in qua universa diligentia nullos demonstravit vel nominavit deos, a quibus vita aeterna poscenda sit, propter quam unam proprie nos christiani sumus. Quis ergo usque adeo tardus sit, ut non intelligat istum hominem civilem theologiam tam diligenter exponendo et aperiendo, eamque illi fabulosae, indignae atque probrosae similem demonstrando, atque ipsam fabulosam partem esse huius satis evidenter docendo, nonnisi illi naturali, quam dicit ad philosophos pertinere, in animis hominum moliri locum, ea subtilitate, ut fabulosam reprehendat, civilem vero reprehendere quidem non audeat, sed prodendo reprehensibilem ostendat, atque ita utraque iudicio recte intelligentium reprobata, sola naturalis remaneat eligenda? De qua suo loco in adiutorio Dei veri diligentius disserendum est.

CAPITULO X

Libertad de Séneca, que reprende más acremente la teología civil que Varrón la fabulosa

1. Es cierto que la libertad que faltó a éste para censurar abiertamente la teología civil, la más semejante a la teatrica, no faltó del todo, aunque sí en parte, a Ennio Séneca, que floreció en tiempo de nuestros apóstoles, según consta en algunos documentos [18]. Tuvo libertad en la pluma y le faltó en la vida. En efecto, en el libro que compuso *Contra las supersticiones* [19] critica la teología civil y urbana con mucha más profusión y con mucha más vehemencia que Varrón la teátrica y fabulosa. Cuando trata de los simulacros, dice: «Dedican a los dioses sagrados, inmortales e inviolables, en la más vil e insensible materia, y les dan figuras de hombres, y de fieras, y de peces, y algunos hasta diversos cuerpos en mezcolanza de sexos. Llamaron dioses a los que si, después de tomar vida, los encontraran de improviso, los tendrían por monstruos». Poco más adelante, habiendo ordenado las sentencias de algunos filósofos, en su elogio de la teología natural, se opone a sí mismo una duda y dice: «A esto objetará alguno: ¿Creeré yo que el cielo y la tierra son dioses y que sobre la luna y bajo ella hay otros? ¿Prestaré yo oídos a Platón o al peripatético Estratón [20], de los cuales uno hizo un dios sin cuerpo, y otro lo hizo sin alma?» Y, respondiendo a esto, escribe: «¿Qué? ¿Te parecen más verdaderos los sueños de

CAPUT X

De libertate Senecae, qui vehementius civilem theologiam reprehendit, quam Varro fabulosam

1. Libertas sane, quae huic defuit, ne istam urbanam theologiam, theatricae simillimam, aperte sicut illam reprehendere auderet, Annaeo Senecae, quem nonnullis indiciis invenimus Apostolorum nostrorum claruisse temporibus, non quidem ex toto, verum ex aliqua parte non defuit. Adfuit enim scribenti, viventi defuit. Nam in eo libro quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologiam, quam Varro theatricam atque fabulosam. Cum enim de simulacris ageret, «Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu diversis corporibus induunt: numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur». Deinde aliquanto post, cum theologiam naturalem praedicans, quorumdam philosophorum sententias digessisset, opposuit sibi quaestionem, et ait: «Hoc loco dicit aliquis, Credam ego caelum et terram deos esse, et supra lunam alios, infra alios? Ego feram aut Platonem, aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit deum sine corpore, alter sine animo?» Et

T. Tacio, o de Rómulo, o de Tulio Hostilio? Tacio dedicó a la diosa Cloacina; Rómulo, a Pico [21] y a Tiberino [22], y Hostilio, al Pavor y al Palor, las más sombrías afecciones del hombre, de los cuales uno es movimiento del ánimo asustado, y el otro, no una enfermedad, sino un color del cuerpo». ¿Creerás mejor a estos dioses y los recibirás en el cielo? ¡Con cuánta libertad escribió de los ritos cruelmente torpes! «Aquél —dice— se amputa las partes viriles, éste se corta las bolas de los brazos. ¿Cuándo temerán la ira de los dioses quienes con esto se los merecen propicios? No debe rendirse culto de ningún género a los dioses que quieren esto. Tan grande es el desvarío de la mente perturbada y fuera de sus casillas, que placen a los dioses de modo que ni aun los hombres más bárbaros y de más fabulosa crueldad se muestran más inhumanos que ellos. Los tiranos desgarraron los miembros de algunos, pero a nadie mandaron desgarrar los propios. Algunos se castraron para deleitar los apetitos reales, pero nadie puso las manos en sí mismo por orden del señor para no ser varón. Ellos se despedazan a sí mismos en los templos y suplican por sus heridas y por su sangre. Si alguno tiene ocasión de ver lo que hacen y lo que padecen, hallará cosas tan indecorosas para los honestos, tan indignas de los libres, tan desemejantes de los cuerdos, que nadie hubiere de dudar de su locura, si fueren menos en número. Ahora el apoyo de la sensatez es la multitud de los locos».

2. Lo que refiere que suele hacerse en el Capitolio, y él censura en absoluto y con intrepidez, ¿quién creerá que lo hacen sino los burlones o los locos? En efecto, en los misterios egipcios se llora la pérdida de Osiris, y, una vez encontrada,

ad hoc respondens, «Quid ergo tandem, inquit, veriora tibi videntur T. Tatii, aut Romuli, aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem, teterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis, nec morbus quidem, sed color». Haec numina potius credes, et caelo recipies? De ipsis vero ritibus crudeliter turpibus quam libere scripsit? «Ille, inquit, viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si et hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt teterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt. In regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam: sed nemo sibi, ne vir esset, iubente domino, manus intulit. Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant. Si cui intueri vacet, quae faciunt, quaeque patiuntur, inveniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent: nunc sanitatis patrocinium insanientium turba est».

2. Iam illa quae in ipso Capitolio fieri solere commemorat, et intrepide omnino coarguit, quis credat nisi ab irridentibus aut furentibus fieri? Nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inven-

el dolor se troca en gran gozo, a pesar de ser ficción la pérdida y la invención, y los que nada perdieron ni encontraron expresan con grande viveza el dolor y la alegría. «Esta locura —dice—tiene una duración limitada. Es tolerable enloquecer una vez al año. Llegué al Capitolio. Vergüenza causará la locura descubierta, pero el vano desvarío lo tomó por oficio. Uno sujeta las divinidades a dios, otro anuncia las horas a Júpiter. Uno es lictor [23]; otro, ungidor, que con el vano movimiento de los brazos imita al que unge. Hay mujeres que aderezan los cabellos a Juno y a Minerva estando en pie, lejos, no sólo del simulacro, sino también del templo, y mueven sus dedos al modo de las que aderezan. Hay otras que tienen el espejo; otras que invocan a los dioses para sus pleitos; hay otros que ofrecen los libelos y les informan sus causas. Un sabio director de histriones, viejo y decrépito, representaba diariamente su farsa en el Capitolio, como si los dioses contemplaran con agrado al que los hombres habían abandonado. Allí veréis roídos por la desidia toda clase de artífices que sirven a los dioses inmortales». Y poco después: «Estos, sin embargo, prometen a dios un servicio, que, aunque superfluo, no por eso es torpe e infame. Algunas se sientan en el Capitolio persuadidas de que Júpiter las ama, y no temen la ira de Juno, que, si quieres dar fe a los poetas, es la más iracunda».

3. Varrón no tuvo esta libertad. Solamente se atrevió a criticar la teología poética. No se atrevió con la civil, que éste puso por los suelos. Pero, si atendemos a la verdad, son peores los templos donde se hacen estas cosas que los teatros donde se fingen. Por esta razón, en los misterios de la teología civil eligió Séneca para el sabio estas partes, para que no las tenga

---

tum magno esse gaudio derisisset, cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur, «Huic tamen, inquit, furori certum tempus est. Tolerabile est, semel in anno insanire. In Capitolium perveni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor attribuit officii. Alius nomina deo subiicit, alius horas Iovi nuntiat; alius lictor est, alius unctor, qui vano motu brachiorum imitatur ungentem. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant, longe a templo, non tantum a simulacro stantes, digitos movent ornantium modo. Sunt quae speculum teneant: sunt quae ad vadimonia sua deos advocent: sunt qui libellos offerant, et illos causam suam doceant. Doctus archimimus, senex iam decrepitus, quotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent, quem illi homines desierant. Omne illic artificum genus operatum diis immortalibus desidet». Et paulo post: «Hi tamen, inquit, etiamsi supervacuum usum, non turpem nec infamem deo promittunt. Sedent quaedam in Capitolio, quae se a Iove amari putant: ne Iunonis quidem, si credere poetis velis, iracundissimae, respectu terrentur».

3. Hanc libertatem Varro non habuit: tantummodo poeticam theologiam reprehendere ausus est; civilem non ausus est, quam iste concidit. Sed si verum attendamus, deteriora sunt templa ubi haec aguntur, quam theatra ubi finguntur. Unde in his sacris civilis theologiae has partes po-

en la religión del alma, más bien que para que las finja en sus actos. Dice así: «¿Qué? ¿Unimos en matrimonio a los dioses, y aun esto sin piedad alguna, pues unimos hermanos con hermanos? Casamos a Belona con Marte, a Venus con Vulcano, a Salacia con Neptuno. Y dejamos a algunos célibes, como si les faltara la condición, principalmente dado que hay algunas viudas, como Populonia [24], o Fulgora [25], o la diosa Rumina. Me maravillo de que faltara quien pidiera su mano. Toda esta plebeya turba de divinidades que en largo tiempo amontonó la superstición, la adoraremos, dice, como recordación del culto a una costumbre más que a una realidad». Conclusión: que ni las leyes ni la costumbre instituyeron en la teología civil lo que fuera grato a los dioses o conforme con la realidad. Pero éste, a quien la filosofía hacía casi libre, como era ilustre senador del pueblo romano, veneraba lo que reprendía, practicaba lo que impugnaba, y lo que culpaba, adoraba. En realidad, la filosofía le había enseñado algo grande, el no ser supersticioso en el mundo; pero él, por las leyes de los ciudadanos y las costumbres de los hombres, no hacía, es verdad, el papel del escénico que finge en el teatro, pero lo imitaba en el templo. Y esto con tanto mayor perjuicio cuanto que lo que mentirosamente hacía, lo hacía de tal suerte, que el pueblo creyera que lo hacía, y el actor de escena, jugando, deleita más que engaña fingiendo.

---

tius elegit Seneca sapienti, ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat. Ait enim: «Quae omnia sapiens servabit tanquam legibus iussa, non tanquam diis grata». Et paulo post: «Quid quod et matrimonia, inquit, deorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum? Bellonam Marti collocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam. Quosdam tamen caelibes relinquimus, quasi conditio defecerit; praesertim cum quaedam viduae sint, ut Populonia, vel Fulgora, et diva Rumina: quibus non miror petitorem defuisse. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem, quam ad rem pertinere». Nec leges ergo illae, nec mos in civili theologia id instituerunt, quod diis gratum esset, vel ad rem pertineret. Sed iste, quem philosophia quasi liberum fecerat, tamen quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat: quia videlicet magnum aliquid eum philosophia docuerat, ne superstitiosus esset in mundo, sed propter leges civium moresque hominum, non quidem ageret ingentem scenicum in theatro, sed imitaretur in templo: eo damnabilius, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret; scenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet.

CAPITULO XI

Sentir de Séneca sobre los judíos

Este, entre otras supersticiones de la teología civil, censura las ceremonias de los judíos, y especialmente los sábados, afirmando que los guardan inútilmente, porque por cada uno de aquellos siete días intermedios pierden en vagancia casi la séptima parte de su vida y lesionan, no obrando, muchas necesidades urgentes. No se atrevió a mencionar a los cristianos, en aquel entonces muy contrarios ya de los judíos, ni para una parte ni para otra, porque o no los alabara, contra la vieja usanza de su patria, o no los reprendiera quizá contra su propio querer. Hablando de los judíos, dice: «Ha tomado, sin embargo, tanto empuje la manera de vivir de esta pésima gente, que ya se ha aceptado en todos los lugares. Los vencidos dieron leyes a los vencedores». Maravíllase al decir esto, porque no sabía lo que divinamente se obraba, y añadió su parecer escueto dando a entender lo que sentía de la razón de aquellas ceremonias. Dice así: «Algunos conocieron las causas de sus ritos. Mas la mayor parte del pueblo los hace ignorando el porqué». Pero sobre los sacramentos de los judíos, por qué o cómo fueron instituídos por autoridad divina, y cómo después, cuando lo creyó oportuno la misma autoridad divina, los quitó al pueblo de Dios, al cual reveló el misterio de la vida eterna, ya hemos tratado en otra parte, en especial cuando disputamos contra los maniqueos [26], y en esta obra lo trataremos en lugar más oportuno.

CAPUT XI

Quid de Iudaeis Seneca senserit

Hic inter alias civilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Iudaeorum, et maxime sabbata; inutiliter eos facere affirmans, quod per illos singulos septem interpositos dies, septimam fere partem aetatis suae perdant vacando, et multa in tempore urgentia non agendo laedantur. Christianos tamen iam tunc Iudaeis inimicissimos, in neutram partem commemorare ausus est, ne vel laudaret contra suae patriae veterem consuetudinem, vel reprehenderet contra propriam forsitan voluntatem. De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait: «Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt». Mirabatur haec dicens, et quid divinitus ageretur ignorans, subiecit plane sententiam, qua significaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim: «Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat». Sed de sacramentis Iudaeorum, vel cur, vel quatenus instituta sint auctoritate divina, ac postmodum a populo Dei, cui vitae aeternae mysterium revelatum est, tempore quo oportuit eadem auctoritate sublata sint, et alias diximus, maxime cum adversus Manichaeos ageremus, et in hoc opere loco opportuniore dicendum est.

CAPITULO XII

Descubierta la vanidad de los dioses gentiles, no puede ponerse en duda que a nadie pueden dar la vida eterna los dioses que no secundan la temporal

Al presente, si a alguno no le basta lo dicho en este volumen sobre las tres teologías, que los griegos llaman mítica, física y política, y que en castellano pueden llamarse fabulosa, natural y civil, puesto que la vida eterna no debe esperarse ni de la fabulosa, criticada con suma libertad por los mismos adoradores de muchos y falsos dioses, ni de la civil, de la cual se prueba ser aquélla parte, y de la que se halla muy semejante o aún peor, añada lo tratado en los libros anteriores, y principalmente lo mucho escrito en el IV sobre el Dios dador de la felicidad. ¿A quién debían consagrarse los hombres por mor de la vida eterna sino a sola la felicidad, si fuera diosa? Mas, como no es diosa, sino don de Dios, ¿a quién debemos consagrarnos sino a Dios, dador de la felicidad, los que con piadosa caridad amamos la vida eterna, donde se halla la verdadera y plena felicidad? Creo que con lo dicho a nadie se le ocurrirá dudar de que no dan la felicidad estos dioses a quienes se rinde culto con tamañas torpezas, y que se aíran más torpemente aún si no se les rinde, descubriéndose así como espíritus inmundísimos. Por último, el que no da la felicidad, ¿cómo puede dar la vida eterna?

Damos el nombre de vida eterna a aquella donde la felicidad es sin fin. Si el alma vive en penas eternas, con las cuales

---

CAPUT XII

Quod gentilium deorum vanitate detecta, nequeat dubitari aeternam eos vitam nemini posse praestare, qui nec ipsam adiuvent temporalem

Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen, physicen, politicen, latine autem dici possunt, fabulosa, naturalis, civilis; quod neque de fabulosa, quam et ipsi multorum falsorumque deorum cultores liberrime reprehenderunt, neque de civili, cuius illa pars esse convincitur, eiusque et ista simillima vel etiam deterior invenitur, speranda est aeterna vita; si cui satis non sunt quae in hoc volumine dicta sunt, adiungat etiam illa quae in superioribus libris, et maxime quarto de felicitatis datore Deo plurima disputata sunt. Nam cui nisi uni felicitati propter aeternam vitam consecrandi homines essent, si dea felicitas esset? Quia vero non dea, sed munus est Dei; cui Deo nisi datori felicitatis consecrandi sumus, qui aeternam vitam, ubi vera est et plena felicitas, pia charitate diligimus? Non autem datorem esse felicitatis quemquam istorum deorum, qui tanta turpitudine coluntur, et nisi ita colantur, multo turpius irascuntur, atque ob hoc se spiritus immundissimos confitentur, puto ex his quae dicta sunt, neminem dubitare oportere. Porro qui non dat felicitatem, vitam quomodo possit dare aeternam? eam quippe vitam aeternam dicimus.

son atormentados también los espíritus inmundos, ésa es más bien muerte eterna que vida, porque no hay mayor ni peor muerte que donde la muerte no muere. Pero, como la naturaleza del alma ha sido creada inmortal, no puede existir sin alguna vida, y su muerte suprema es el apartamiento de la vida de Dios en la eternidad de las penas. La vida eterna, o sea, feliz y sin fin, sólo la da Aquel que da la felicidad verdadera. Como están convencidos de que no pueden darla aquellos que adoran la teología civil, no sólo no se les debe culto por las cosas temporales y terrenas, lo cual probamos en los cinco libros anteriores, sino, y mucho menos, por la vida eterna, que seguirá a la muerte, lo cual tratamos en éste sirviéndonos también de los otros. Pero, como la fuerza de la inveterada costumbre ha echado raíces demasiado profundas, si a alguno le parece poco lo dicho en este libro sobre la obligación de rechazar y evitar la teología civil, preste atención a lo que añadiremos, con la ayuda de Dios, en el siguiente.

---

ubi est sine fine felicitas. Nam si anima in poenis vivit aeternis, quibus et ipsi spiritus cruciabuntur immundi, mors est illa potius aeterna, quam vita. Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors. Sed quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii. Vitam igitur aeternam, id est sine ullo fine felicem, solus ille dat, qui dat veram felicitatem. Quam quoniam illi, quos colit theologia ista civilis, dare non posse convicti sunt; non solum propter ista temporalia atque terrena, quod superioribus quinque libris ostendimus, sed multo magis propter vitam aeternam, quae post mortem futura est, quod isto uno etiam illis cooperantibus egimus, colendi non sunt. Sed quoniam veternosae consuetudinis vis nimis in alto radices habet, si cui de ista civili theologia respuenda atque vitanda parum videor disputasse, in aliud volumen, quod huic, opitulante Deo, coniungendum est, animum intendat.

NOTAS AL LIBRO VI

[1] Estos filósofos son los platónicos, a los que rinde los más encomiásticos elogios. Cf. *De civ. Dei* VIII 1.5.6.8.10.12; X 1.

[2] San Agustín arguye aquí de menor a mayor. La regla está muy bien aplicada. Si no pueden dar los bienes de la tierra, porque tienen restringido su poder, ¿cómo podrán dar la vida eterna, sobre la cual no tienen poder alguno?

[3] Esta obra del eximio Varrón es la usada por el Santo como auténtica ficha para la composición de la *Ciudad de Dios* en lo tocante al culto de los dioses antiguos. La detallada exposición de estos libros de Varrón muestra que el Obispo de Hipona, en medio de sus preocupaciones apostólicas, la había leído y asimilado con una comprensión muy extensiva.

[4] El sorites es perfecto. La naturaleza de Dios, o de los dioses, debe anteponerse de todos los modos a las cosas humanas. Ahora bien, Varrón la pospone. Luego es lógico concluir que los dioses son obra de los hombres, como el mismo autor lo atestigua pocos capítulos más adelante.

[5] Acca Larencia, mujer de Fáustulo, crió a Rómulo y a Remo. En su honor se celebraban las fiestas larentales en el mes de diciembre, fiestas que duraban veintitrés días.

[6] Tarucio era un joven muy rico de Roma, que, topando con Larencia, la tomó por amante y a su muerte la constituyó heredera de todos sus haberes.

[7] Atis era un joven frigio, notable por su hermosura e hijo de la ninfa Nana.

[8] Carece de lógica la distinción—le increpa Agustín—. Si la ignominia y bellaquería que se representa en las tablas es deshonestidad y no está conforme con la decencia pública, pues sus actores son todos torpes, lo que se exhibe en los templos, aunque ignoramos lo que es, no se nos oculta que se exhibe también por medio de ministros torpes, y, por lo tanto, tampoco estará conforme con la honestidad.

[9] Naturaleza es un nombre genérico que lo dice todo y no dice nada. *Id quod in suo genere intelligitur aliquid esse* es la naturaleza (*De mor. manich.* II 2). Pero hay una naturaleza inmutable y otra mutable, una incorruptible y otra corruptible. Cf. *De lib. arb.* III 13.36; *De nat. bon.* 1; *Epist.* 18,2.

[10] Las bacanales eran las fiestas y los sacrificios que se celebraban en honor de Baco.

[11] Bacantes eran los que se entregaban a las fiestas de Baco. Ovidio llama bacantes a las sacerdotisas de Baco.

[12] Era el dios que protegía la selva.

[13] Propiamente, en latín *far* es el *Triticum spelta* de Linneo, planta cereal conocida con el nombre de escanda y trigo candeal.

[14] Al dios Yugatino lo encontramos también como el dios protector de las cimas de los montes.

[15] Los paraninfos eran los padrinos en la ceremonia del matrimonio.

[16] Es la diosa que favorecía la cópula carnal. Deriva del verbo latino *pertundo*, que significa atravesar, agujerear golpeando.

[17] La felicidad es la causa máxima de todas las acciones. En la epístola 130 (4,9), Agustín reduce toda la oración a esta súplica: *Ora beatam vitam.* La felicidad es el fin de todas las obras, la finalidad de todas las investigaciones, el hito de todos los estudios. Sólo por ella somos cristianos, porque sólo en el cristianismo se halla la verdadera y auténtica felicidad.

[18] Séneca parece ser que fué contemporáneo de los apóstoles, o por lo menos no muy anterior. Las epístolas a las que parece hacer alusión aquí San Agustín para probar su aserto no están probadas, y la crítica de hoy, a pesar de la autoridad de San Jerónimo y del mismo San Agustín en la carta 54, dirigida a Macedonio, se inclina a negar la correspondencia entre San Pablo y Séneca. Con todo, esto no mengua en nada la autoridad del español latino.

[19] Este libro lo cita Tertuliano en su *Apologético* (c.12). Hoy ya no existe.

[20] Este fué discípulo de Teofastro, a quien sucedió en la escuela. Era hijo de Arcesilao, del cual hace memoria en su testamento. Varón elocuentísimo, fué llamado *Físico* por su mucha aplicación en adelantar en la física. Fué, además, preceptor de Tolomeo Filadelfo, y dicen que recibió de él ochenta talentos (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres*, trad. de José Ortiz y Sanz, Argentina 1950. A esta edición nos referimos siempre que tratemos de la vida de estos filósofos de la antigüedad).

[21] Pico, en la significación usada por Plinio y Plauto, era un ave de que se hacía mucho uso en los agüeros, y probablemente era la que nosotros conocemos con el nombre vulgar de picamaderos. Rómulo la añadió en el catálogo de los dioses, por el gran papel que le señalan en los agüeros.

[22] Tiberino fué rey de Alba y dió nombre al río Tíber.

[23] El lictor era el ministro o ejecutor de la justicia que hacían los cónsules o magistrados. Llevaba sobre el hombro izquierdo un haz de varas, y en el centro de ellas un hacha, y precedía siempre al magistrado de cuyas órdenes era ejecutor.

[24] Era la diosa que preservaba de la devastación. Además, era sobrenombre de Juno.

[25] Fulgora es la diosa del relámpago.

[26] Hace alusión, sin duda, a los treinta y tres libros que escribió *Contra Faustum Manichaeum.*

LIBRO VII

Trata de los dioses selectos de la teología civil, Jano, Júpiter, Saturno y demás, y demuestra que su culto no conduce a la felicidad de la vida eterna.

PROLOGO

A mí, afanoso más que nunca por arrancar y extirpar las malas y arcaicas opiniones enemigas de la verdad y de la piedad, arraigadas profunda y tenazmente en los corazones de los hombres por el error; y a mí, que coopero según mis posibilidades a la gracia de Aquel que, como Dios verdadero, puede esto, deben sufrirme con paciencia y ecuanimidad los ingenios más precoces y mejores, para los cuales bastan y sobran, en lo tocante a este punto, los libros anteriores y no deben juzgar superfluo para otros lo que para sí creen ya no necesario. Se ventila una gran cuestión cuando se trata de la obligación de buscar y de adorar, no por el vapor transitorio de la vida mortal, sino por la vida bienaventurada, que no es otra que la eterna, a la verdadera y verdaderamente santa Divinidad, aun cuando ella nos preste a nosotros los medios necesarios para esta fragilidad que ahora portamos.

LIBER VII

De diis selectis civilis theologiae, Iano, Iove, Saturno, et caeteris, quod nec eorum cultu perveniatur ad aeternae vitae felicitatem.

PRAEFATIO

Diligentius me pravas et veteres opiniones, veritati pietatis inimicas, quas tenebrosis animis altius et tenacius diuturnus humani generis error infixit, evellere atque exstirpare conantem, et illius gratiae, qui hoc ut verus Deus potest, pro meo modulo in eius adiutorio cooperantem, ingenia celeriora atque meliora, quibus ad hanc rem superiores libri satis superque sufficiunt, patienter et aequanimiter ferre debebunt; et propter alios non putare superfluum, quod iam sibi sentiunt non necessarium. Multum magna res agitur, cum vera et vere sancta divinitas, quamvis ab ea nobis etiam huic, quam nunc gerimus, fragilitati necessaria subsidia praebeantur, non tamen propter mortalis vitae transitorium vaporem, sed propter vitam beatam, quae nonnisi aeterna est, quaerenda et colenda praedicatur.

CAPITULO I

PROBADO QUE EN LA TEOLOGÍA CIVIL NO HAY DIVINIDAD, ¿ES CREÍBLE QUE PUEDA HALLARSE EN LOS DIOSES SELECTOS?

Al que aún no le convenciere el libro sexto, que poco ha finalizamos, de que esta divinidad, o, por así decirlo, deidad, pues ya no recelan los nuestros de usar esta palabra, que traduce más fielmente lo que los griegos llaman θεότητα [1]; de que esta divinidad, o deidad, digo, no se halla en la teología que llaman civil, explanada por Marco Varrón en dieciséis libros, es decir, que no se llega a la vida eterna por el culto de tales dioses, cuales son los instituídos por las ciudades, quizá, en leyendo éste, no tendrá más que desear para seguir examinando la presente cuestión. Puede suceder que alguien opine que, siquiera a los dioses selectos y primates, abordados por Varrón en el último libro, sobre los que insinuamos algo, se les debe culto por la vida bienaventurada, que no es otra que la eterna. En este punto no me atrevo a decir lo que dice Tertuliano, quizá más como chiste que como realidad: «Si los dioses se escogen como las cebollas, sin duda que a los demás se les tiene por réprobos». No digo esto, porque advierto que aun entre los elegidos se escogen unos para algo mayor y más prestante, al igual que en la milicia, cuando se han elegido los soldados bisoños, de entre éstos se escogen aún algunos para alguna obra mayor de armas. Y cuando se eligen en la Iglesia los que serán prepósitos [2], no por eso se desechan los demás,

---

CAPUT I

AN, CUM IN THEOLOGIA CIVILI DEITATEM NON ESSE CONSTITERIT, IN SELECTIS DIIS EAM INVENIRI POSSE CREDENDUM SIT

Hanc divinitatem, vel, ut sic dixerim, deitatem; nam et hoc verbo uti iam nostros non piget, ut de graeco expressius transferant id quod illi θεότητα appellant: hanc ergo divinitatem sive deitatem non esse in ea theologia, quam civilem vocant, quae a Marco Varrone sedecim voluminibus explicata est, id est, non perveniri ad aeternae vitae felicitatem talium deorum cultu, quales a civitatibus qualiterque colendi instituti sunt, cui nondum persuasit sextus liber, quem proxime absolvimus, cum istum forsitan legerit, quid de hac quaestione expedienda ulterius desideret, non habebit. Fieri enim potest ut saltem deos selectos atque praecipuos, quos Varro volumine complexus est ultimo, de quibus parum diximus, quisquam colendos propter vitam beatam, quae nonnisi aeterna est, opinetur. Qua in re non dico quod facetius ait Tertullianus fortasse quam verius: «Si dii seliguntur ut bulbi, utique caeteri reprobi iudicantur». Non hoc dico: video enim etiam ex selectis seligi aliquos ad aliquid maius atque praestantius; sicut in militia, cum tirones electi fuerint, ex his quoque eligun-

puesto que todos los buenos fieles se llaman con razón elegidos [3]. Elígense en el edificio las piedras angulares, sin reprobar a las otras destinadas a ocupar otras partes en la construcción. Escógense las uvas para comer y no se desechan las otras que se dejan para hacer vino. No hay necesidad de discurrir mucho siendo cosa tan clara. Por lo tanto, no debe vituperarse, que de muchos dioses se escojan algunos, o al que escribió esto, o a los adoradores de los dioses, o a los dioses mismos, sino que debe repararse en quiénes sean éstos y en el fin para el que son elegidos.

CAPITULO II

CUÁLES SON LOS DIOSES ELEGIDOS Y SI SE LES EXCLUYE DE LOS OFICIOS DE LOS DIOSES PLEBEYOS

Varrón enumera y encarece en uno de sus libros estos dioses elegidos: Jano, Júpiter, Saturno, Genio [4], Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol, Orco, el padre Líbero, la Tierra, Ceres, Juno, la Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta. Poco más o menos, entre todos son veinte, doce machos y ocho hembras. Se pregunta si estos dioses llámanse elegidos por sus mayores administraciones en el mundo o porque son más conocidos por los pueblos y se les rinde mayor culto. Si es precisamente porque son de orden superior las obras que administran, no debíamos haberlos encontrado entre aquella turba

---

tur ad opus aliquod maius armorum. Et cum eliguntur in Ecclesia qui fiant praepositi, non utique caeteri reprobantur, cum omnes boni fideles electi merito nuncupentur. Eliguntur in aedificio lapides angulares, non reprobatis caeteris, qui structurae partibus aliis deputantur. Eliguntur uvae ad vescendum, nec reprobantur aliae, quas relinquimus ad bibendum. Non opus est multa percurrere, cum res in aperto sit. Quamobrem non ex hoc, quod dii ex multis quidam selecti sunt, vel is qui scripsit, vel eorum cultores, vel dii ipsi vituperandi sunt: sed advertendum potius quinam isti sint, et ad quam rem selecti videantur.

CAPUT II

QUI SINT DII SELECTI, ET AN AB OFFICIIS VILIORUM DEORUM HABEANTUR EXCEPTI

Hos certe deos selectos Varro unius libri contextione commendat, Ianum, Iovem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Minervam, Venerem, Vestam: in quibus omnibus ferme viginti, duodecim mares, octo sunt feminae. Haec numina utrum propter maiores in mundo administrationes selecta dicuntur, an quod populis magis innotuerunt, maiorque est eis cultus exhibitus? Si propterea, quia opera maiora ab his administrantur in mundo, non eos

de dioses casi plebeyos, destinados a trabajillos insignificantes. Comencemos por Jano. Este, cuando se concibe la prole, de donde toman principio todas las obras, distribuídas al por menor a los dioses pequeños, abre la puerta para recibir el semen. Allí se halla también Saturno por el semen mismo. Allí alienta también Líbero, que, haciendo derramar el semen, libra al varón [5]. Allí también Líbera, que otros quieren que sea Venus a la vez, que presta a la hembra el mismo servicio, con el fin de que también ella, emitido el semen, quede libre. Todos éstos son de los llamados selectos. Pero también se halla allí la diosa Mena, que preside los menstruos al correr. Esta, aunque es hija de Júpiter, es plebeya. La provincia de los menstruos corrientes asígnala el mismo autor en el libro de los dioses selectos a Juno, que es la reina de los elegidos. Lucina, como Juno, con la susodicha Mena, su hijastra, preside la menstruación. Allí hacen acto de presencia también dos obscurísimas divinidades, Vitunno y Sentino, de los cuales uno da la vida a la criatura, y otro, los sentidos. En realidad, dan mucho más, siendo tan vulgares, que los otros próceres y selectos. Porque ¿qué es, sin vida y sin sentido, lo que la mujer lleva en su seno sino un no sé qué abyectísimo y comparable al cieno y al polvo? [6].

---

invenire debuimus inter illam quasi plebeiam numinum multitudinem minutis opusculis deputatam. Nam ipse primum Ianus, cum puerperium concipitur, unde cuncta opera illa sumunt exordium, minutatim minutis distributa numinibus, aditum aperit recipiendo semini: ibi est et Saturnus propter ipsum semen: ibi Liber, cui marem effuso semine liberat: ibi Libera, quam et Venerem volunt, quae hoc idem beneficium conferat feminae, ut etiam ipsa emisso semine liberetur. Omnes hi ex illis sunt, qui selecti appellantur. Sed ibi est et dea Mena, quae menstruis fluoribus praeest, quamvis Iovis filia, tamen ignobilis. Et hanc provinciam fluorum menstruorum in libro selectorum deorum ipsi Iunoni idem auctor assignat, quae in diis selectis etiam regina est: et hic tanquam Iuno Lucina cum eadem Mena, privigna sua, eidem cruori praesidet. Ibi sunt et duo, nescio qui obscurissimi, Vitumnus et Sentinus; quorum alter vitam, alter sensus puerperio largiuntur. Et nimirum multo plus praestant, cum sint ignobilissimi, quam tot illi proceres et selecti. Nam profecto sine vita et sensu, quid est illud totum, quod muliebri utero geritur, nisi nescio quid abiectissimum limo ac pulveri comparandum?

CAPITULO III

Nulidad de la razón aducida para mostrar la elección de algunos dioses, siendo más excelente el cometido asignado a muchos inferiores

1. ¿Cuál fué la causa que compelió a tantos dioses elegidos a entregarse a las obras más insignificantes, cuando en la partición de esta munificencia son superados por Vitunno y por Sentino, que duermen en las sombras de una obscura fama? Da Jano, dios selecto, entrada al semen, y le abre la puerta, por así decirlo. Confiere Saturno, también selecto, el semen mismo, y Líbero, selecto, a su vez confiere la emisión del semen a los varones. Esto mismo confiere Líbera, que es Ceres o Venus, a las hembras. Da Juno, la elegida, pero no sola, sino con Mena, hija de Júpiter, los menstruos corrientes para el crecimiento de lo concebido. Confiere el obscuro y plebeyo Vitunno la vida, y el obscuro y plebeyo Sentino el sentido, funciones ambas que sobrepujan las de los otros dioses en la misma proporción que la vida y el sentido son superados por el entendimiento y la razón. Como los seres racionales y dotados de entendimiento son más poderosos, sin duda, que los que viven y sienten sin entendimiento y sin razón, como las bestias, así los seres dotados de vida y de sentido merecidamente llevan la preferencia a los que ni viven ni sienten. Se debió, pues, colocar entre los dioses selectos a Vitunno, vivificador, y a Sentino, sensificador, antes que a Jano, admisor del semen, y que a Saturno, dador o creador del mismo, y que a Líbero

---

CAPUT III

Quam nulla sit ratio, quae de selectione quorumdam deorum possit ostendi, cum multis inferioribus excellentior administratio deputetur

1. Quae igitur causa tot selectos deos ad haec opera minima compulit, ubi a Vitumno et Sentino, quos fama obscura recondit, in huius munificentiae partitione superentur? Confert enim selectus Ianus aditum et quasi ianuam semini; confert selectus Saturnus semen ipsum: confert selectus Liber eiusdem seminis emissionem viris; confert hoc idem Libera, quae Ceres seu Venus est feminis; confert selecta Iuno, et haec non sola, sed cum Mena, filia Iovis, fluores menstruos ad eius, quod conceptum est, incrementum: et confert Vitumnus obscurus et ignobilis vitam; confert Sentinus obscurus et ignobilis sensum: quae duo tanto illis rebus praestantiora sunt, quanto et ipsa intellectu ac ratione vincuntur. Sicut enim quae ratiocinantur et intelligunt, profecto potiora sunt his quae sine intellectu atque ratione, ut pecora, vivunt et sentiunt: ita et illa quae vita sensuque sunt praedita, his quae nec vivunt nec sentiunt, merito praeferuntur. Inter selectos itaque deos Vitumnus vivificator et Sentinus sensi-

y a Líbera, movedores o emisores de él. Es monstruosa la sola imaginación de los sémenes sin vida y sin sentido. Estos dones escogidos no los dan los dioses selectos, sino ciertos dioses desconocidos y que están al margen de la dignidad de éstos.

Si encuentran respuesta adecuada para atribuir, y no sin razón, a Jano el poder de todos los principios, precisamente en que abre la puerta a la concepción, y para asignar el de todos los sémenes a Saturno, en que no puede separarse la seminación del hombre de su propia operación; y asimismo, para imputar a Líbero y a Líbera el poder de emitir los sémenes todos, en que presiden también lo tocante a la sustitución de los hombres, y para decir que la facultad de purgar y dar a luz es privativa de Juno, precisamente en que no falta a las purgaciones de las mujeres y a los partos de los hombres, busquen respuesta para Vitunno y Sentino, si quieren que estos dioses presidan a todo lo que vive y siente. Si conceden esto, consideren la sublimidad del lugar en que han de colocarlos, porque nacer de semen se da en la tierra y sobre la tierra; en cambio, vivir y sentir, según opinan ellos, se da también en los dioses del cielo. Si dicen que éstas solas son las atribuciones de Vitunno y Sentino, vivir en la carne y adminicular a los sentidos, ¿por qué aquel Dios que hace vivir y sentir a todas las cosas no dará también vida y sentido a la carne, extendiendo con su operación universal este don a los partos? ¿Qué necesidad hay de Vitunno y de Sentino? Si Aquel que con su regencia universal preside la vida y los sentidos confió estas cosas carnales, como bajas y humildes, a éstos como a siervos suyos, ¿están los dioses selectos tan faltos de domésticos, que no encuentren a quienes confiar estas cosas, sino que con toda su nobleza, causa aparente de su altivez, se ven obligados a desempeñar las mismas funciones que los plebeyos? Juno, elegida y reina, esposa y hermana de Júpiter, es Iterduca de los niños y ejerce su oficio con dos diosas de las más vulgares, con Abeona y con Adeona. Allí colocaron también a la diosa Mente, encargada de dar buena mente a los niños, y no se la elevó al rango de los dioses selectos, como si pudiera proporcionarse algo mayor al hombre. En cambio, se elevó a ese rango a Juno, por ser Iterduca y Domiduca, como si fuera de algún provecho tomar el camino y ser conducido a casa si la mente no es buena. Los electores no tuvieron a bien enumerar la diosa que da este bien entre los dioses selectos. Sin duda que ésta debe ser antepuesta aun a Minerva, a la cual atribuyeron, entre tantas obras pequeñas, la memoria de los niños. ¿Quién pondrá en tela de juicio que es mucho mejor tener una buena mente que una memoria de las más prodigiosas? Nadie que tenga buena mente es malo, mientras que algunos pésimos tienen una memoria asombrosa. Estos son tanto peores cuanto menos pueden olvidar lo mal que imaginan [7]. Con todo, Minerva está entre los dioses selectos, y la diosa Mente se halla arrinconada entre la canalla.

¿Qué diré de la Virtud? ¿Qué de la Felicidad? Ya he dicho mucho sobre ellas en el libro IV. Teniéndolas entre las diosas, no quisieron honrarlas con un puesto entre los dioses selectos, y honraron a Marte y a Orco, uno hacedor de muertes, y otro, receptor de las mismas.

2. Viendo, como vemos, a los dioses de la élite confundidos en sus mezquinas funciones con los dioses inferiores,

---

ficator magis haberi debuerunt, quam Ianus seminis admissor et Saturnus seminis dator vel sator, et Liber et Libera seminum commotores vel emissores; quae semina indignum est cogitare, nisi ad vitam sensumque pervenerint. Quae munera selecta non dantur a diis selectis, sed a quibusdam incognitis et prae istorum dignitate neglectis. Quod si respondetur, omnium initiorum potestatem habere Ianum, et ideo illi etiam quod aperitur conceptui, non immerito attribui; et omnium seminum Saturnum, et ideo seminationem quoque hominis non posse ab eius operatione seiungi; omnium seminum emittendorum Liberum et Liberam, et ideo his etiam praeesse, quae ad substituendos homines pertinent; omnium purgandorum et pariendorum Iunonem, et ideo eam non deesse purgationibus feminarum et partubus hominum: quaerant quid respondeant de Vitumno et Sentino, utrum et ipsos velint habere omnium quae vivunt et sentiunt potestatem. Quod si concedunt, attendant quam eos sublimius locaturi sint. Nam seminibus nasci, in terra et ex terra est; vivere autem atque sentire etiam deos sidereos opinantur. Si autem dicunt Vitumno atque Sentino haec sola attributa, quae in carne vivescunt et sensibus adminiculantur; cur non deus ille, qui facit omnia vivere atque sentire, etiam carni vitam praebet et sensum, universali opere hoc munus etiam partubus tribuens? Et quid opus est Vitumno atque Sentino? Quod si ab illo qui vitae et sensibus universaliter praesidet, his quasi famulis ista carnalia velut extrema et ima commissa sunt; itane sunt illi selecti destituti familia, ut non invenirent quibus etiam ipsi ista committerent, sed cum tota sua nobilitate, qua visi sunt seligendi, opus facere cum ignobilibus cogerentur? Iuno selecta et regina Iovisque *soror et coniux*, haec tamen Iterduca est pueris, et opus facit cum deabus ignobilissimis Abeona et Adeona. Ibi posuerunt et Mentem deam, quae faciat pueris bonam mentem, et inter selectos ista non ponitur, quasi quidquam maius praestari homini possit: ponitur autem Iuno, quia Iterduca est et Domiduca, quasi quidquam prosit iter carpere et domum duci, si mens non est bona: cuius muneris deam selectores isti inter selecta numina minime posuerunt. Quae profecto et Minervae fuerat praeferenda, cui per ista minuta opera puerorum memoriam tribuerunt. Quis enim dubitet multo esse melius habere bonam mentem, quam memoriam quantumlibet ingentem? Nemo enim malus est, qui bonam habet mentem: quidam vero pessimi memoria sunt mirabili, tanto peiores quanto minus possunt, quod male cogitant, oblivisci. Et tamen Minerva est inter selectos deos; Mentem autem deam turba vilis operuit. Quid de Virtute dicam? quid de Felicitate? de quibus in quarto libro plura iam diximus: quas cum deas haberent, nullum eis locum inter selectos deos dare voluerunt, ubi dederunt Marti et Orco, uni effectori mortium, alteri receptori.

2. Cum igitur in his minutis operibus, quae minutatim diis pluribus distributa sunt, etiam ipsos selectos videamus tanquam senatum cum plebe

como miembros del senado con el populacho, y hallando, como hallamos, que algunos de los dioses que no han creído dignos de ser elegidos tienen oficios mucho más importantes y nobles que los llamados selectos, no podemos menos de pensar que se les llama selectos y primates no por su más prestante gobierno del mundo, sino porque han tenido la fortuna de ser más conocidos por los pueblos. Por eso dice Varrón que a algunos dioses padres y a algunas diosas madres les sobrevino la plebeyez, igual que a los hombres. Si, pues, la Felicidad no cumplió que estuviera entre los dioses selectos justamente quizá porque alcanzaron tal nobleza no por sus méritos, sino fortuitamente, siquiera colóquese entre ellos, o mejor, antes que ellos, a la Fortuna. Esta diosa, creen, confiere a cada uno sus bienes no por disposición racional, sino a la buena de Dios, a tontas y a locas. Esta debió ocupar el primer puesto entre los dioses selectos, ya que entre ellos hizo la principal ostentación de su poder. La razón es que los vemos escogidos, no por su destacada virtud, no por una felicidad racional, sino por el temerario poder de la Fortuna, según el sentir de sus adoradores. Tal vez el mismo disertísimo Salustio tiene la atención fija en aquellos dioses, cuando escribe: «En realidad de verdad, la Fortuna señorea todas las cosas. Ella lo enaltece y lo encubre todo, más por capricho que por verdad». No puede hallarse el porqué de que se encomie a Venus y se encubra a la Virtud, siendo así que a una y a otra consagraron ellos por diosas y no hay cotejo posible en sus méritos. Y si mereció ser ennoblecida cabalmente por ser más apetecida, pues es indudable que aman muchos más a Venus que a la Virtud, ¿por qué se elogió a la diosa Minerva y se dejó en la penumbra a la diosa Pecunia, siendo así que entre los mortales halaga mucho más la avaricia que la pericia? Aun entre los

pariter operari; et inveniamus a quibusdam diis, qui nequaquam seligendi putati sunt, multo maiora atque meliora administrari, quam ab illis qui selecti vocantur: restat arbitrari, non propter praestantiores in mundo administrationes, sed quia provenit eis ut populis magis innotescerent, selectos eos et praecipuos nuncupatos. Unde dicit etiam ipse Varro, quod diis quibusdam patribus et deabus matribus, sicut hominibus, ignobilitas accidisset. Si ergo Felicitas ideo fortasse inter selectos deos esse non debuit, quod ad istam nobilitatem non merito, sed fortuitu pervenerunt; saltem inter illos, vel potius prae illis Fortuna poneretur, quam dicunt deam non rationabili dispositione, sed, ut temere acciderit, sua cuique dona conferre. Haec in diis selectis tenere apicem debuit, in quibus maxime quid posset ostendit: quando eos videmus non praecipua virtute, non rationabili felicitate, sed temeraria, sicut eorum cultores de illa sentiunt, Fortunae potestate selectos. Nam et vir disertissimus Sallustius etiam ipsos deos fortassis attendit, cum diceret: «Sed profecto Fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque». Non enim possunt invenire causam cur celebrata sit Venus, et obscurata sit Virtus; cum ambarum ab istis consecrata sint numina, nec comparanda sint merita. Aut si hoc nobilitari meruit, quod

mismos que cultivan el arte te verás negro para encontrar un hombre cuyo arte no sea venal a costa de dinero. Siempre se estima más el fin que mueve a la obra que la obra hecha. Si esta selección ha sido obra del juicio de la insensata chusma, ¿por qué no se ha preferido la diosa Pecunia a Minerva, pues que hay muchos artífices por el dinero? Y si esta distinción es obra de unos cuantos sabios, ¿por qué no han preferido la Virtud a Venus, cuando la razón la prefiere con mucho? Siquiera, como he dicho, la Fortuna, que, según el parecer de los que creen en sus muchas atribuciones, señorea todas las cosas y las enaltece y encubre más por capricho que por verdad, debiera ocupar el primer puesto entre los dioses elegidos, ya que goza de vara tan alta con los dioses, es verdad y que es tanto su valimiento, que, por su temerario juicio, ensalza a los que quiere y encubre a los que le place. ¿O es que no le fué posible colocarse allí, quizá no por otra razón que porque la Fortuna misma creyó tener fortuna adversa? Luego, se opuso a sí misma, puesto que, haciendo nobles a los otros, no se ennobleció a sí misma [8].

plures appetunt; plures enim Venerem quam Virtutem; cur celebrata est dea Minerva, et obscurata est dea Pecunia? cum in genere humano plures alliciat avaritia quam peritia; et in eis ipsis qui sunt artificiosi, raro invenias hominem, qui non habeat artem suam pecuniaria mercede venalem; plurisque pendatur semper propter quod aliquid fit, quam id quod propter aliud fit. Si ergo insipientis iudicio multitudinis facta est deorum ista selectio, cur dea Pecunia Minervae praelata non est, cum propter pecuniam sint artifices multi? Si autem paucorum sapientium est ista distinctio, cur non praelata est Veneri Virtus, cum eam longe ratio praeferat? Saltem certe, ut dixi, ipsa Fortuna, quae, sicut putant qui ei plurimum tribuunt, in omni re dominatur, et res cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque; si tantum et in deos valuit, ut temerario iudicio suo quos vellet celebraret, obscuraretque quos vellet, praecipuum locum haberet in selectis, quae in ipsos quoque deos tam praecipuae est potestatis. An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna, nisi adversam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae alios nobiles faciens nobilitata non est.

CAPITULO IV

OBRARON MEJOR CON LOS DIOSES INFERIORES, A LOS QUE NO INFAMARON CON BALDONES, QUE CON LOS SELECTOS, CUYAS TORPEZAS CELEBRAN

Un espíritu amante de la nobleza y de la reputación felicitara a estos dioses elegidos y les llamara afortunados de no ver que son escogidos más para baldón que para honor. La misma plebeyez tejió la canalla infame para no ser cubierta de oprobios. Sonreímos, es verdad, al ver esa turba ocupada en los diferentes empleos que les ha repartido la fantasía humana. Semejan pequeños arrendadores de alcabalas o artífices en la platería, donde para que salga perfecto un vaso pasa por mano de muchos obreros, siendo factible que fuera perfeccionado por uno hábil. La única razón que les pareció atendible para hacer intervenir a esa multitud de obreros fué que cada cual aprendiera aína y fácilmente la parte de su obra de arte, no fuera que se vieran forzados a perfeccionarse todos en una sola arte, aunque tarde y con dificultad. Sin embargo, apenas se halla un dios de los no selectos que tenga una fama infame por algún crimen, y a su vez apenas se halla uno de los selectos que no haya sido tachado con alguna notable infamia. Aquéllos se abajaron a las obras más humildes de éstos, y éstos no cayeron en las sublimes maldades de aquéllos. Nada me ocurre sobre Jano que se achaque a ignominia. Quizá fuera tal y viviera más inocente y alejado de las ruindades y miserias.

CAPUT IV

MELIUS ACTUM CUM DIIS INFERIORIBUS, QUI NULLIS INFAMENTUR OPPROBRIIS, QUAM CUM SELECTIS, QUORUM TANTAE TURPITUDINES CELEBRENTUR

Gratularetur autem diis istis selectis quisquam nobilitatis et claritudinis appetitor, et eos diceret fortunatos, si non eos magis ad iniurias quam ad honores selectos videret. Nam illam infimam turbam ipsa ignobilitas texit, ne obrueretur opprobriis. Ridemus quidem, cum eos videmus figmentis humanarum opinionum partitis inter se operibus distributos, tanquam minuscularios vectigalium conductores, vel tanquam opifices in vico argentario, ubi unum vasculum ut perfectum exeat, per multos artifices transit, cum ab uno perfecto perfici posset. Sed aliter non putatum est operantium multitudini consulendum, nisi ut singulas artis partes cito ac facile discerent singuli, ne omnes in arte una tarde ac difficile cogerentur esse perfecti. Verumtamen vix quisquam reperitur deorum non selectorum, qui aliquo crimine famam traxit infamem; vix autem selectorum quispiam, qui non in se notam contumeliae insignis acceperit. Illi ad istorum humilia opera descenderunt, isti in illorum sublimia crimina non venerunt. De Iano quidem non mihi facile quidquam occurrit, quod ad probrum pertineat: et fortasse talis fuerit, innocentius vixerit et a facinoribus flagitiisque remotius. Saturnum fugientem benignus excepit: cum hospite partitus est regnum, ut etiam civitates singulas conderent: iste Ianiculum, ille Saturniam. Sed isti in cultu deorum omnis dedecoris appetitores, cuius vitam minus turpem invenerunt, cum simulacri monstrosa deformitate turparunt; nunc eum bifrontem, nunc etiam quadrifrontem, tanquam geminum, facientes. An forte voluerunt, ut, quoniam plurimi dii selecti erubescenda perpetrando amiserant frontem, quanto iste innocentior esset, tanto frontosior appareret?

Acogió con benignidad al fugitivo Saturno y compartió con él su reino para fundar sendas ciudades, él, Janículo y el huésped, Saturnia. Mas los paganos, empeñados en usar del mayor descoco en el culto de los dioses, a éste, cuya vida encontraron menos torpe, forjaron con monstruosa deformidad sus simulacros, haciéndole ora bifronte, ora también con cuatro caras, como duplicado. ¿Por ventura quisieron que, puesto que muchos dioses selectos, perpetrando crímenes vergonzosos, habían perdido la vergüenza, éste apareciera con tantas más caras cuanto mayor era su inocencia?

CAPITULO V

DOCTRINA MÁS SECRETA DE LOS PAGANOS. LAS RAZONES FÍSICAS

Escuchemos mejor sus propias interpretaciones físicas, con las que se esfuerzan por dorar con apariencias de una doctrina más profunda la torpeza del más mísero error. Varrón, en primer lugar, encarece las interpretaciones hasta llegar a decir que los antiguos fingieron los simulacros, las enseñas y los adornos de los dioses. Y esto con el fin de que, viéndolo con sus ojos los iniciados en los misterios de la doctrina, pudieran ver con el espíritu el alma del mundo y sus partes, o sea, los dioses verdaderos.

Los constructores de los simulacros de los dioses parece ser que se guiaron de que el espíritu que los mortales portan en su cuerpo es muy semejante al espíritu inmortal. Como si

---

CAPUT V

DE PAGANORUM SECRETIORE DOCTRINA PHYSICISQUE RATIONIBUS

Sed ipsorum potius interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris, velut altioris doctrinae specie, colorare conantur. Primum eas interpretationes sic Varro commendat, ut dicat antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse; quae cum oculis animadvertissent hi qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre: quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc videri secutos quod mortalium animus qui est in corpore humano, simillimus est immortalis animi: tanquam si vasa

los vasos se pusieran para distinguir los dioses y se colocara en el templo de Líbero o Baco un enóforo que significara el vino, según la figura del continente por lo contenido [9]. De igual modo, por el simulacro de forma humana se significaría el alma racional, porque en él, como en vaso, suele contenerse esta naturaleza, de la que quieren sea Dios o los dioses. Estos son los misterios de la doctrina en la que este doctísimo varón estaba iniciado, y de la cual quiso revelar ciertas cosas. Pero, ¡oh hombre sagacísimo!, ¿has perdido por ventura en los misterios de esta doctrina aquella prudencia que te llevó sobriamente a creer que los primeros que constituyeron simulacros a los pueblos no les quitaron el miedo a sus ciudadanos, sino que les aumentaron el error, y que los viejos romanos honraron más castamente a sus dioses sin simulacros? La autoridad de éstos te dió arrojo para defender esto contra los romanos posteriores. Si aquellos tan antiguos rindieran también culto a los simulacros, quizá todo este tu sentir sobre la obligación de no constituir simulacros, verdadero en este comedio, lo sepultaras por temor en el silencio y predicaras con más locuacidad y orgullo los misterios de esta doctrina, encubierta por ficciones nocivas y vanas. Sin embargo, los misterios de esta ciencia no pudieron elevar tu alma, tan sabia e ingeniosa (por lo que te dolemos mucho), a su Dios, esto es, al Dios del que es hechura; no con el que fué hecha [10], no del que es parte, sino del que es criatura [11]; no el que es alma de todo, sino el que hizo toda alma [12], con cuya sola iluminación hácese bienaventurada el alma si no es ingrata a su gracia. Cuáles sean y en cuánto se deban estimar los misterios de esta doctrina, lo evidencia lo siguiente. Afirma este doctísimo varón

---

ponerentur causa notandorum deorum, et in Liberi aede oenophorum sisteretur, quod significaret vinum, per id quod continet id quod continetur: ita per simulacrum quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo velut vase natura ista soleat contineri, cuius naturae deum volunt esse, vel deos. Haec sunt mysteria doctrinae, quae iste vir doctissimus penetraverat, unde in lucem ista proferret. Sed, o homo acutissime, num in istis doctrinae mysteriis illam prudentiam perdidisti, qua tibi sobrie visum est, quod hi qui primi populis simulacra constituerunt, et metum dempserunt civibus suis, et errorem addiderunt, castiusque deos sine simulacris veteres observasse Romanos? hi enim tibi fuerunt auctores, ut haec contra posteriores Romanos dicere auderes. Nam si et illi antiquissimi simulacra coluissent, fortassis totum istum sensum de simulacris non constituendis, interim verum, timoris silentio premeres, et in huiuscemodi perniciosis vanisque figmentis mysteria ista doctrinae loquacius et elatius praedicares. Anima tamen tua tam docta et ingeniosa (ubi te multum dolemus) per haec mysteria doctrinae ad Deum suum, id est a quo facta est, non cum quo facta est; nec cuius portio, sed cuius conditio est; nec qui est omnium anima, sed qui fecit omnem animam, quo solo illustrante fit anima beata, si eius gratiae non sit ingrata, nullo modo potuit pervenire. Verum ista mysteria doctrinae qualia sint, quantique pendenda, quae sequuntur ostendent. Fatetur interim vir iste doc-

que el alma del mundo y sus partes son verdaderos dioses. De aquí se desprende que toda su teología, aun la natural, a la que da tanta importancia, sólo pudo extenderse hasta el alma racional. De la natural dice muy poco en el prólogo de este libro. Veremos si con sus interpretaciones fisiológicas le fué posible referir a la teología natural la civil, que trata de los dioses selectos. Si pudiere, toda la teología será natural, y *¿qué necesidad tenía de distinguir con tanto esmero la civil de ella?* Si esta diferenciación es legítima, la teología natural, que se le antoja tan importante, no es verdadera, puesto que llega hasta el alma y no hasta el Dios verdadero, Hacedor del alma. Cuánto más despreciable y falsa será la civil, que atañe a la naturaleza corporal, lo evidencian las interpretaciones tan diligentemente examinadas y expuestas por ellos, de las cuales me veo en la precisión de citar algunas.

CAPITULO VI

Opinión de Varrón según la cual Dios es el alma del mundo que en sus partes tiene otras muchas almas, y la naturaleza de éstas es divina

El mismo Varrón dice en el prólogo a la teología natural que piensa que Dios es el alma del mundo, llamado por los griegos κόσμος, y que este mundo es Dios. Pero, como el hombre, aunque consta de alma y de cuerpo, se llama sabio por el

---

tissimus, animam mundi ac partes eius esse veros deos: unde intelligitur totam eius theologiam, eam ipsam scilicet naturalem, cui plurimum tribuit, usque ad animae rationalis naturam se extendere potuisse. De naturali enim paucissima praeloquitur in hoc libro: in quo videbimus utrum per interpretationes physiologicas ad hanc naturalem possit referre civilem, quam de diis selectis ultimam scripsit. Quod si potuerit, tota naturalis erit: et quid opus erat ab ea civilem tanta cura distinctionis adiungere? Si autem recto discrimine separata est; quando nec ista vera est quae illi naturalis placet; pervenit enim usque ad animam, non usque ad verum *Deum qui fecit et animam: quanto est abiectior et falsior ista civilis,* quae maxime circa corporum est occupata naturam; sicut ipsae interpretationes eius, ex quibus quaedam necessario commemorare me oportet, tanta ab ipsis exquisitae et enucleatae diligentia demonstrabunt?

CAPUT VI

De opinione Varronis, qua arbitratus est Deum animam esse mundi, qui tamen in partibus suis habeat animas multas, quarum divina natura sit

Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia praeloquens, deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμον, et hunc ipsum mundum esse deum: sed sicut hominem sapientem, cum sit ex

alma, así el mundo se llama dios por el alma, pues consta también de alma y de cuerpo [13]. Adviértese aquí que en cierta manera admite un Dios único. Mas, por introducir muchos, añade que el mundo se divide en dos partes, el cielo y la tierra, y el cielo en otras dos, el éter y el aire, y la tierra en agua y continente. De todas éstas, la superior es el éter; la segunda, el aire; la tercera, el agua, y la ínfima, la tierra. Todas las cuatro partes están llenas de almas. El éter y el aire, de almas inmortales, y el agua y la tierra, de almas mortales. Desde la suprema esfera del cielo hasta el círculo de la luna habitan las almas etéreas, que son los astros y las estrellas, dioses celestes no solamente inteligibles, sino también visibles. Entre la esfera lunar y las cumbres de las nubes y de los vientos se hallan las almas aéreas, pero se ven con el ánimo, no con los ojos, y se llaman héroes, lares y genios. Esta es la teología natural propuesta en el prólogo. No es el único que la hace; hay muchos otros filósofos. De ella hablaremos más detenidamente después, una vez que hayamos dado fin, con la ayuda de Dios, a lo que resta de la teología civil en lo concerniente a los dioses selectos.

---

corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem; ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. Hic videtur quoquo modo confiteri unum Deum; sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum dividi in duas partes, caelum et terram; et caelum bifariam, in aethera et aera; terram vero in aquam et humum: e quibus summum esse aethera, secundum aera, tertiam aquam, infimam terram: quas omnes partes quatuor animarum esse plenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium; ab summo autem circuitu caeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intelligi esse, sed etiam videri: inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aereas esse animas, sed eas animo, non oculis videri: et vocari heroas, et lares, et genios. Haec est videlicet breviter in ista praelocutione proposita theologia naturalis, quae non huic tantum, sed multis philosophis placuit: de qua tunc diligentius disserendum est, cum de civili, quantum ad deos selectos attinet, opitulante Deo vero, quod restat implevero.

CAPITULO VII

¿ESTÁ DENTRO DE RAZÓN HACER DOS DIOSES DE JANO Y DE TÉRMINO?

Pregunto: ¿Quién es Jano, colocado por él a la cabeza? Responden: Es el mundo. Breve es, en realidad, y palmaria la respuesta. ¿Por qué dicen que pertenecen a él los principios de las cosas, y a otro que llaman Término, los fines? Porque, responden, por los principios y por los fines han consagrado a esos dos dioses dos meses, además de los otros diez, cuyo principio hasta diciembre es marzo: enero a Jano y febrero a Término. Por esta razón dicen que se celebran en el mes de febrero las fiestas terminales [14]. En ellas hacen la ceremonia de la purificación, que llaman Februo, de donde tomó el mes su nombre. Decidme: ¿Pertenecen al mundo, que es Jano, los principios de las cosas, y los fines no le pertenecen, teniendo que estar al frente de ellos otro dios? ¿Por ventura las cosas que se hacen en este mundo no admiten también que se terminen en él? ¿Qué significa esta vanidad de dar, de hecho, medio poder a aquél y en su imagen, dos caras? ¿No sería interpretación mucho más brillante de esa estatua decir que Jano y Término son uno mismo y que una cara responde a los principios y otra a los fines? La razón es que el que obra debe intentar uno y otro, porque en toda acción personal el que no fija su mirada en el principio no mira al fin [15]. Precisamente es necesario que la intención que se proyecta sobre el porvenir se

---

CAPUT VII

AN RATIONABILE FUERIT, IANUM ET TERMINUM IN DUO NUMINA SEPARARI

Ianus igitur, a quo sumpsit exordium, quaero quisnam sit? Respondetur, Mundus est. Brevis haec plane est atque aperta responsio. Cur ergo ad eum dicuntur rerum initia pertinere, fines vero ad alterum, quem Terminum vocant? Nam propter initia et fines duobus istis diis duos menses perhibent dedicatos, praeter illos decem quibus usque ad Decembrem caput est Martius: Ianuarium Iano, Februarium Termino. Ideo Terminalia eodem mense Februario celebrari dicunt, cum fit sacrum purgatorium, quod vocant Februum; unde mensis nomen accepit. Numquid ergo ad mundum, qui Ianus est, initia rerum pertinent, et fines non pertinent, ut alter illis deus praeficeretur? Nonne omnia quae in hoc mundo fieri dicunt, in hoc etiam mundo terminari fatentur? Quae est ista vanitas, in opere illi dare potestatem dimidiam, in simulacro faciem duplam? Nonne istum bifrontem multo elegantius interpretarentur, si eumdem et Ianum et Terminum dicerent; atque initiis unam faciem, finibus alteram darent? quoniam qui operatur, utrumque debet intendere. In omni enim motu actionis suae qui non respicit initium, non prospicit finem. Unde necesse est a

una a la memoria que se proyecta sobre el pasado, porque el que se olvida de lo que comenzó no hallará medio de terminar. Si juzgaren que la vida bienaventurada se incoa en este mundo y se perfecciona fuera de él y atribuyeren por esto a Jano, esto es, al mundo, sólo el poder sobre los principios, antepondrían sin duda a Término y no lo desligaran de los dioses selectos. Aunque al presente se consideren en estos dos dioses los principios y los fines de las cosas temporales, debió darse la preferencia a Término. Hay mayor alegría cuando se concluye una cosa que cuando se comienza. Al principio todas son inquietudes hasta conseguir el fin apetecido, intentado, esperado y deseado que lleva a comenzar la obra. No canta victoria el corazón por lo que empieza si no lo termina [16].

CAPITULO VIII

¿Por qué razón fingieron los adoradores de Jano su imagen bifronte, siendo así que también la han querido de cuatro caras?

Declárese ya la interpretación de la estatua bifronte. Dicen que tiene dos caras, una por delante y otra por detrás, porque la comisura de nuestros labios, cuando abrimos la boca, semeja en cierta manera el mundo. Por eso los griegos llaman al paladar οὐρανόν, y algunos poetas le llamaron cielo. Nuestra boca, abierta, tiene dos salidas, una hacia fuera, hacia los dientes, y otra hacia dentro, hacia las fauces. ¡He aquí hasta dónde ha llegado el mundo por una palabra, griega o poética, que significa paladar! ¿Qué tiene esto que ver con el alma? ¿Qué con la vida eterna? Ríndase culto a este dios por sola la saliva, puesto que entrambas puertas se abren bajo el cielo del paladar, una para deglutirla y otra para englutirla. ¿Hay absurdo semejante a no encontrar en el mundo dos puertas colocadas frente por frente, una para introducir algo dentro y otra para echarlo fuera? ¿Hay absurdo mayor que querer de nuestra boca y fauces, que no semejan en nada el mundo, figurar el mundo con el simulacro de Jano por sólo el paladar, semejanza de que carece también Jano? Cuando lo forjan de cuatro caras y llaman a Jano doble, lo interpretan de las cuatro partes del mundo, como si el mundo esperara algo de fuera, como Jano por todas sus caras. Además, si Jano es el mundo y el mundo tiene cuatro partes, es falsa la efigie de Jano bifronte. Y si es verdadero cabalmente porque con el nombre de Oriente y de Occidente suele entenderse todo el mundo, ¿por ventura, cuando nombramos las otras dos partes, Austro y Septentrión, osará llamar alguno doble al mundo, igual que llaman Jano doble al de cuatro caras? No tienen, en realidad, razón suficiente para ver en las cuatro puertas, patentes a los que entran y salen, una semejanza del mundo, aun cuando hallaren lo que dicen sobre Jano bifronte. Esta semejanza no se halla a lo menos en la boca del hombre, a no ser que venga Neptuno y alargue un pez, en el que aparecen, además de la boca y de la garganta, dos agallas, una derecha y otra izquierda. Y, con todo, ninguna alma se substrae a esta vanidad por tantas puertas, de no ser la que oye a la Verdad, que dice: *Yo soy la puerta*.

---

memoria respiciente prospiciens connectatur intentio. Nam cui exciderit quod coeperit, quomodo finiat non inveniet. Quod si vitam beatam in hoc mundo inchoari putarent, extra mundum perfici, et ideo Iano, id est mundo, solam initiorum tribuerent potestatem; profecto ei praeponerent Terminum, eumque a diis selectis non alienarent. Quamquam etiam nunc cum in istis duobus diis initia rerum temporalium finesque tractantur, Termino dari debuit plus honoris. Maior enim laetitia est, cum res quaeque perficitur: sollicitudinis autem plena sunt coepta, donec perducantur ad finem, quem qui aliquid incipit, maxime appetit, intendit, exspectat, exoptat; nec de re inchoata, nisi terminetur, exsultat.

CAPUT VIII

Ob quam causam cultores Iani bifrontem imaginem ipsius finxerint, quam tamen etiam quadrifrontem videri volunt

Sed iam bifrontis simulacri interpretatio proferatur. Duas eum facies ante et retro habere dicunt, quod hiatus noster, cum os aperimus, mundo similis videatur: unde et palatum Graeci οὐρανὸν appellant; et nonnulli, inquit, poetae Latini caelum vocaverunt palatum: a quo hiatu oris, et foras esse aditum ad dentes versus, et introrsus ad fauces. Ecce quo perductus est mundus propter palati nostri vocabulum, vel graecum, vel poeticum. Quid autem hoc ad animam, quid ad vitam aeternam? Propter solas salivas colatur hic deus, quibus partim glutiendis, partim exspuendis, sub caelo palati utraque panditur ianua. Quid est porro absurdius, quam in ipso mundo non invenire duas ianuas ex adverso sitas, per quas vel admittat ad se aliquid intro, vel emittat a se foras; et de nostro ore et gutture, quorum similitudinem mundus non habet, velle mundi simulacrum componere in Iano, propter solum palatum, cuius similitudinem Ianus non habet? Cum vero eum faciunt quadrifrontem et Ianum geminum appellant, ad quatuor mundi partes hoc interpretantur, quasi aliquid spectet mundus foras, sicut per omnes facies Ianus. Deinde, si Ianus est mundus, et mundus quatuor partibus constat, falsum est simulacrum Iani bifrontis: aut si propterea verum est, quia etiam nomine Orientis et Occidentis totus solet mundus intelligi, numquid cum duas partes alias nominamus Septemtrionis et Austri, sicut illum quadrifrontem dicunt geminum Ianum, ita quisquam geminum dicturus est mundum? Non habent omnino unde quatuor ianuas, quae intrantibus et exeuntibus pateant, interpretentur ad mundi similitudinem; sicut de bifronte quod dicerent saltem in ore hominis invenerunt; nisi Neptunus forte subveniat et porrigat piscem, cui praeter hiatum oris et gutturis etiam dextra et sinistra fauces patent. Et tamen hanc vanitatem per tot ianuas nulla effugit anima, nisi quae audit Veritatem dicentem, *Ego sum ianua* [1].

CAPITULO IX

PODER DE JÚPITER EN PARANGÓN CON JANO

1. Díganos a quién quieren que entendamos por Jove, conocido también por el nombre de Júpiter. Es, dicen, el dios del que penden las causas de cuanto se hace en el mundo. ¡Cuánta grandeza encierra esto! Virgilio lo expresa en aquellos conocidísimos versos:

¡Feliz quien haya podido conocer las razones de las cosas!

Mas ¿por qué se le antepone Jano? *Respóndanos a esto aquel* agudísimo y doctísimo varón. «Porque bajo el poder de Jano, dice, están los principios, y bajo el poder de Júpiter los fines. Con razón, pues, se tiene a Júpiter por rey de todos. Los fines aventajan a los principios, porque, aunque los principios precedan en tiempo, los fines son superiores en dignidad». Se diría esto con razón si se distinguieran en las acciones los principios y los fines de su desarrollo. Así, el partir es el origen de un acto, y el llegar es el término; el comenzar a aprender es el principio, y la captación de la doctrina es el fin. Y así de todo lo demás. En general, lo primero son los principios, y la perfección, los fines. Este punto quedó ya ventilado entre Jano y Término.

Pero las causas asignadas a Júpiter son eficientes, no efectos, y es imposible de todo punto, en el orden del tiempo, que les precedan los hechos o los principios de los hechos. Siempre

CAPUT IX

DE IOVIS POTESTATE, ATQUE EIUSDEM CUM IANO COMPARATIONE

1. Iovem autem, qui etiam Iupiter dicitur, quem velint intelligi, exponant. Deus est, *inquiunt, habens potestatem causarum, quibus aliquid fit* in mundo. Hoc quam magnum sit, nobilissimus Virgilii versus ille testatur:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas [2].

Sed cur ei praeponitur Ianus, hoc nobis vir ille acutissimus doctissimusque respondeat. «Quoniam penes Ianum, inquit, sunt prima, penes Iovem summa. Merito ergo rex omnium Iupiter habetur. Prima enim vincuntur a summis: quia licet prima praecedant tempore, summa superant dignitate». Sed recte hoc diceretur, si factorum prima discernerentur et summa: sicut initium facti est proficisci, summum pervenire; initium facti incoeptio discendi, summum perceptio doctrinae: ac sic in omnibus prima sunt initia, summique sunt fines. Sed iam hoc negotium inter Ianum Terminumque discussum est. Causae autem quae dantur Iovi, efficientia sunt, *non effecta*: neque ullo modo fieri potest, ut vel tempore praeveniantur a

[2] *Georg.* l.2 v.490.

es primero la causa que el efecto [17]. Por tanto, si pertenecen a Jano los principios de los hechos, no son anteriores a las causas eficientes, que atribuyen a Júpiter. Del mismo modo que nada se hace sin una causa, de ese mismo nada se incoa para hacerse sin que preceda una causa eficiente [18]. En realidad de verdad, si a este dios, bajo cuyo poder están las causas de todas las naturalezas hechas y de las cosas naturales, llaman Júpiter los pueblos y le rinden culto con tamañas injurias y con tan crueles acusaciones, se atan con más negro sacrilegio que si no lo tuvieran por dios. De donde se deduce que es preferible llamar Júpiter a uno cualquiera digno de tan torpes y de tan flagiciosos honores a llamar dios a uno que truena y adultera, a uno que rige todo el mundo y se desliza en tales estupros, a uno que tiene en su poder las causas supremas de todas las naturalezas y de las cosas naturales y que no tiene las causas buenas de sus acciones. La razón es que blasfeman con esa vana y supuesta ficción. (Así se presentó a Saturno una piedra, que devoró en lugar de su hijo.)

2. Ahora pregunto: ¿Qué lugar se asigna a Júpiter entre los dioses, si Jano es el mundo? Varrón definió a los dioses verdaderos como el alma del mundo y sus partes. De donde se sigue que lo que no es esto, no es en realidad, según él, dios. ¿Llamarán por ventura a Júpiter alma del mundo, de forma que Jano sea su cuerpo, esto es, el mundo visible? Si dicen esto, no hay razón para nombrar a Jano dios, porque el cuerpo del mundo no es dios ni según ellos, sino el alma del mundo y sus partes. Esto se deduce también de lo tan claramente dicho por Varrón, que piensa que dios es el alma del mundo y que el mundo es dios, pero que, así como el hombre sabio, constan-

factis initiisve factorum. Semper enim prior est res quae facit, quam illa quae fit. Quapropter si ad Ianum pertinent initia factorum, non ideo priora sunt efficientibus causis, quas Iovi tribuunt. Sicut enim nihil fit, ita nihil inchoatur ut fiat, quod non faciens causa praecesserit. Hunc sane deum, penes quem sunt omnes causae factarum omnium naturarum naturaliumque rerum, si Iovem populi appellant, et tantis contumeliis tamque scelestis criminationibus colunt, tetriore sacrilegio sese obstringunt, quam si prorsus nullum putarent deum. Unde satius esset eis alium aliquem Iovis nomine nuncupare, dignum turpibus et flagitiosis honoribus, supposito vano figmento quod potius blasphemarent (sicut Saturno dicitur suppositus lapis, quem pro filio devoraret), quam istum deum dicere et tonantem et adulterantem, et totum mundum regentem et per tot stupra diffluentem, et naturarum omnium naturaliumque rerum causas summas habentem et suas causas bonas non habentem.

2. Deinde quaero, quem iam locum inter deos huic Iovi tribuant, si Ianus est mundus. Deos enim veros animam mundi ac partes eius iste definivit: ac per hoc quidquid hoc non est, non est utique secundum istos verus deus. Num igitur ita dicturi sunt Iovem animam mundi, ut Ianus *sit corpus eius, id est iste visibilis mundus? Hoc si dicunt, non erit quem*admodum Ianum deum dicant; quoniam mundi corpus non est deus vel secundum ipsos, sed anima mundi ac partes eius. Unde apertissime idem

do de alma y de cuerpo, se le llama sabio por el alma, así al mundo se le llama dios por el alma, aunque consta también de alma y de cuerpo. En consecuencia, el cuerpo solo del mundo no es dios, sino o sola su alma, o el cuerpo y el alma juntamente, con tal que se salve que es dios no por el cuerpo, sino por el alma. Si Jano es el mundo y Jano es dios, ¿han de decir acaso que Júpiter es una parte de Jano, para que pueda ser dios? Más bien suelen atribuir a Júpiter el universo entero. Así se lee:

Todo está lleno de Júpiter.

Consiguientemente, para que Júpiter sea dios, y principalmente para que pueda ser rey de los dioses, no pueden imaginar que es otro que el mundo, a fin de que reine sobre los demás dioses, según ellos, partes suyas. En pro de esta sentencia, Varrón cita unos versos de Valerio Sorano [19], tomados del libro que escribió *Sobre el culto de los dioses*. Esos versos suenan así:

Júpiter, todopoderoso, progenitor de los reyes, de las cosas y de los dioses, y progenitora de los dioses, dios único y todos los dioses.

El los expone en este libro. Se lo imagina varón que emite el semen y mujer que lo recibe. Y Júpiter así es el mundo, y él emite de sí las semillas todas y en sí las recibe. «Por esta razón, dice, llamó Sorano a Júpiter progenitor y progenitora, y no con menos razón dijo que es uno mismo, único y todo, porque el mundo es uno, y en este uno están todas las cosas».

---

dicit, deum se arbitrari esse animam mundi, et hunc ipsum mundum esse deum: sed sicut hominem sapientem, cum sit ex animo et corpore, tamen ex animo dici sapientem; ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. Solum itaque mundi corpus non est deus: sed aut sola anima eius, aut simul corpus et animus; ita tamen ut non sit a corpore, sed ab animo deus. Si ergo Ianus est mundus, et deus est Ianus, numquid Iovem ut deus esse possit, aliquam partem Iani esse dicturi sunt? Magis enim Iovi universum solent tribuere: unde est,

Iovis omnia plena.

Ergo et Iovem, ut deus sit, et maxime rex deorum, non alium possunt existimare quam mundum; ut diis caeteris secundum istos suis partibus regnet. In hanc sententiam etiam quosdam versus Valerii Sorani exponit idem Varro, in eo libro quem seorsum ab istis de cultu deorum scripsit; qui versus hi sunt:

Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque
Progenitor, genitrixque deum, deus unus, et omnes.

Exponuntur autem in eodem libro, ita ut eum marem existimarent, qui semen emitteret, feminam quae acciperet; Iovemque esse mundum, et eum omnia semina ex se emittere, et in se recipere: «Qua causa, inquit, scripsit Soranus, Iupiter progenitor genitrixque: nec minus cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus, et in eo uno omnia sunt».

CAPITULO X

¿Es razonable la distinción entre Jano y Júpiter?

Siendo Jano el mundo, y siendo el mundo Júpiter, y siendo uno y otro el mundo, ¿por qué son dos, Jano y Júpiter? ¿Por qué tienen templos distintos, diversos altares, distintos ritos y desemejantes estatuas? Si es precisamente porque es una la virtud de los principios y otra la de las causas, tomando aquélla el nombre de Jano y ésta el de Júpiter, pregunto: Si un hombre tuviera sobre cosas diferentes dos poderes o dos artes, por ser distinta la virtud de cada una, ¿por eso se dirían dos jueces o dos artífices? De igual modo, porque el Dios uno tenga poder sobre los principios y sobre las causas, ¿tenemos necesariamente por eso que pensar que él es dos dioses, por ser dos cosas los principios y las causas? Si esto lo consideran razonable y justo, digan también que Júpiter es tantos dioses cuantos son los sobrenombres que le dieron por sus muchos poderes. Nadie puede dudar que son muchas y diferentes las cosas de que le dieron nombres. Voy a citar algunos ejemplos.

CAPUT X

An Iani et Iovis recta discretio sit

Cum ergo et Ianus mundus sit, et Iupiter mundus sit, unusque sit mundus, quare duo dii sunt, Ianus et Iupiter? quare seorsus habent templa, seorsus aras, diversa sacra, dissimilia simulacra? Si propterea quod alia vis est primordiorum, alia causarum, et illa Iani, illa Iovis nomen accepit; numquid si unus homo in diversis rebus duas habeat potestates aut duas artes, quia singularum diversa vis est, ideo duo iudices aut duo dicuntur artifices? Sic ergo et unus Deus, cum ipse habeat potestatem primordiorum, ipse causarum, num propterea illum duos deos esse necesse est putari, quia primordia causaeque res duae sunt? Quod si hoc iustum putant, etiam ipsum Iovem tot deos esse dicant, quotquot ei cognomina propter multas potestates dederunt: quoniam res omnes, ex quibus illa cognomina sunt adhibita, multae atque diversae sunt; ex quibus pauca commemoro.

CAPITULO XI

Sobrenombres de Júpiter que hacen referencia no a muchos dioses, sino a uno y mismo

Llamáronle Vencedor, Invicto, Socorredor, Impulsor, Estator, Centípeda, Supinal, Tigilo, Almo, Rúmino y otras muchas cosas que sería prolijo enumerar. Estos nombres los impusieron a un solo dios por causas y poderes diversos. Con todo, por tantas cosas no le forzaron a que fuera también tantos dioses. Porque todo lo vencía y porque nadie le vencía; porque socorría a los necesitados y porque tenía el poder de impeler, de estar de pie, de mantener y de derribar; porque sostenía y contenía el mundo como un puntal; porque alimentaba todas las cosas y porque con la teta, esto es, con la mama, criaba los animales, le dieron todos aquellos nombres. Entre ellos, como hemos hecho notar, hay cosas grandes y cosas pequeñas, y, sin embargo, se refiere que unas y otras las hace uno solo. Tengo para mí que las causas y los principios de las cosas, por las que quisieron que un solo mundo fuera dos dioses, Júpiter y Jano, están más cercanas entre sí que el contener el mundo y dar el pecho a los animales. Con todo, por estas dos funciones tan infinitamente distantes entre sí en virtud y en dignidad, no se vió constreñido a ser dos dioses, sino un solo Júpiter, llamado por aquélla Tigilo, y por ésta, Rúmino. No quiero añadir que dar el pecho a los animales mamíferos pudo estar más conforme con la decencia de Juno que con la de Júpiter, máxime sabiendo que existe, además, la diosa Rúmina, que le prestaría ayuda y servicio en esta obra. Me imagino una respuesta posible por parte de ellos. La misma Juno, replicarán, no es otra cosa que Júpiter, según los versos de Valerio Sorano, que dicen:

> Júpiter, todopoderoso, progenitor de los reyes, de las cosas y de los dioses, y progenitora de los dioses.

¿Por qué se le llamó Rúmino, siendo así que los que lo consideren con detención hallarán que existe también la diosa Rúmina? Si, en efecto, era indigno de la majestad de los dioses que en una sola espiga uno cuidara de los nudillos y otro de los folículos, ¡cuánto más lo será que dos dioses, de los cuales uno es Júpiter, rey de todos ellos, ejerzan su poder sobre una cosa tan ínfima como es la lactancia de los animales! Esto no lo hace siquiera con su esposa, sino con no sé qué plebeya Rúmina, porque es él mismo Rúmina y quizá Rúmino para los mamíferos machos y Rúmina para las hembras. Yo diría que no querían dar a Júpiter nombre femenino, si no fuera que en aquellos versos se lee: *Progenitor* y *progenitora*. Entre sus muchos sobrenombres he leído también que se le llama Pecunia, diosa que hallamos entre aquellos pequeños arrendadores, y de la que hicimos mención en el libro IV. Pero, siendo así que varones y mujeres tienen dinero, ¿por qué no se le llama Pecunia y Pecunio, como Rúmina y Rúmino? Estúdienlo ellos.

CAPUT XI

De cognominibus Iovis, quae non ad multos deos, sed ad unum eumdemque referuntur

Dixerunt eum Victorem, Invictum, Opitulum, Impulsorem, Statorem, Centumpedam, Supinalem, Tigillum, Almum, Ruminum, et alia quae persequi longum est. Haec autem cognomina imposuerunt uni deo propter causas potestatesque diversas, non tamen propter tot res etiam tot deos eum esse coegerunt: quod omnia vinceret, quod a nemine vinceretur, quod opem indigentibus ferret, quod haberet impellendi, statuendi, stabiliendi, resupinandi potestatem, quod tanquam tigillus mundum contineret ac sustineret, quod aleret omnia, quod ruma, id est mamma, aleret animalia. In his, ut advertimus, quaedam magna sunt, quaedam exigua; et tamen unus utraque facere perhibetur. Puto inter se propinquiora esse causas rerum atque primordia, propter quas res unum mundum duos deos esse voluerunt, Iovem atque Ianum, quam continere mundum et mammam dare animalibus: nec tamen propter haec duo opera tam longe inter se vi et dignitate diversa, duo dii esse compulsi sunt; sed unus Iupiter, propter illud Tigillus, propter illud Ruminus appellatus est. Nolo dicere, quod animalibus mammam praebere sugentibus magis Iunonem potuit decere, quam Iovem: praesertim cum esset etiam diva Rumina, quae in hoc opus adiutorium illi famulatumve praeberet. Cogito enim posse responderi, et ipsam Iunonem nihil aliud esse quam Iovem, secundum illos Valerii Sorani versus, ubi dictum est:

> Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque
> Progenitor. genitrixque deum.

Quare ergo dictus est et Ruminus, cum diligentius fortasse quaerentibus ipse inveniatur esse etiam illa diva Rumina. Si enim maiestate deorum recte videbatur indignum, ut in una spica alter ad curam geniculi, altera ad folliculi pertineret; quanto est indignius unam rem infimam, id est ut mammis alantur animalia, duorum deorum potestate curari, quorum sit unus Iupiter, rex ipse cunctorum; et hoc agat non saltem cum coniuge sua, sed cum ignobili nescio qua Rumina, nisi quia ipse est etiam ipsa Rumina; Ruminus fortasse pro sugentibus maribus, Rumina pro feminis? Dicerem quippe noluisse illos Iovi femininum nomen imponere, nisi et in illis versibus *Progenitor genitrixque* diceretur; et inter alia eius cognomina legerem, quod etiam Pecunia vocaretur, quam deam inter illos minuscularios invenimus, et in quarto libro commemoravimus [3]. Sed cum et mares et feminae habeant pecuniam, cur non et Pecunia et Pecunius appellatus sit, sicut Rumina et Ruminus, ipsi viderint.

[3] C.21.

¿Qué es Genio? «Un dios que es prepósito y tiene la virtud de engendrar todas las cosas». ¿Qué otro creen que tiene esta virtud que el mundo, al que se dijo: «Júpiter, progenitor y progenitora»? Y como en otro lugar dice que Genio es el alma racional de cada hombre y que por eso tiene cada uno la suya, asegurando que tal alma del mundo es dios, parece dar a entender que el alma del mundo es una especie de Genio universal. Este es el llamado Júpiter, porque, si todo Genio es dios y el alma de cada hombre es Genio, síguese que el alma de cada hombre es dios. Y si esta absurda consecuencia se ven obligados a rechazarla, resta que llamen propia y excelentemente Genio al dios al que llaman alma del mundo, y, por tanto, a Júpiter.

CAPITULO XIV

Oficios de Mercurio y de Marte

No hallaron modo de referir a Mercurio y a Marte a algunas partes del mundo y a las operaciones de Dios sobre los elementos. Esta es la razón que les movió a ponerlos al frente por lo menos de las obras de los hombres, como ministros de la palabra y de la guerra. Si el poder de Mercurio se extiende a la palabra de los dioses, señorea también al rey de los dioses, si es que Júpiter habla según su arbitrio o si recibió de él la facultad de hablar. Sin duda esto es un absurdo. Si, empero, se dice que se le atribuye sólo poder sobre la palabra humana,

Genius? «Deus, inquit, qui praepositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum». Quem alium hanc vim habere credunt, quam mundum, cui dictum est, «Iupiter progenitor genitrixque?» Et cum alio loco Genium dicit esse uniuscuiusque animum rationalem, et ideo esse singulos singulorum, talem autem mundi animum deum esse: ad hoc idem utique revocat, ut tanquam universalis genius ipse mundi animus esse credatur. Hic est igitur quem appellant Iovem. Nam si omnis genius deus, et omnis viri animus genius, sequitur ut sit omnis viri animus deus: quod si et ipsos abhorrere absurditas ipsa compellit, restat ut eum singulariter et excellenter dicant deum genium, quem dicunt mundi animum, ac per hoc Iovem.

CAPUT XIV

De Mercurii et Martis officiis

Mercurium vero et Martem quomodo referrent ad aliquas partes mundi et opera Dei, quae sunt in elementis, non invenerunt; et ideo eos saltem operibus hominum praeposuerunt, sermocinandi et belligerandi administros. Quorum Mercurius si sermonis etiam deorum potestatem geri, ipsi quoque regi deorum dominatur, si secundum eius arbitrium Iupiter loquitur, aut loquendi ab illo accepit facultatem: quod utique absurdum est. Si autem illi humani tantum sermonis potestas tributa perhibetur, non

no es creíble que Júpiter se bajara voluntariamente a dar el pecho, no solamente a los niños, sino también a los animales, por lo que recibió el nombre de Rúmino, y no quisiera hacerse cargo de nuestra palabra, por la que aventajamos a las bestias. Por tanto, Mercurio es el mismísimo Júpiter. Si se quiere identificar a Mercurio con la palabra, si Mercurio, digo, es la palabra misma, por propia confesión, no es dios. Esta identificación se funda en las interpretaciones que se dan de él. (Se dice llamado Mercurio porque *corre en medio*, al igual que la palabra corre media entre los hombres. Por esta razón en griego se llama Hermes, porque palabra, o la interpretación que se da de la misma, se dice ερμηνέια. De ahí le viene también el que presida las mercaderías, porque entre los que venden y los que compran media la palabra. Sus alas en la cabeza y en los pies significan que la palabra vuela como el ave por los aires. Se le llama también nuncio, porque mediante la palabra se expresan los pensamientos.) Mas, por hacer dioses a los que no son ni demonios, suplicando a espíritus inmundos, son poseídos por los que no son dioses, sino demonios.

De igual modo, porque no pudieron asignar a Marte algún elemento o parte del mundo donde ejerciera sus funciones, de cualesquiera naturaleza que sean, dijeron que es el dios de la guerra. Y la guerra es obra de los hombres y no optable para ellos. Si la Felicidad diera paz perpetua, Marte no tuviera nada que hacer. Y ¡ojalá fuera Marte la guerra, como es Mercurio la palabra! Porque sería tan claro que no es dios, como que no lo es la guerra que ni falsamente se llama dios.

est credibile ad lactandos mamma, non solum pueros, sed etiam pecora, unde Ruminus cognominatus est, Iovem descendere voluisse, et curam nostri sermonis, quo pecoribus antecellimus, ad se pertinere noluisse: ac per hoc idem ipse est Iovis atque Mercurius. Quod si sermo ipse dicitur esse Mercurius, sicut ea quae de illo interpretantur, ostendunt (nam ideo Mercurius, quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius; ideo Ἑρμῆς graece, quod sermo vel interpretatio, quae utique ad sermonem pertinet, ἑρμηνεία dicitur; ideo et mercibus praeesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius: alas eius in capite et pedibus significare volucrem ferri per aera sermonem; nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur): si ergo Mercurius ipse sermo est, etiam ipsis confitentibus, deus non est. Sed cum sibi deos faciunt eos, qui nec daemones sunt, immundis supplicando spiritibus, possidentur ab eis qui non dii, sed daemones sunt. Item quia nec Marti aliquod elementum vel partem mundi invenire potuerunt, ubi ageret opera qualiacumque naturae, deum belli esse dixerunt, quod opus est hominum, et optabile eis non est. Si ergo pacem perpetuam Felicitas daret, Mars quid ageret non haberet. Si autem ipsum bellum est Mars, sicut sermo Mercurius; utinam quam manifestum est quod non sit deus, tam non sit et bellum quod vel falso vocetur deus.

CAPITULO XV

ALGUNAS ESTRELLAS A LAS QUE LOS PAGANOS DIERON LOS NOMBRES DE LOS DIOSES

Quizá estos dioses sean las estrellas a las que dieron sus nombres, porque a una estrella llaman Mercurio, y a otra, Marte. Pero hay también allí una, llamada Júpiter, y, sin embargo, para ellos Júpiter es el mundo. Allí está también la llamada Saturno, y, sin embargo, le dan una no pequeña función, a saber, la de todas las semillas. Allí se halla también la más resplandeciente de todas, llamada por ellos Venus, y, con todo, quieren que sea además la Luna. Contienden entre sí sobre una fulgentísima estrella, como Juno y Venus sobre la manzana de oro [23]. Unos sostienen que el Lucero [24] es de Venus, y otros, que es de Juno. Pero, como de costumbre, vence Venus, porque son muchos más los que atribuyen esa estrella a Venus. Apenas se encuentra ya quien opine en contrario. ¿Quién no soltará una carcajada al oír que Júpiter es el rey de los dioses y ver que su estrella queda tamañica ante el resplandor de la de Venus? Tanto debió superar aquélla en fulgor a las demás, cuanto supera Júpiter en poder a todos. Contestan que aparece así precisamente porque lo que aparece más obscuro está más arriba y mucho más separado de la tierra. Si a dignidad mayor corresponde lugar más elevado, ¿por qué Saturno está allí más elevado que Júpiter? ¿Es acaso porque la vanidad de la fábula que hace a Júpiter rey no pudo llegar hasta los astros, y lo que

CAPUT XV

DE STELLIS QUIBUSDAM, QUAS PAGANI DEORUM SUORUM NOMINIBUS NUNCUPARUNT

Nisi forte illae stellae sunt hi dii, quas eorum appellavere nominibus: nam stellam quamdam vocant Mercurium, quamdam itidem Martem. Sed ibi est et illa quam vocant Iovem; et tamen eis mundus est Iovis: ibi quam vocant Saturnum; et tamen ei praeterea dant non parvam substantiam, omnium videlicet seminum: ibi est et illa omnium clarissima, quae ab eis appellatur Venus; et tamen eamdem Venerem esse etiam Lunam volunt: quamvis de illo fulgentissimo sidere apud eos tanquam de malo aureo Iuno Venusque contendant. Luciferum enim quidam Veneris, quidam dicunt esse Iunonis: sed, ut solet, Venus vincit. Nam multo plures eam stellam Veneri tribuunt, ita ut vix eorum quisquam reperiatur, qui aliud opinetur. Quis autem non rideat, cum regem omnium Iovem dicant, quod stella eius ab stella Veneris tanta vincitur claritate? tanto enim esse debuit caeteris illa fulgentior, quanto est ipse potentior. Respondent ideo sic videri, quia illa quae putatur obscurior, superior est atque a terris longe remotior. Si ergo superiorem locum maior dignitas meruit, quare Saturnus ibi est Iove superior? an vanitas fabulae, quae

no consiguió Saturno en su reino ni en el Capitolio [25] se le permitió obtenerlo en el cielo? Además, ¿por qué a Jano no se le asignó ninguna estrella? Si es porque es el mundo y todas están en él, también Júpiter es el mundo, y, sin embargo, la tiene. ¿Por ventura éste se las compuso como pudo y, por una estrella que no tiene entre los astros, se agenció tantas caras en la tierra? Si sólo las estrellas son suficientes para considerar a Mercurio y a Marte por dioses, teniendo aquéllas por partes del mundo para ello, ya que en realidad la palabra y la guerra no son partes del mundo, sino actos de los hombres, ¿por qué a Aries y a Tauro, a Cáncer y a Escorpión y a las demás que enumeran entre los signos celestes no les dedicaron ni altares, ni sacrificios, ni templos, ni les hicieron dioses, si no de los selectos, siquiera de aquellos que tuvieron por cuasi-plebeyos? Sabido es que están compuestos no de una estrella, sino de muchas, y que, según dicen ellos, están colocados más arriba en el alto cielo, donde un movimiento más constante da a los astros un curso fijo.

CAPITULO XVI

APOLO, DIANA Y DEMÁS DIOSES SELECTOS QUE QUISIERON FUERAN PARTES DEL MUNDO

A Apolo, aunque lo quieren adivino y médico, sin embargo, para colocarlo en alguna parte del mundo, dijeron que es el sol; y de igual suerte Diana, su hermana, la luna y la presiden-

regem Iovem facit, non potuit usque ad sidera pervenire; et quod non valuit Saturnus in regno suo, neque in Capitolio, saltem est permissus obtinere in caelo? Quare autem Ianus non accepit aliquam stellam? Si propterea quia mundus est, et omnes in illo sunt; et Iovis mundus est, et habet tamen. An iste causam suam composuit ut potuit, et pro una stella quam non habet inter sidera, tot facies accepit in terra? Deinde si propter solas stellas Mercurium et Martem partes mundi putant, ut eos deos habere possint, quia utique sermo et bellum non sunt partes mundi, sed actus hominum; cur Arieti et Tauro et Cancro et Scorpioni caeterisque huiusmodi, quae caelestia signa numerant, et stellis non singulis, sed singula pluribus constant, superiusque istis in summo caelo perhibent collocata, ubi constantior motus inerrabilem meatum sideribus praebet, nullas aras, nulla sacra, nulla templa fecerunt; nec deos, non dico inter hos selectos, sed ne inter illos quidem quasi plebeios habuerunt?

CAPUT XVI

DE APOLLINE ET DIANA CAETERISQUE SELECTIS DIIS, QUOS PARTES MUNDI ESSE VOLUERUNT

Apollinem quamvis divinatorem et medicum velint, tamen ut in aliqua parte mundi statuerent, ipsum etiam solem esse dixerunt; Dianamque germanam eius similiter lunam et viarum praesidem. Unde et virginem volunt,

ta de los caminos. Esta es la razón de que la hagan también virgen. Dan, además, flechas a uno y a otra, porque estos dos astros lanzan sus rayos desde el cielo a la tierra. Desean que Vulcano sea el fuego del mundo, que Neptuno sea las aguas del universo y que Ditis [26] padre, o sea Orco, sea la parte terrena e ínfima del mundo. A Líbero y a Ceres los ponen al frente de las semillas, a aquél de las masculinas y a ésta de las femeninas, o a aquél de las húmedas y a ésta de las secas. Todo esto hace referencia, sin duda, a Júpiter, o sea al mundo, que por eso se le llamó progenitor y progenitora, porque emite de sí todas las semillas y las recibe todas en sí. Y esto, aunque quieren también que Ceres sea la gran Madre, que dicen que no es otra que la tierra y que a la vez es también Juno. Por esa razón le atribuyen las causas segundas, aun cuando se llamó a Júpiter progenitor y progenitora de los dioses porque, según ellos, Júpiter es el mundo entero. Minerva dijeron que es o la parte superior del cielo o la luna, porque la pusieron al frente de las artes humanas y no hallaron ni una estrella donde colocarla. Vesta pasa por la más grande de las diosas cabalmente porque es la tierra, aunque creyeron que debía deputarse a ella el fuego más ligero del mundo, que se emplea en los usos ordinarios de los hombres, no el más violento, cual es el de Vulcano. Por este motivo pretenden que todos estos dioses selectos sean el mundo: unos, el mundo universo; otros, partes de él. El mundo entero es, por ejemplo, Júpiter; partes de él son Genio, la gran Madre, el Sol y la Luna, o por mejor decir, Apolo y Diana. Unas veces hacen a un solo dios muchas cosas, y otras, a una sola cosa muchos dioses. Ejemplo de un solo dios muchas cosas

quod via nihil pariat: et ideo ambos sagittas habere, quod ipsa duo sidera de caelo radios terras usque pertendant. Vulcanum volunt ignem mundi, Neptunum aquas mundi, Ditem patrem, hoc est Orcum, terrenam et infimam partem mundi. Liberum et Cererem praeponunt seminibus, vel illum masculinis, illam femininis; vel illum liquori, illam vero ariditati seminum. Et hoc utique totum refertur ad mundum, id est ad Iovem, qui propterea dictus est *Progenitor genitrixque*, quod omnia semina ex se emitteret, et in se reciperet. Quandoquidem etiam Matrem magnam eamdem Cererem volunt, quam nihil aliud dicunt esse quam terram, eamque perhibent et Iunonem. Et ideo ei secundas causas rerum tribuunt: cum tamen Iovi sit dictum, *Progenitor genitrixque deum:* quia secundum eos totus ipse mundus est Iovis. Minervam etiam, quia eam humanis artibus praeposuerunt, nec invenerunt vel stellam ubi eam ponerent, eamdem vel summum aethera vel etiam lunam esse dixerunt. Vestam quoque ipsam propterea dearum maximam putaverunt, quod ipsa sit terra; quamvis ignem mundi leviorem qui pertinet ad usus hominum faciles, non violentiorem qualis Vulcani est, ei deputandum esse crediderunt. Ac per hoc omnes istos selectos deos hunc esse mundum volunt, in quibusdam universum, in quibusdam partes eius: universum sicut Iovem; partes eius, ut Genium, ut Matrem magnam, ut Solem et Lunam, vel potius Apollinem et Dianam. Et aliquando unum deum res plures, aliquando unam rem deos plures faciunt. Nam unus deus res plures sunt, sicut ipse Iupiter:

lo tenemos en Júpiter. Júpiter es tenido y predicado, primero como el mundo universo, luego como el cielo solo, y, por último, es también una estrella. Asimismo, Juno es señora de las causas segundas, Juno es el aire, Juno es la tierra y, si venciere a Venus, Juno es estrella. De igual modo, Minerva es el éter superior y Minerva es la luna, que creen estar en el más bajo límite del éter. Ejemplos de que a una sola cosa la hacen varios dioses lo tenemos primero en Jano, que es el mundo, y el mundo es a la vez Júpiter. También se da esto con Juno, que es la tierra, y la tierra es también la gran Madre, y lo es Ceres.

CAPITULO XVII

Varrón mismo da como ambiguas sus opiniones sobre los dioses

Estas cosas que mencioné por vía de ejemplo no explican las demás, antes las complican. Según la parte de que soplare el viento de su errabunda opinión, así saltan y resaltan de acá para allá y de allá para acá, de forma que el propio Varrón prefiere dudar de todo a afirmar algo. Al finalizar el libro primero de los tres últimos sobre los dioses ciertos, al comenzar a hablar en el libro siguiente sobre los dioses inciertos, escribe: «No deben censurarme por poner en este librito como dudosas las opiniones sobre los dioses. El que crea que conviene y que es posible enjuiciarlas, pruebe hacerlo cuando lo haya oído. Yo tomaré el camino más corto, que es revocar a duda lo que dije en el libro primero y no encaminar por veredas de certeza lo

et mundus enim totus Iupiter, et solum caelum Iupiter, et sola stella Iupiter habetur et dicitur. Itemque Iuno secundarum causarum domina, et Iuno aer, et Iuno terra, et si Venerem vinceret, Iuno stella. Similiter Minerva summus aether, et Minerva itidem luna, quam esse in aetheris infimo limite existimant. Unam vero rem deos plures ita faciunt. Et Ianus est mundus, et Iupiter: sic et Iuno est terra, et Mater magna, et Ceres.

CAPUT XVII

Quod etiam ipse Varro opiniones suas de diis pronuntiarit ambiguas

Et sicut haec, quae exempli gratia commemoravi, ita caetera non explicant, sed potius implicant; sicut impetus errabundae opinionis impulerit, ita huc atque illuc, hinc atque illinc insiliunt et resiliunt: ut ipse Varro de omnibus dubitare, quam aliquid affirmare maluerit. Nam trium extremorum primum cum de diis certis absolvisset librum, in altero de diis incertis dicere ingressus, ait: «Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo. Qui enim putabit iudicari oportere et posse, cum audierit, faciet ipse: ego citius perduci possum, ut in primo libro quae dixi in dubitationem revocem, quam in hoc quae perscri-

que escriba en éste». De esta manera hizo incierto no sólo éste de los dioses inciertos, sino también el de los ciertos.

En el libro tercero, sobre los dioses selectos, después de haber prologado cuanto creyó conveniente de la teología natural, agrediendo las futilezas y mentirosas locuras de la teología civil, donde no solamente no le guiaba la verdad de las cosas, sino que le pesaba la autoridad de los antepasados, dice: «Escribiré en este libro sobre los dioses públicos del pueblo romano, a los que dedicaron templos y dieron notoriedad, ornándoles con muchos signos. Pero, como advierte Jenófanes Colofonio [27], expondré qué pienso yo sobre esto, no qué defiendo, porque el opinar es de hombres, y de Dios el saber». Cuando va a tratar de instituciones humanas, promete receloso hablar de cosas no comprendidas ni arraigadas por una firme creencia, sino de cosas opinadas y dudosas. El sabía que existe el mundo, que existe el cielo y la tierra; sabía que el cielo está ornado de astros esplendentes y que la tierra es fértil por sus semillas, y así de lo demás. El creía con cierta firmeza de ánimo que toda esta mole y naturaleza la rige y gobierna una cierta fuerza invisible y prepotente. Pero no podía afirmar de igual modo que Jano sea el mundo, o hablar de Saturno, que, siendo padre de Júpiter, vino a ser súbdito del que reina, y otras cosas por el estilo.

---

bam omnia ut ad aliquam dirigam summam». Ita non solum istum de diis incertis, sed etiam illum de certis fecit incertum. In tertio porro isto de diis selectis, posteaquam praelocutus est quod ex naturali theologia praeloquendum putavit, ingressurus huius civilis theologiae vanitates et insanias mendaces, ubi eum non solum non ducebat rerum veritas, sed etiam maiorum premebat auctoritas: «De diis, inquit, populi Romani publicis, quibus aedes dedicaverunt, eosque pluribus signis ornatos notaverunt, in hoc libro scribam; sed, ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, Dei scire». Rerum igitur non comprehensarum, nec firmissime creditarum, sed opinatarum et dubitandarum sermonem trepidus pollicetur, dicturus ea quae ab hominibus instituta sunt. Neque enim, sicut sciebat esse mundum, esse caelum et terram, caelum sideribus fulgidum, terram seminibus fertilem, atque huiusmodi caetera, sicut hanc totam molem atque naturam vi quadam invisibili ac praepotenti regi atque administrari certa animi stabilitate credebat; ita poterat affirmare de Iano, quod mundus ipse esset: aut de Saturno invenire, quomodo et Iovis pater esset et Iovi regnanti subditus factus esset, et caetera talia.

CAPITULO XVIII

Cuál sea la causa más creíble inspiradora del error de la paganidad

Se da de éstos razón más creíble cuando se dice que fueron hombres y que a cada uno de ellos les instituyeron sacrificios y solemnidades los que con su adulación quisieron fueran dioses. Tomaron pie para ello de su ingenio, de sus costumbres, de sus acciones y de los accidentes de su vida. Esto cundió poco a poco en las almas de los hombres semejantes a los demonios y ávidas de fruslerías. Se divulgó por todas partes, dorándolo con las mentiras de los poetas y seduciéndoles los espíritus falaces. Es más factible y fácil que el impío mozalbete, temeroso de que le matara su impío padre y ávido de reinar, arrojara a su padre del reino, que la interpretación dada por éste de que Júpiter, hijo, venció a Saturno, su padre, precisamente porque antes es la causa, que pertenece a Júpiter, que la semilla, que pertenece a Saturno. Si esto fuera así, nunca hubiera sido Saturno anterior ni fuera padre de Júpiter, porque siempre la causa de la simiente precede a la simiente misma y nunca se engendra de ella. Pero, cuando se afanan por honrar con interpretaciones naturales las vanidades fabulosas o las hazañas de los hombres, aun los hombres más agudos se ven en tan estrechas apreturas, que nos obligan a doler también su vanidad.

CAPUT XVIII

Quae credibilior causa sit, qua error Paganitatis inoleverit

De quibus credibilior redditur ratio, cum perhibentur homines fuisse, et unicuique eorum ab his qui eos adulando deos esse voluerunt, ex eius ingenio, moribus, actibus, casibus, sacra et solemnia constituta, atque haec paulatim per animas hominum daemonibus similes et ludicrarum rerum avidas irrependo, longe lateque vulgata, ornantibus ea mendaciis poetarum, et ad ea fallacibus spiritibus seducentibus. Facilius enim fieri potuit, ut iuvenis impius vel ab impio patre interfici metuens et avidus regni patrem pelleret regno, quam id, quod iste interpretatur, ideo Saturnum patrem a Iove filio superatum, quod ante est causa quae pertinet ad Iovem, quam semen quod pertinet ad Saturnum. Si enim hoc ita esset, nunquam Saturnus prior fuisset, nec pater Iovis esset. Semper enim semen causa praecedit, nec unquam generatur ex semine. Sed cum conantur vanissimas fabulas sive hominum res gestas velut naturalibus interpretationibus honorare, etiam homines acutissimi tantas patiuntur angustias, ut eorum quoque vanitatem dolere cogamur.

CAPITULO XIX

INTERPRETACIONES EN QUE SE APOYA LA RAZÓN DE DAR CULTO A SATURNO

Cuentan, dice, que Saturno solía devorar lo que de él nacía, porque las simientes vuelven al lugar de su procedencia. El haberle puesto, en lugar de Júpiter, un terrón para que lo tragase, significa que los hombres cubrían con sus manos las simientes al principio, es decir, antes de que se inventara la labranza. Saturno debió llamarse la tierra, no la semilla. La tierra devora en cierto modo lo que engendra, cuando, brotadas las semillas, tornan a ser recibidas en ella. El haberle puesto un terrón en lugar de Júpiter, ¿qué tiene que ver con que los hombres cubrieron con sus manos la semilla con el terrón? ¿Por ventura no es por eso devorado como lo demás lo que cubrió la gleba? Díjose esto como si el que pone la gleba quitara la semilla, como acaeció cuando, ofreciendo el terrón a Saturno, le quitaron a Júpiter. Cubriendo la semilla con gleba, se la hace devorar con más premura. Luego en este sentido es Júpiter la semilla, no causa de la semilla, que es lo que antes se decía. Mas ¿qué harán los hombres que, al interpretar cosas bobas, no encuentran qué decir sabiamente? Tiene una hoz, añade, para la agricultura. Es verdad que, cuando él reinaba, no existía aún la agricultura. Por eso dicen que fueron sus tiempos los primeros, según la explicación de las fabulillas hechas por él, porque los primeros hombres vivían de las semillas que la tierra espontáneamente producía. ¿Acaso, perdido el cetro, tomó la hoz, con el fin de que quien en los primeros tiempos fué rey ocioso, en el reinado de su hijo se hiciera obrero laborioso? Dice a continuación que algunos solían inmolarle niños. Así, los cartagineses y otros le inmolaban también adultos, como los galos, porque la mejor de las semillas es el género humano. ¿Qué necesidad tenemos de alargarnos sobre esta cruelísima vanidad? Bástenos recordar y retener que estas explicaciones no se refieren al Dios verdadero, naturaleza viva, incorpórea e inmutable. A él debe pedirse eternamente la vida bienaventurada, pero sus fines se hallan en las cosas corporales, temporales, mutables y mortales.

Lo referido en las fábulas, que Saturno castró al padre Cielo, significa que la semilla divina está bajo el poder de Saturno, no bajo el poder del cielo. Esto precisamente se deja entrever, dado que en el cielo no nace semilla alguna. Mas he aquí que, si Saturno es hijo del cielo, es hijo de Júpiter, porque, que el cielo es Júpiter, lo afirman de mil modos. Lo que no procede de la verdad, muchas veces sin coacción alguna se destruye a sí mismo. Dice que se le llamó Κρόνον porque esta palabra griega significa espacio de tiempo, sin el cual no puede ser fecunda la simiente. Estas y otras muchas cosas dícense de Saturno, y todas ellas se refieren a la simiente. Pero, si fuera suficiente tan grande poder de Saturno para las semillas, ¿a qué viene el buscar para lo mismo otros dioses, especialmente Líbero y Líbera, esto es, Ceres? De éstos torna luego a decir muchas cosas en lo tocante a la simiente, como si no hubiera dicho nada al tratar de Saturno.

CAPUT XIX

DE INTERPRETATIONIBUS, QUIBUS COLENDI SATURNI RATIO CONCINNATUR

Saturnum, inquit, dixerunt, quae nata ex eo essent, solitum devorare; quod eo semina, unde nascerentur, redirent. Et quod illi pro Iove gleba obiecta est devoranda, significat, inquit, manibus humanis obrui coeptas serendo fruges, antequam utilitas arandi esset inventa. Saturnus ergo dici debuit ipsa terra, non semina: ipsa enim quodammodo devorat quae genuerit, cum ex ea nata semina in eam rursus recipienda redierint. Et quod pro Iove accepisse dicitur glebam, quid hoc ad id valet, quod manibus hominum semen gleba coopertum est? Numquid ideo non est, ut caetera, devoratum, quod gleba coopertum est? Ita enim hoc dictum est, quasi qui glebam opposuit, semen abstulerit, sicut Saturno perhibent oblata gleba ablatum Iovem; ac non potius gleba semen operiendo fecerit illud diligentius devorari. Deinde isto modo semen est Iupiter, non seminis causa, quod paulo ante dicebatur. Sed quid faciant homines, qui cum res stultas interpretantur, non inveniunt quid sapienter dicatur? Falcem habet, inquit, propter agriculturam. Certe illo regnante nondum erat agricultura, et ideo priora eius tempora perhibentur, sicut idem ipse fabellas interpretatur, quia primi homines ex his vivebant seminibus, quae terra sponte gignebat. An falcem sceptro perdito accepit, ut, qui primis temporibus rex fuerat otiosus, filio regnante fieret operarius laboriosus? Deinde ideo dicit a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis, et a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis, quia omnium seminum optimum est genus humanum. De hac crudelissima vanitate quid opus est plura dicere? Hos potius advertamus atque teneamus, has interpretationes non referri ad verum Deum, vivam, incorpoream, incommutabilemque naturam, a quo vita in aeternum beata poscenda est; sed earum esse fines in rebus corporalibus, temporalibus, mutabilibus atque mortalibus. Quod Caelum, inquit, patrem Saturnus castrasse in fabulis dicitur, hoc significat penes Saturnum, non penes Caelum, semen esse divinum. Hoc propterea, quantum intelligi datur, quia nihil in caelo de seminibus nascitur. Sed ecce, Saturnus si Caeli est filius, Iovis est filius. Caelum enim esse Iovem, innumerabiliter et diligenter affirmant. Ita ista, quae a veritate non veniunt, plerumque et nullo impellente se ipsa subvertunt. Κρόνον appellatum dicit, quod graeco vocabulo significat temporis spatium: sine quo semen, inquit, non potest esse fecundum. Haec et alia de Saturno multa dicuntur, et ad semen omnia referuntur. Sed saltem Saturnus seminibus cum tanta ista potestate sufficeret: quid ad haec dii alii requiruntur, maxime Liber et Libera, id est Ceres? De quibus rursus, quod ad semen attinet, tanta dicit, quasi de Saturno nihil dixerit.

CAPITULO XX

LOS MISTERIOS DE CERES ELEUSINA

Entre los misterios de Ceres se celebran los misterios eleusinos [28], que tanta aceptación tuvieron entre los atenienses. De éstos no hace interpretación ninguna sino en lo concerniente al grano hallado por Ceres y a Proserpina, perdida por robo de Orco. Esta dice que significa la fecundidad de las semillas y que, habiendo faltado algún tiempo y entristecida la tierra por su esterilidad, surgió la opinión de que la hija de Ceres, o sea, la fecundidad, que ha tomado el nombre de Proserpina, de *proserpendo* (brotar), había sido robada por Orco y recluída por él en los infiernos. Este acontecimiento fué celebrado con luto público. Luego Proserpina volvió a ver nacer la alegría al tornar la fecundidad. Esta es la causa de la institución de sus solemnidades. Añade que se hacen muchas cosas en sus misterios que pertenecen a la invención de las mieses.

CAPUT XX

DE SACRIS CERERIS ELEUSINAE

In Cereris autem sacris praedicantur illa Eleusinia, quae apud Athenienses nobilissima fuerunt. De quibus iste nihil interpretatur, nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit. Et hanc ipsam dicit significare fecunditatem seminum: quae cum defuisset quodam tempore, eademque sterilitate terra moereret, exortam esse opinionem, quod filiam Cereris, id est ipsam fecunditatem, quae a proserpendo Proserpina dicta esset, Orcus abstulerat, et apud inferos detinuerat: quae res cum fuisset luctu publico celebrata, quia rursus eadem fecunditas rediit, Proserpina reddita exortam esse laetitiam, et ex hoc solemnia constituta. Dicit deinde multa in mysteriis eius tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant.

CAPITULO XXI

TORPEZA DE LOS SACRIFICIOS CELEBRADOS EN HONOR DE LÍBERO

Los misterios de Líbero, a quien hicieron presidir las semillas líquidas y, por tanto, no sólo los licores de los frutos, de entre los cuales ocupa el primer lugar, en cierto modo, el vino, sino también los sémenes de los animales, ruborízame decir a cuánta torpeza llegaron, y ruborízame por la prolijidad del discurso, pero no por su arrogante enervamiento. Entre las cosas que me veo precisado a silenciar, porque son muchas, una es ésta: En las encrucijadas [29] de Italia se celebraban los misterios de Líbero—dice Varrón—, y con tal libertinaje y torpeza, que en su honor se reverenciaban las vergüenzas de los hombres. Y esto se hacía no en privado, donde fuera más verecundo, sino en público, triunfando así la carnal torpeza. Este impúdico miembro, durante las festividades de Líbero, era colocado con grande honor en carrozas y paseado primeramente del campo a las encrucijadas y luego hasta la ciudad. En la villa llamada Lavinio se dedicaba todo un mes a festejar a Líbero. En estos días usaban todos las palabras más indecorosas, hasta que aquel miembro, en procesión por las calles, reposaba por fin en su lugar. A este miembro deshonesto era preciso que una honestísima madre de familia le impusiera públicamente la corona. De esta suerte debía amansarse al dios Líbero para el mayor rendimiento de las cosechas. Así debía repelerse el hechizo de los campos, a fin de que

CAPUT XXI

DE TURPITUDINE SACRORUM, QUAE LIBERO CELEBRANTUR

Iam vero Liberi sacra, quem liquidis seminibus, ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodammodo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt, ad quantam turpitudinem pervenerint, piget quidem dicere, propter sermonis longitudinem; sed propter superbam istorum hebetudinem non piget. Inter caetera quae praetermittere, quoniam multa sunt, cogor; in Italiae compitis quaedam dicit sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda virilia colerentur: non saltem aliquantum verecundiore secreto, sed in propatulo exsultante nequitia. Nam hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis impositum, prius rure in compitis, et usque in urbem postea vectabatur. In oppido autem Lavinio uni Libero totus mensis tribuebatur, cuius diebus omnes verbis flagitiosissimis uterentur, donec illud membrum per forum transvectum esset, atque in loco suo quiesceret. Cui membro inhonesto matremfamilias honestissimam palam coronam necesse erat imponere. Sic videlicet Liber deus placandus fuerat proventibus seminum: sic ab agris fascinatio repellenda, ut matrona facere cogeretur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent, per-

la matrona se viera obligada a hacer en público lo que ni la meretriz, si fueran espectadoras las matronas, debió permitirse en las tablas. Sólo una razón fundó la creencia de que Saturno no era suficiente para las semillas. Esta era el que el alma inmunda hallara ocasión para multiplicar sus dioses, y privada, en premio de su inmundicia, del único y verdadero Dios y prostituída por muchos y falsos dioses, ávida de una mayor inmundicia, llamara a estos sacrilegios sacramentos y a sí misma se entregara a la canalla de sucios demonios para ser violada y mancillada.

CAPITULO XXII

Neptuno, Salacia y Venilia

Ya tenía Neptuno por esposa a Salacia, que era, según ellos, el agua inferior del mar, ¿para qué se le añade a Venilia [30], de no ser para que, sin la necesidad de los cultos, por sola la libido del alma prostituída, se multiplicaran las invitaciones de los demonios? Mas dennos interpretación de esta noble teología que refrene nuestra censura, pero que la interpretación sea racional. Venilia, dice, es la ola que viene a la orilla; Salacia es la ola que vuelve al mar. ¿Por qué se hacen dos diosas, siendo una misma la ola que viene y va? Es imagen del loco apetito, que se inquieta por tener muchos dioses. Aunque el agua, que va y viene, no se duplica, con todo, tomando pie de esta vanidad, invitan dos demonios y se macula más el alma que va y no vuelve. Una pregunta, Varrón, o vosotros los que habéis leído los escritos de tan sabios varones y

---

mitti debuit in theatro. Propter haec Saturnus solus creditus non est sufficere posse seminibus, ut occasiones multiplicandorum deorum immunda anima reperiret, et ab uno vero Deo merito immunditiae destituta, ac per multos falsos aviditate maioris immunditiae prostituta, ista sacrilegia sacra nominaret, seseque spurcorum daemonum turbis conviolandam polluendamque praeberet.

CAPUT XXII

De Neptuno, et Salacia, ac Venilia

Iam utique habebat Salaciam Neptunus uxorem, quam inferiorem aquam maris esse dixerunt; utquid illi adiuncta est et Venilia, nisi ut sine ulla causa necessariorum sacrorum, sola libidine animae prostitutae, multiplicaretur invitatio daemoniorum? Sed proferatur interpretatio praeclarae theologiae, quae nos ab ista reprehensione reddita ratione compescat. Venilia, inquit, unda est, quae ad littus venit; Salacia, quae in salum redit. Cur ergo deae fiunt duae, cum sit una unda quae venit et redit? Nempe ipsa est exaestuans in multa numina libido vesana. Quamvis enim aqua non geminetur quae it et redit; huius tamen occasione vanitatis,

presumís de haber aprendido algo grande: Interpretadme esto, no os pido según aquella eterna e inconmutable naturaleza, que es sólo Dios, sino, siquiera, según el alma del mundo y sus partes, que estimáis son dioses verdaderos. Por cualquiera parte que se lo mire, es más tolerable el error de haberos hecho dios a Neptuno de aquella parte del alma del mundo que discurre por el mar. ¿Es posible que la ola que viene a la orilla y que vuelve a la mar sea dos partes del mundo, o dos partes del alma del mundo? ¿Quién de vosotros estará tan fuera de sus casillas que afirme esto? ¿Por qué os hicieron dos diosas sino porque vuestros sabios viejos cuidaron, no de que os rigieran muchos dioses, sino de que os poseyeran más demonios, que gozan de estas vanidades y falsedades? ¿Por qué Salacia perdió por esta explicación la parte inferior del mar, que la sujetaba al varón? Es evidente que, cuando decís que es la ola que va y viene, la ponéis en la superficie. ¿Acaso porque él se amancebó con Venilia, ella, enojada, arrojó a su esposo de las partes superiores del mar?

---

duobus daemoniis invitatis, amplius anima commaculatur, quae it, et non redit. Quaeso te, Varro, vel vos, qui tam doctorum hominum talia scripta legistis, et aliquid magnum vos didicisse iactatis, interpretamini hoc, nolo dicere secundum illam aeternam incommutabilemque naturam, qui solus est Deus; sed saltem secundum animam mundi, et partes eius, quos deos veros esse existimatis. Partem animae mundi, quae mare permeat, deum vobis fecisse Neptunum, utcumque tolerabilioris est erroris. Itane unda ad littus veniens et in salum rediens, duae sunt partes mundi, aut duae partes animae mundi? Quis vestrum ita desipiat, ut hoc sapiat? Cur ergo vobis duas deas fecerunt, nisi quia provisum est a sapientibus maioribus vestris, non ut dii plures vos regerent, sed ut ea quae istis vanitatibus et falsitatibus gaudent, plura vos daemonia possiderent? Cur autem illa Salacia per hanc interpretationem inferiorem maris partem, qua viro erat subdita, perdidit? namque illam modo, cum refluentem fluctum esse perhibetis, in superficie posuistis. An quia Veniliam pellicem accepit, irata suum maritum de supernis maris exclusit?

CAPITULO XXIII

LA TIERRA. DE ELLA AFIRMA VARRÓN QUE ES DIOSA, PORQUE EL ALMA DEL MUNDO, QUE SE TIENE POR DIOS, DISCURRE TAMBIÉN POR ESTA PARTE ÍNFIMA DE SU CUERPO Y LE COMUNICA SU VIRTUD DIVINA

1. La tierra, que vemos poblada de animales, es única. Mas ¿por qué quieren que sea diosa ésta, que es un cuerpo grande entre los elementos y la ínfima parte del mundo? ¿Es acaso porque es fecunda? ¿Por qué no son más bien dioses los hombres que, cultivándola, la hacen más fecunda, porque la aran, no porque la adoran? La parte del alma del mundo, dicen, que por ella discurre, la hace diosa. Como si no fuera más evidente la existencia del alma en los hombres. Sobre ello no se presenta cuestión, y, sin embargo, no tienen a los hombres por dioses. Y lo que es más de lamentar, que les someten, con admirable y lamentable error, a éstos, que no son dioses y mejores que los cuales son ellos, y les rinden culto y los adoran. Es cierto que el mismo Varrón en el libro citado sobre los dioses selectos, afirma que hay tres grados de alma en toda naturaleza y en la naturaleza universal. Uno, que circula por todas las partes del cuerpo que vive y no tiene sentido, sino sólo fuerza para vivir. Esta fuerza, dice él, se infiltra en nuestro cuerpo, en los huesos, en las uñas y en los cabellos, de igual modo que en el mundo los árboles se sustentan y crecen sin sentido y en cierta manera viven. El segundo grado del

CAPUT XXIII

DE TERRA, QUAM VARRO DEAM ESSE CONFIRMAT, EO QUOD ILLE ANIMUS MUNDI, QUEM OPINATUR DEUM, ETIAM HANC CORPORIS SUI INFIMAM PARTEM PERMEET, EIQUE VIM DIVINAM IMPERTIAT

1. Nempe una est terra, quam quidem plenam videmus animalibus suis; verumtamen ipsam magnum corpus in elementis mundique infimam partem, cur eam volunt deam? An quia fecunda est? Cur ergo non magis homines dii sunt, qui eam fecundiorem faciunt excolendo; sed cum arant, non cum adorant? Sed pars animae mundi, inquiunt, quae per illam permeat, deam facit. Quasi non evidentior sit in hominibus anima, quae utrum sit, nulla fit quaestio; et tamen homines dii non habentur: et quod est graviter dolendum, his, qui dii non sunt, et quibus ipsi meliores sunt, colendis et adorandis mirabili et miserabili errore subduntur. Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro, tres esse affirmat animae gradus in omni universaque natura: unum, qui omnes partes corporis quae vivunt, transit, et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem: hanc vim in nostro corpore permanare dicit in ossa, ungues, capillos: sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt, et modo quodam suo vivunt. Secundum gradum animae, in quo sensus est: hanc

alma es aquel en el que hay sentido y esta virtud llega a los ojos, a los oídos, a las narices, a la boca y al tacto. El tercer grado, que es el supremo, se llama ánimo, y en él brilla la inteligencia. De éste, a excepción del hombre, carecen todos los animales. A esta parte del alma del mundo llama él dios, y en nosotros se llama genio. Tienen ser en el mundo las piedras y la tierra que vemos, donde no llega el sentido; son como los huesos, como las uñas de dios. Son sus sentidos el sol, la luna y las estrellas, que sentimos y que también él siente. Los éteres son su ánimo, cuya virtud, al llegar a los astros, los transforma en dioses. Esta virtud, que discurre por la tierra, es la diosa Telus, y la que pasa al mar y al océano es el dios Neptuno [31].

2. Vuelva de esta que cree teología natural a donde, cansado de tantos rodeos y digresiones, ha venido a descansar. Vuelva, digo, vuelva a la civil. Quiero tenerle aún en ésta, mientras trato de ella. No digo aún si la tierra y las piedras son semejantes a nuestros huesos y a nuestras uñas. Tampoco si no tienen inteligencia, como carecen de sentido, o si se dice que nuestros huesos y nuestras uñas tienen inteligencia porque están en el hombre que la tiene, tan necio sería el que llama a éstos dioses en el mundo como es necio el que llama hombre en nosotros a los huesos y a las uñas. Esto tal vez deba tratarse con los filósofos. Al presente quiero todavía habérmelas con este político. Puede suceder que, aunque parezca que quiso levantar un poquito la cabeza a aquella especie de teología natural, sin embargo, paseándose aún en este libro y pensando que andaba en aquél, volvió la vista hacia él desde aquí. Esto lo decía cabalmente por que no se creyera que sus antepasados o las

vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum. Tertium gradum animae esse summum, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeeminet: hoc praeter hominem omnes carere mortales: hanc partem animae mundi dicit deum, in nobis autem Genium vocari. Esse autem in mundo lapides ac terram, quam videmus, quo non permanat sensus, ut ossa, ut ungues dei: solem vero, lunam, stellas, quae sentimus, quibusque ipse sentit, sensus esse eius. Aethera porro animum eius: ex cuius vi, quae pervenit in astra, ipsam quoque facere deos; et per ea quod in terram permeat, deam Tellurem; quod autem inde permeat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum.

2. Redeat ergo ab hac, quam theologiam naturalem putat, quo velut requiescendi causa ab his ambagibus atque anfractibus fatigatus egressus est. Redeat, inquam, redeat ad civilem: hic eum adhuc teneo, tantisper de hac ago. Nondum dico, si terra et lapides nostris sunt ossibus et unguibus similes, similiter eos intelligentiam non habere, sicut sensu carent; aut si idcirco habere dicuntur ossa et ungues nostri intelligentiam, quia in homine sunt qui habet intelligentiam, tam stultum esse qui hos deos in mundo dicit, quam stultus est qui in nobis ossa et ungues homines dicit. Sed haec cum philosophis fortassis agenda sunt: nunc autem istum adhuc politicum volo. Fieri enim potest, ut, licet in illam naturalis theologiae veluti libertatem caput erigere paululum voluisse videatur, adhuc

otras ciudades rindieron culto inanemente a Telus y a Neptuno. Pero pregunto: ¿Por qué la parte del alma del mundo que se difunde por la tierra, como es una la tierra, no hizo también una sola diosa, que dice ser Telus? Si lo hizo, ¿dónde estará Orco, hermano de Júpiter y de Neptuno, a quien da el nombre de Ditis padre? ¿Dónde está su esposa Proserpina, que, según otra opinión insertada en los mismos libros, no es la fecundidad de la tierra, sino la parte inferior? Si dicen que la parte del alma del mundo, al difundirse por la parte superior de la tierra, hace dios a Ditis padre y, al difundirse por la inferior, hace diosa a Proserpina, ¿qué será Telus? Todo lo que ella era, se dividió de tal forma en estas dos partes y en estos dos dioses, que es imposible hallar ni ser ni lugar para esta tercera, a no ser que alguien diga que estos dioses, Orco y Proserpina, son juntos una sola diosa, Telus, y que no son ya tres dioses, sino uno o dos. Con todo, se dicen tres, se tienen tres, a tres se rinde culto, con sus altares, con sus templos, con sus misterios, con sus simulacros y sus sacerdotes y, por medio de esto, con sus falaces demonios, que violan al alma prostituída.

Aquí queda por responder lo siguiente: ¿Qué parte de la tierra riega el alma del mundo para hacer al dios Telumón? No, dice él, sino que una sola y misma tierra tiene dos *potencialidades*, una *masculina*, que produce las semillas, y otra femenina, que las recibe y alimenta. A la potencialidad femenina le da el nombre de Telus, y a la masculina, el de Telumón. ¿Por qué los pontífices, como él mismo hace notar, añaden otros dos, teniendo así cuatro divinidades: Telus, Telumón, Altor [32] y Rusor? [33] Sobre Telus y Telumón ya hemos hablado. ¿Por qué a Altor? Porque de la tierra se alimenta todo lo que nace, dice él. ¿Por qué a Rusor? Porque todo tornará a él.

tamen hunc librum versans, et se in illo versari cogitans, cum etiam inde respexerit; et hoc propterea dixerit, ne maiores eius, sive aliae civitates, Tellurem atque Neptunum inaniter coluisse credantur. Sed hoc dico, pars animi mundani quae per terram permeat, sicut una est terra, cur non etiam unam fecit deam, quam dicit esse Tellurem? Quod si ita fecit, ubi erit Orcus, frater Iovis atque Neptuni, quem Ditem patrem vocant? ubi eius coniux Proserpina, quae secundum aliam in eisdem libris positam opinionem, non terrae fecunditas, sed pars inferior perhibetur? Quod si dicunt, animi mundani partem, cum permeat terrae partem superiorem, Ditem patrem facere deum; cum vero inferiorem, Proserpinam deam; Tellus illa quid erit? Ita enim totum, quod ipsa erat, in duas istas partes deosque divisum est, ut ipsa tertia quae sit, aut ubi sit, inveniri non possit: nisi quis dicat simul istos deos Orcum atque Proserpinam, unam deam esse Tellurem; et non esse iam tres, sed aut unam, aut duos: et tamen tres dicuntur, tres habentur, tres coluntur aris suis, delubris suis, sacris, simulacris, sacerdotibus suis, et per haec etiam fallacibus prostitutam animam constuprantibus daemonibus suis. Adhuc respondeatur, quam partem terrae permeet pars mundani animi, ut deum faciat Tellumonem. Non, inquit, sed una eademque terra habet geminam vim, et masculinam, quod semina producat; *et femininam, quod recipiat atque enutriat: inde a vi feminina* dictam esse Tellurem, a masculina Tellumonem. Cur ergo pontifices, ut ipse indicat, additis quoque aliis duobus, quatuor diis faciunt rem divinam, Telluri, Tellumoni, Altori, Rusori? De Tellure et Tellumone iam dictum est: Altori quare? Quod ex terra, inquit, aluntur omnia quae nata sunt. Rusori quare? Quod rursus, inquit, cuncta eodem revolvuntur.

CAPITULO XXIV

Sobrenombres de Telus y sus significaciones. Aunque son signos de muchas cosas, no debieron confirmar las opiniones del politeísmo

1. Debió tener la tierra cuatro nombres, por esta cuádruple potencialidad; pero no debió hacer cuatro dioses, al igual que hay un Júpiter con tantos nombres y una Juno con otros tantos. En todos ellos se dice que existe una potencialidad múltiple, que pertenece a un solo dios o a una sola diosa; pero no hace la multitud de nombres multitud de dioses. Así como es verdad que algunas veces las cortesanas más viles se cansan y ruborizan de la canalla que buscaron para saciar su libido, así el alma envilecida y prostituída por espíritus inmundos, tanto como se regodea tanto después se arrepiente de multiplicar los dioses que la amancillaran y profanaran. Varrón mismo parece ruborizado de esa canalla, y quiere que Telus sea una sola diosa. «Se llama también, dice, la gran Madre. El tambor que lleva significa el orbe terrestre, y las torres que coronan su cabeza son imagen de las villas. El fingir asientos en torno a ella indica que ella no se mueve, en moviéndose

CAPUT XXIV

De Telluris cognominibus eorumque significationibus, quae etiamsi erant multarum rerum indices, non debuerunt multorum deorum firmare opiniones

1. *Debuit ergo una terra propter istam quadrigeminam vim quatuor* habere cognomina, non quatuor facere deos: sicut tot cognominibus unus Iupiter, et tot cognominibus una Iuno; in quibus omnibus vis multiplex esse dicitur ad unum deum vel unam deam pertinens, non multitudo cognominum, deorum etiam multitudinem faciens. Sed profecto sicut aliquando etiam ipsas vilissimas feminas earum, quas libidine quaesierunt, taedet poenitetque turbarum: sic animam vilem factam et immundis spiritibus prostitutam deos sibi multiplicare, quibus contaminanda prosterneretur, sicut plurimum libuit, sic aliquando et piguit. Nam et ipse Varro quasi de ipsa turba verecundatus, unam deam vult esse Tellurem. «Eamdem, inquit, dicunt Matrem magnam, quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae: quod turres in capite, oppida: quod sedes fingantur circa

todas las cosas. El hacer que los galos sirvieran a esta diosa, figura que los que carecen de simiente precisan cultivar la tierra, porque en ella se encuentran todas. El moverse delante de ella es una orden para que los que cultivan la tierra no se sienten, pues siempre hay algo que hacer. El sonido de los címbalos, el rechinar de herramientas y el palmotear de las manos y demás cosas por el estilo, es símbolo de lo que se hace en el campo. Estos aperos son de bronce, porque los antiguos, antes de descubrir el hierro, la labraban con bronce. *Añaden además, continúa,* un león suelto y amansado, para dar a entender que no hay pedazo alguno de tierra tan estéril y tan silvestre que no convenga domar y labrar». Luego agrega y dice que el haber llamado a la madre Telus con muchos nombres y sobrenombres dió ocasión a pensar en muchos dioses. «Creen que Telus es Opis [34], porque se mejora con el trabajo; que es Madre, porque es fecunda; que es Magna, porque engendra la comida; que es Proserpina, porque de ella brotan los frutos, y que es Vesta, porque se viste de hierbas. Así reducen, no absurdamente, otras diosas a ésta». Si es una sola diosa, en realidad, si se consulta a la verdad, ni ella misma lo es, al momento se pregunta: ¿A qué se buscan muchas? Sean de una sola tantos nombres y no haya tantas diosas como nombres. Pero la autoridad de los mayores, que erraron, es deprimente, y obliga al mismo Varrón a titubear después de haber expresado esto. Añade a este tenor: «No está esto en pugna con la opinión de los antepasados, que juzgaron que son muchas diosas». ¿Cómo no está en pugna? ¿Es lo mismo que una diosa tenga muchos nombres que una mis-

---

eam, cum omnia moveantur, ipsam non moveri. Quod Gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat qui semine indigeant, terram sequi oportere; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquit, qui terram colunt, ne sedeant; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus, ferramentorum iactandorum ac manuum, et eius rei crepitus, in colendo agro qui fit, significant: ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inventum. Leonem, inquit, adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant esse nullum genus terrae tam *remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat». Deinde* adiungit et dicit, Tellurem matrem et nominibus pluribus et cognominibus quod nominarunt, deos existimatos esse complures. «Tellurem, inquit, putant esse Opem, quod opere fiat melior; Matrem, quod plurima pariat; Magnam, quod cibum pariat; Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges; Vestam quod vestiatur herbis. Sic alias deas, inquit, non absurde ad hanc revocant». Si ergo una dea est, quae quidem consulta veritate nec ipsa est, interim quid itur in multas? Unius sint ista multa nomina, non tam deae multae quam nomina. Sed errantium maiorum auctoritas deprimit, et eumdem Varronem post hanc sententiam trepidare compellit. Adiungit enim et dicit: «Cum quibus opinio maiorum de his deabus, quod plures eas putarunt esse, non pugnat». Quomodo non pugnat, cum valde aliud sit, unam deam nomina habere multa, aliud, esse deas multas? Sed potest, inquit, fieri ut eadem res et una sit, et in ea quaedam

ma diosa sea a la vez muchas diosas? Puede suceder, dice, que una cosa sea una y que en ella haya muchas cosas. Concedo que en un hombre haya muchas cosas; ¿es por eso también muchos hombres? Concedido que en una diosa haya muchas cosas; ¿es también por eso muchas diosas? Con todo, reúnan como les plazca; multipliquen, repliquen o impliquen.

2. He aquí todos los misterios de Telus y de la gran Madre, de donde toman su origen todas las referencias a las semillas mortales y al ejercicio de la agricultura. ¿Acaso, referidas a esto y teniendo este fin, las torres, el tambor, los galos, la loca agitación de miembros, el chillido de los címbalos y la ficción de los leones prometerán a alguien la vida eterna? ¿Por ventura los galos castrados sirven a esta diosa Magna cabalmente para dar a entender que los que carecen de simiente precisan cultivar la tierra, como si no los hiciera carecer de semen a ellos la misma servidumbre? ¿Es que, rindiendo culto a esta diosa, si carecen de semen, lo adquieren, o más bien es que, rindiéndoselo, si lo tienen, lo pierden? ¿Qué es esto, interpretar o detestar? No se atiende a cuánto ha ascendido la malignidad de los demonios, que no se han atrevido a prometer a estos misterios algo grande y pudieron exigir cosas tan crueles. Si la tierra no fuera diosa, los hombres, trabajando, pusieran sus manos en ella para conseguir de ella las semillas, y no las pusieran sobre sí para perder los sémenes por mor de ella. Si no fuera diosa, de tal forma se hiciera fecunda por manos ajenas, que no obligara al hombre a hacerse estéril por las propias. Que en los misterios de Líbero una honesta matrona coronara las partes pudendas del hombre, siendo espectáculo de la multitud, entre la que, ruborizado y sudoroso, si es que queda una pizca de vergüenza en los hombres, se hallaba

---

res sint plures. Concedo in uno homine esse res plures, numquid ideo et homines plures? sic in una dea esse res plures, numquid ideo et deas plures? Verum sicut volunt, dividant, conflent, multiplicent, replicent, implicent.

2. Haec sunt Telluris et Matris magnae praeclara mysteria, unde omnia referuntur ad mortalia semina et ad exercendam agriculturam. Itane ad haec relata et hunc finem habentia tympanum, turres, Galli, iactatio insana membrorum, crepitus cymbalorum, confictio leonum, vitam cuiquam pollicentur aeternam? itane propterea Galli abscisi huic Magnae deae serviunt, ut significent qui semine indigeant, terram sequi oportere; quasi non eos ipsa potius servitus semine faciat indigere? Utrum enim sequendo hanc deam, cum indigeant, semen acquirunt; an potius sequendo hanc deam, cum habeant, semen amittunt? Hoc interpretari est, an detestari? Nec attenditur, quantum maligni daemones praevaluerint, qui nec aliqua magna his sacris polliceri ausi sunt, et tam crudelia exigere potuerunt. Si dea terra non esset, manus ei homines operando inferrent, ut semina consequerentur per illam; non etiam sibi saeviendo, ut semina perderent propter illam. Si dea non esset, ita fecunda fieret manibus alienis, ut non cogeret hominem sterilem fieri manibus suis. Iam quod in Liberi sacris honesta matrona pudenda virilia coronabat, spectante multitu-

quizá su marido; y que en la celebración de las nupcias se mandara sentar a la recién casada sobre el pene de Príapo, son cosas infinitamente más insignificantes y más leves que esta cruelísima torpeza o que esta torpe crueldad, en la que por artes demoníacas de tal modo se hace mofa de uno y de otro sexo, que ninguno de ellos muere de la herida. Allí se teme la fascinación de los campos, aquí no se teme la amputación de los miembros. Allí de tal manera se desflora la verecundia de la recién casada, que ni se le quita la fecundidad ni la virginidad; aquí de tal forma se le amputa la virilidad, que ni se le convierte en hembra ni se le deja varón.

CAPITULO XXV

Interpretación hallada por la ciencia de los sabios griegos sobre la mutilación de Atis

No menciona a Atis [35] ni busca explicación para él. En memoria de su amor se castraba el galo. Pero los griegos doctos y sabios no pudieron callar causa tan santa y esclarecida. El célebre filósofo Porfirio dice que Atis simboliza las flores, por el aspecto primaveral de la tierra, más bello que en las demás estaciones, y que está castrado, porque la flor cae antes que el fruto. Luego no compararon la flor al hombre mismo o a aquella semejanza de hombre llamado Atis, sino a las partes viriles. Estas, en vida de él, cayeron, mejor diría, no caye-

dine, ubi rubens et sudans, si est ulla frons in hominibus, astabat forsitan et maritus; et quod in celebratione nuptiarum, super Priapi scapum nova nupta sedere iubebatur: longe contemptibiliora atque leviora sunt prae ista turpitudine crudelissima vel crudelitate turpissima, ubi daemoniacis artibus sic uterque sexus illuditur, ut neuter suo vulnere perimatur. Ibi fascinatio timetur agrorum, hic membrorum amputatio non timetur: ibi sic dehonestatur novae nuptae verecundia, ut non solum fecunditas, sed nec virginitas adimatur; hic ita amputatur virilitas, ut nec convertatur in feminam, nec vir relinquatur.

CAPUT XXV

Quam interpretationem de abscisione Atidis Graecorum sapientium doctrina repererit

Et Atys ille non est commemoratus, nec eius ab isto interpretatio requisita est, in cuius dilectionis memoriam Gallus absciditur. Sed docti Graeci atque sapientes nequaquam rationem tam sanctam praeclaramque tacuerunt. Propter vernalem quippe faciem terrae, quae caeteris temporibus est pulchrior, Porphyrius, philosophus nobilis, Atyn flores significare perhibuit; et ideo abscisum, quia flos decidit ante fructum [5]. Non ergo ipsum hominem, vel quasi hominem, qui vocatus est Atys, sed virilia

[5] In libro *De ratione naturali deorum*.

ron ni se las cogieron, pero sí se las desgarraron. Y, perdida aquella flor, no se siguió fruto alguno, sino la esterilidad. ¿Qué significa este resto de él y qué lo que quedó en el emasculado? ¿A qué hace referencia? ¿Qué interpretación se da de ello? ¿Por ventura sus esfuerzos impotentes e inútiles no hacen ver que debe creerse sobre el hombre mutilado lo que corrió la fama y se dió al público? Con razón soslayó Varrón este punto y no quiso tocarlo porque no se ocultó a varón tan sabio.

CAPITULO XXVI

Torpeza de los misterios de la gran Madre

Tampoco quiso decir nada Varrón, ni recuerdo haberlo leído en parte alguna, sobre los bardajes consagrados a la gran Madre, injuriosos para el pudor de uno y otro sexo. Aun hoy en día, con los cabellos perfumados, con color quebrado, miembros lánguidos y paso afeminado, andan pidiendo al pueblo por las calles y plazas de Cartago, y así pasan su vida torpemente [36]. Faltó explicación, se ruborizó la razón, y la lengua guardó silencio. La grandeza, no de la divinidad, sino de la bellaquería de la gran Madre, superó a la de todos los dioses hijos. A este monstruo, ni la monstruosidad de Jano es comparable. Aquél tenía deformidad sólo en sus simulacros; ésta tiene en sus misterios deforme crueldad. Aquél tenía miembros añadidos en piedra; ésta los tiene perdidos en los hombres. Este descoco no es superado por tantos y tamaños estupros del pro-

eius flori comparaverunt. Ipsa quippe illo vivente deciderunt: imo vero non deciderunt, neque decerpta, sed plane discerpta sunt; nec illo flore amisso quisquam postea fructus, sed potius sterilitas consecuta est. Quid ergo ipse reliquus? et quidquid remansit absciso, quid eo significari dicitur? quo refertur? quae interpretatio inde profertur? an haec frustra moliendo nihilque inveniendo persuadent illud potius esse credendum, quod de homine castrato fama iactavit, litterisque mandatum est? Merito hinc aversatus est Varro noster, neque hoc dicere voluit: non enim hominem doctissimum latuit.

CAPUT XXVI

De turpitudine sacrorum Matris magnae

Itemque de mollibus eidem Matri magnae contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecratis, qui usque in hesternum diem madidis capillis, facie dealbata, fluentibus membris, incessu femineo per plateas vicosque Carthaginis, etiam a populis unde turpiter viverent exigebant, nihil Varro dicere voluit, nec uspiam me legisse commemini. Defecit interpretatio, erubuit ratio, conticuit oratio. Vicit Matris magnae omnes deos filios, non numinis magnitudo, sed criminis. Huic monstro nec Iani monstrositas comparatur. Ille in simulacris habebat solam deformitatem, ista in sacris deformem crudelitatem; ille membra in lapidibus addita, haec in

pio Júpiter. Aquél, entre corruptelas femeninas, infamó el cielo con solo Ganímedes [37]; ésta, con tantos bardajes de profesión y públicos, profanó la tierra e hizo injuria al cielo. Quizá podamos cotejar a ésta o anteponer a ella en este género de torpísima crueldad a Saturno, de quien se cuenta que castró a su padre. Pero, en los misterios de Saturno, a los hombres les fué hacedero morir a manos ajenas y no ser castrados por las propias. Devoró él a los hijos, según cantan los poetas. De ello los físicos dan la interpretación que quieren. La historia dice simplemente que los mató. Y si los cartagineses les sacrificaban sus hijos, es usanza que no admitieron los romanos. Sin embargo, esta gran Madre de los dioses introdujo en los templos romanos a los eunucos, y conservó esta cruel costumbre en la creencia de que ayudaba las fuerzas de los romanos extirpando la virilidad en los hombres. ¿Qué son, comparados con este mal, los robos de Mercurio, la lascivia de Venus, los estupros y las torpezas de los demás, que citara tomándolo de los libros si no se cantaran y se representaran diariamente en los teatros? ¿Qué son éstos comparados con la grandeza de tamaña bellaquería, sólo pertenencia de la gran Madre? Y esto con el agravante de decir que son ficciones de los poetas, como si los poetas fingieran también que son gratas y aceptas a los dioses. Demos por bueno que el que se canten o se escriban sea audacia o petulancia de los poetas. Pero el que se añadan por mandato y extorsión de los dioses a las cosas divinas y a sus honras, ¿qué es sino culpa de los dioses, más aún, confesión de demonios y decepción de miserables? En todo caso, aquello de que la Madre de los dioses mereció culto por la consagración de los eunucos, no lo fingieron los poetas, sino que ellos

---

hominibus perdita. Hoc dedecus tot Iovis ipsius et tanta stupra non vincunt: ille inter femineas corruptelas uno Ganymede caelum infamavit; ista tot mollibus professis et publicis et inquinavit terram, et caelo fecit iniuriam. Saturnum fortasse possemus huic in isto genere turpissimae crudelitatis sive conferre, sive praeferre, qui patrem castrasse perhibetur: sed in Saturni sacris homines alienis manibus potius occidi, quam suis abscidi potuerunt. Devoravit ille filios, ut poetae ferunt, et physici ex hoc interpretantur quod volunt: ut autem historia prodit, necavit: sed quod ei Poeni suos filios sacrificaverunt, non recepere Romani. At vero ista magna deorum Mater etiam Romanis templis castratos intulit, atque istam saevitiam moremque servavit; credita vires adiuvare Romanorum, exsecando virilia virorum. Quid sunt ad hoc malum Mercurii furta, Veneris lascivia, stupra ac turpitudines caeterorum, quae proferremus de libris, nisi quotidie cantarentur et saltarentur in theatris? sed haec quid sunt ad tantum malum, cuius magnitudo magnae Matri tantummodo competebat? praesertim quod illa dicuntur a poetis esse conficta: quasi poetae id etiam finxerint, quod ea sint diis grata et accepta. Ut ergo canerentur vel scriberentur, audacia sit vel petulantia poetarum: ut vero divinis rebus et honoribus eisdem imperantibus et extorquentibus numinibus adderentur, quid est nisi crimen deorum; imo vero confessio daemoniorum, et deceptio miserorum? Verum illud quod de abscisorum consecratione Mater deorum

prefirieron horrorizarse a versificarlo. ¿Quién se ha de consagrar a estos dioses selectos para vivir después de la muerte felizmente, si, consagrado a ellos antes de morir, no puede vivir honestamente, sometido a tan feas supersticiones y rendido a tan inmundos demonios? Todo esto, dice, se refiere al mundo. Considere no sea más bien a lo inmundo. ¿Qué no puede referirse al mundo de lo que se prueba que está en el mundo? Nosotros, empero, buscamos un espíritu que, enclavado en la religión verdadera, no adore al mundo como a su Dios, sino que alabe al mundo como a obra de Dios por Dios, y, purificado de las humanas sordideces, llegue limpio a Dios, Hacedor del mundo [38].

CAPITULO XXVII

Quimeras de los fisiólogos que ni rinden culto a la verdadera Divinidad ni rinden el culto que se debe a la Divinidad verdadera

1. Es un hecho que los dioses selectos han gozado de mayor celebridad que los demás, pero no para esclarecer sus méritos, sino para no ocultar sus baldones. Por ende, parece más creíble que hayan sido hombres, como lo refieren no solamente los escritos poéticos, sino también los históricos. Así Virgilio:

> Llegó el primero Saturno, procedente del etéreo Olimpo, huyendo las armas de Júpiter y desterrado de los reinos perdidos,

---

coli meruit, non poetae confinxerunt, sed horrere magis quam canere maluerunt. Hisne diis selectis quisquam consecrandus est, ut post mortem vivat beate, quibus consecratus ante mortem honeste non potest vivere, tam foedis superstitionibus subditus et immundis daemonibus obligatus? Sed haec omnia, inquit, referuntur ad mundum. Videat ne potius ad immundum. Quid autem non potest referri ad mundum, quod esse demonstratur in mundo? Nos autem animum quaerimus, qui vera religione confisus, non tanquam deum suum adoret mundum, sed tanquam opus Dei propter Deum laudet mundum; et mundanis sordibus expiatus, mundus perveniat ad Deum, qui condidit mundum.

CAPUT XXVII

De figmentis physiologorum, qui nec veram divinitatem colunt, nec eo cultu quo colenda est vera divinitas

1. Istos vero deos selectos videmus quidem clarius innotuisse quam caeteros; non tamen ut eorum illustrarentur merita, sed ne occultarentur opprobria: unde magis eos homines fuisse credibile est; sicut non solum poeticae litterae, verum etiam historicae tradiderunt. Nam quod Virgilius ait,

> Primus ab aethereo venit Saturnus Olympo,
> Arma Iovis fugiens, et regnis exsul ademptis [a];

[a] *Aeneid.* l.8 v.319-320.

y los versos siguientes que hacen al caso. Evemero desarrolla toda la historia de esto y la tiene traducida al latín Ennio. Justamente porque los que escribieron, en griego o en latín, antes que yo contra estos errores, dijeron muchas cosas, no quise detenerme más en ello.

2. Cuando me detengo a considerar las razones naturales con que estos hombres sabios y agudos se afanan por trastrocar las cosas humanas en divinas, me doy cuenta de que no pudieron revocarlas sino a las obras temporales y terrenas y a la naturaleza corpórea, que, aunque sea invisible, es, con todo, mutable [39]. Esta en modo alguno es el Dios verdadero. Y si se tratara de símbolos de carácter religioso, debiera ciertamente lamentarse esto: que con ellos no se anunciara y predicara al Dios verdadero. Pero en cierto modo cumpliera tolerar que no se hicieran ni mandaran tales fealdades y torpezas. Mas ahora que es un crimen rendir culto al cuerpo o al alma en lugar de al Dios verdadero, por cuya sola inhabitación es el alma feliz, ¡cuánto más nefario es rendirles culto de tal forma que el cuerpo o el alma del que lo rinde no obtenga ni la salvación ni la gloria humana! Por tanto, el rendir culto con templos, con sacerdotes y con sacrificios debidos al Dios verdadero, a algún elemento del mundo o a algún espíritu creado, aunque no sea inmundo ni malo, no es malo por ser malas las cosas con que se le rinde culto, sino porque estos medios son tales que sólo cumple rendir culto con ellos a Aquel a quien se debe tal culto y servidumbre. Y si alguien sostuviere que rinde culto al Dios verdadero, esto es, al Creador de toda alma

---

et quae ad hanc rem pertinentia consequuntur, totam de hoc Euhemerus pandit historiam, quam Ennius in latinum vertit eloquium: unde quia plurima posuerunt, qui contra huiusmodi errores ante nos vel graeco sermone vel latino scripserunt, non in eo mihi placuit immorari.

2. [XXVII.] Ipsas physiologias cum considero, quibus docti et acuti homines has res humanas conantur vertere in res divinas, nihil video nisi ad temporalia terrenaque opera naturamque corpoream, vel etiamsi invisibilem, tamen mutabilem potuisse revocari: quod nullo modo est verus Deus. Hoc autem si saltem religiositati congruis significationibus ageretur, esset quidem dolendum, non his verum Deum annuntiari atque praedicari; tamen aliquo modo ferendum tam foeda et turpia non fieri nec iuberi: at nunc cum pro Deo vero, quo solo anima se inhabitante sit felix, nefas sit colere aut corpus aut animam; quanto magis nefarium est ista sic colere, ut nec salutem nec decus humanum corpus aut anima colentis obtineat? Quamobrem si templo, sacerdote, sacrificio, quod vero Deo debetur, colatur aliquod elementum mundi, vel creatus aliquis spiritus, etiamsi non immundus et malus; non ideo malum est, quia illa mala sunt quibus colitur; sed quia illa sunt talia, quibus solus ille colendus sit, cui talis cultus servitusque debetur. Si autem stoliditate vel monstrositate simulacrorum, sacrificiis homicidiorum, coronatione virilium pudendorum, mercede stuprorum, sectione membrorum, abscisione genitalium, consecratione mollium, festis impurorum obscenorumque ludorum, unum verum Deum, id est omnis animae corporisque creatorem, colere

y de todo cuerpo, con la estolidez y monstruosidad de los simulacros, con los sacrificios de homicidios, con la coronación de las vergüenzas del hombre, con el lucro de los estupros, con la sección de los miembros, con la abscisión de los genitales, con la consagración de los bardajes y con las fiestas de juegos impuros y obscenos, no peca precisamente por rendir culto a quien no se debe, sino porque, rindiendo culto al que se le debe, lo rinde no como se le debe [40]. Empero, el que rinde culto por tales medios, esto es, torpes y abominables, y no lo rinde al Dios verdadero, o sea, al Hacedor del alma y del cuerpo, sino a una criatura, aunque no sea viciosa, ora sea al alma, ora al cuerpo, ora al alma y al cuerpo a la vez, peca dos veces contra Dios. Una, porque rinde culto, en lugar de a El, a lo que no es El, y otra, porque lo rinde por tales medios, con los que ni debe rendírselo a El ni a otro que no sea El. De qué modo, es decir, cuán torpe y nefariamente lo han rendido éstos, es obvio. A qué y a quiénes lo han rendido, fuera obscuro de no darnos testimonio su historia de las fealdades y torpezas que confiesan se ofrecían a los dioses, porque se las exigían con amenazas. Por esta razón consta, y esto sin rodeos de ninguna clase, que toda esta teología civil se reduce a invitar a los nefandos demonios y a los inmundísimos espíritus, con los necios y vistosos simulacros, a poseer por medio de ellos los insensatos corazones de los mortales [41].

---

se quisque contendat; non ideo peccat, quia non est colendus quem colit; sed quia colendum, non ut colendus est, colit. Qui vero et rebus talibus, id est turpibus et scelestis, et non Deum verum, id est animae corporisque factorem, sed creaturam quamvis non vitiosam colit, sive illa sit anima, sive corpus, sive anima simul et corpus, bis peccat in Deum, quod et pro ipso colit, quod non est ipse; et talibus rebus colit, qualibus nec ipse colendus est, nec non ipse. Sed hi quonam modo, id est quam turpiter nefarieque coluerint, in promptu est. Quid autem vel quos coluerint, esset obscurum, nisi eorum testaretur historia, ea ipsa quae foeda et turpia confitentur numinibus terribiliter exigentibus reddita. Unde remotis constat ambagibus, nefarios daemones atque immundissimos spiritus hac omni civili theologia in visendis stolidis imaginibus, et per eas possidendis etiam stultis cordibus, invitatos.

CAPITULO XXVIII

La doctrina de Varrón sobre la teología se contradice a sí misma

¿Qué importa que el doctísimo y agudísimo Varrón se esfuerce por reducir y resumir, haciendo uso de una sutil sutilidad, todos estos dioses al cielo y a la tierra? ¡Esfuerzos vanos! Vánsele de las manos, se le escurren, deslízanse y se le caen. Al tratar de las hembras, esto es, de las diosas, dice: «Porque, como he dicho en el libro primero sobre los lugares, dos son los principios de los dioses considerados, a saber: el cielo y la tierra. De aquí que unos dioses se llamen celestes, y otros, terrestres. Como en los libros anteriores di comienzo por el cielo, cuando hablamos de Jano, del que unos dijeron que es el cielo, y otros que es el mundo, así al tratar de las hembras comenzaré por Telus». Me hago cargo de la enorme angustia en que se halla tal y tan grande ingenio. Le guía una razón que tiene sus visos de verdad, a saber, que el cielo es el que obra, y la tierra la que padece. Por esta causa atribuye a aquél la virtud masculina, y a ésta la femenina, y no presta atención a que es más bien el que hizo a ambos el que hace esto. Conforme a ello, interpreta también en el libro precedente los misterios de los samotracios [42], y promete, con una especie de religiosidad, explicar cosas desconocidas a los suyos y enviarles sus escritos.

Agrega que coligió allí, por muchos indicios, que una cosa es símbolo del cielo; otra, de la tierra, y otra, de los ejemplares de las cosas que Platón llama ideas. Quiere que se entienda

CAPUT XXVIII

Quod doctrina Varronis de theologia in nulla sibi parte concordet

Quid igitur valet, quod vir doctissimus et acutissimus Varro velut subtili disputatione hos omnes deos in caelum et in terram redigere ac referre conatur? Non potest: fluunt de manibus, resiliunt, labuntur et decidunt. Dicturus enim de feminis, hoc est deabus: «Quoniam», inquit, «ut in primo libro dixi de locis, duo sunt principia deorum animadversa de caelo et terra, a quo dii partim dicuntur caelestes, partim terrestres: ut in superioribus initium fecimus caelo, cum diximus de Iano, quem alii caelum, alii dixerunt esse mundum; sic de feminis initium scribendi facimus a Tellure». Sentio quantam molestiam tale ac tantum patiatur ingenium. Ducitur enim quadam ratione verisimili, caelum esse quod faciat, terram quae patiatur; et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam: et non attendit eum potius esse qui haec facit, qui utrumque fecit. Hinc etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur, eaque se quae nec suis nota sunt scribendo expositurum eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim se ibi multis indiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas: caelum Iovem, terram Iuno-

por tierra a Juno, por cielo a Júpiter y por ideas a Minerva. El cielo, por el que se hace algo; la tierra, de que se hace, y el ejemplar según el cual se hace. Omito decir en este punto que Platón sostiene que las ideas son tan potentes en virtud, que conforme a ellas no solamente hace algo el cielo, sino que fué hecho el cielo mismo [43]. Sí digo que Varrón en el libro de los dioses selectos desbarató aquella explicación de los tres dioses, con la cual casi lo había abarcado todo. Al cielo atribuye los dioses machos, y a la tierra, los dioses hembras. Entre estos últimos coloca a Minerva, que antes la había encumbrado sobre el cielo mismo. Y, para colmo, el dios macho Neptuno está en el mar, que pertenece a la tierra más que al cielo. Finalmente, Dispater [44], que en griego se llama Plutón, siendo también macho y hermano de ambos, es un dios terreno, según ellos, y señorea la tierra superior, y en la tierra inferior tiene por esposa a Proserpina. ¿Por qué, pues, se afanan por referir los dioses al cielo, y a la tierra las diosas? ¿Qué solidez, qué consistencia, qué sobriedad, qué resolución tiene esta teoría? En efecto, el principio de las diosas es Telus, que es igual a la gran Madre, en torno a la cual se arrastra la loca torpeza de los bardajes y de los castrados, de los eunucos y de los bailarines. ¿Qué significa que se llama a Jano jefe de los dioses, y jefe de las diosas a Telus? Ni allí hace una sola cabeza el error, ni aquí la hace cuerda la locura [45]. ¿Por qué se empeñan en referir vanamente estas cosas al mundo? Aun cuando pudieran esto, ningún piadoso rinde culto al mundo en lugar de al Dios verdadero. Y que no pueden esto, pruébalo abiertamente la verdad. Refieran estas fábulas a los muertos y a los pésimos demonios, y no habrá cuestión.

nem, ideas Minervam vult intelligi: caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat. Qua in re omitto dicere, quod Plato illas ideas tantam vim habere dicit, ut secundum eas non caelum aliquid fecerit, sed etiam caelum factum sit. Hoc dico, istum in hoc libro selectorum deorum, rationem illam trium deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Caelo enim tribuit masculos deos, feminas terrae: inter quas posuit Minervam, quam supra ipsum caelum ante posuerat. Deinde masculus deus Neptunus in mari est, quod ad terram potius quam ad caelum pertinet. Dispater postremo, qui graece Πλούτων dicitur, etiam ipse masculus frater amborum, terrenus deus esse perhibetur; superiorem terram tenens, in inferiore habens Proserpinam coniugem. Quomodo ergo deos ad caelum, deas ad terram referre conantur? Quid solidum, quid constans, quid sobrium, quid definitum habet haec disputatio? Illa autem est Tellus initium dearum, Mater scilicet magna, apud quam mollium et abscisorum seseque secantium atque iactantium insana perstrepit turpitudo: quid est ergo quod dicitur caput deorum Ianus, caput dearum Tellus? Nec ibi facit unum caput error, nec hic sanum furor. Cur haec frustra referre nituntur ad mundum? Quod etsi possent, pro Deo vero mundum nemo pius colit: et tamen eos nec hoc posse, veritas aperta convincit. Referant haec potius ad homines mortuos, et ad daemones pessimos, et nulla quaestio remanebit.

CAPITULO XXIX

TODO LO QUE LOS FISIÓLOGOS REFIRIERON AL MUNDO Y A SUS PARTES, DEBIERON REFERIRLO AL DIOS UNO Y VERDADERO

Caigamos así en la cuenta de que todo cuanto ellos, basados en la teología de los dioses, refieren, mediante razones físicas, al mundo, puede atribuirse, sin temor de opinión sacrílega, al Dios verdadero, que hizo el mundo, al Hacedor de toda alma y de todo cuerpo. Nosotros tributamos culto a Dios, no al cielo y a la tierra, dos partes de que consta este mundo, ni al alma o a las almas difundidas por cualesquiera vivientes, sino al Dios que hizo el cielo y la tierra y todo cuanto hay en ellos; que hizo toda alma, ora la viviente, privada de sentido y de razón; ora también la senciente, ora la inteligente [46].

CAPITULO XXX

DISTINCIÓN ENTRE EL CREADOR Y LAS CRIATURAS. CON ELLO SE EVITA EL QUE SE DÉ CULTO A TANTOS DIOSES CUANTAS SON LAS OBRAS DE AQUEL AUTOR

Y por comenzar ya a discurrir por las obras del Dios uno y verdadero, a las que éstos, al paso que, paliados con honestidad, se afanan por explicar sus misterios torpes y cruelí-

CAPUT XXIX

QUOD OMNIA QUAE PHYSIOLOGI AD MUNDUM PARTESQUE IPSIUS RETULERUNT, AD UNUM VERUM DEUM REFERRE DEBUERINT

Namque omnia quae ab eis ex istorum deorum theologia velut physicis rationibus referuntur ad mundum, quam sine ullo scrupulo sacrilegae opinionis Deo potius vero, qui fecit mundum, omnis animae et omnis corporis conditori tribuantur, advertamus hoc modo: Nos Deum colimus, non caelum et terram, quibus duabus partibus mundus hic constat: nec animam vel animas per viventia quaecumque diffusas; sed Deum qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt: qui fecit omnem animam sive quocumque modo viventem et sensus ac rationis expertem, sive etiam sentientem, sive etiam intelligentem.

CAPUT XXX

QUA PIETATE DISCERNATUR A CREATURIS CREATOR, NE PRO UNO TOT DII COLANTUR, QUOT SUNT OPERA UNIUS AUCTORIS

Et iam ut incipiam illa unius et veri Dei opera percurrere, propter quae isti sibi dum quasi honeste conantur sacramenta turpissima et scelestissima interpretari, deos multos falsosque fecerunt: illum Deum coli-

simos, hicieron muchos y falsos dioses, tributamos culto al Dios que constituyó a las naturalezas por El creadas, los principios y los fines de la subsistencia y del movimiento [47]. A Aquel que tiene en su mano las causas de las cosas, las conoce y las dispone [48]; que creó la virtud de las simientes y que dió a los vivientes que quiso alma racional, por otro nombre ánimo [49]. A Aquel que concedió el uso de la palabra; que impartió, a los espíritus que le plugo, el don de predecir el futuro, y, mediante los que quiere, predice El mismo los futuros, y, por medio de los que le place, destierra las enfermedades. A Aquel que modera, cuando así cumple enmendar y castigar al género humano, los principios, la evolución y el desenlace de las guerras; que creó y rige el fuego vehementísimo de este mundo conforme a la temperie de la inmensa naturaleza; que es el creador y gobernador universal de las aguas, y que hizo al sol la más resplandeciente de las luces corporales y le dió virtud congrua y movimiento. A Aquel que no substrae su dominio y potestad a los infiernos mismos; que substituye las semillas y los alimentos de los mortales, así áridos como líquidos, conforme a las respectivas naturalezas; que reparte sus frutos a los animales y a los hombres y que conoce y ordena las causas, no solamente las primeras, sino también las siguientes. A Aquel que fijó a la luna su movimiento y que abre a las mutaciones locales caminos celestes y terrestres. A Aquel que a los ingenios humanos que creó prestó las ciencias de tan variadas artes, como auxiliares de la vida y de la naturaleza. A Aquel que instituyó la conjunción de macho y de hembra para fomentar la propagación de la prole, y que concedió a los clanes humanos el beneficio del fuego terreno, de que se sirvieran en los hogares

mus, qui naturis a se creatis et subsistendi et movèndi initia finesque constituit; qui rerum causas habet, novit atque disponit; qui vim seminum condidit; qui rationalem animam, quod dicitur animus, quibus voluit viventibus indidit; qui sermonis facultatem usumque donavit; qui munus futura dicendi, quibus placuit spiritibus impertivit, et per quos placet ipse futura praedicit, et per quos placet malas valetudines pellit; qui bellorum quoque ipsorum, cum sic emendandum et castigandum est genus humanum, exordiis, progressibus, finibusque moderatur; qui huius mundi ignem vehementissimum et violentissimum pro immensae naturae temperamento et creavit et regit; qui universarum aquarum creator et gubernator est; qui solem fecit corporalium clarissimum luminum, eique vim congruam et motum dedit; qui ipsis etiam inferis dominationem suam potestatemque non subtrahit; qui semina et alimenta mortalium, sive arida sive liquida, naturis competentibus attributa substituit; qui terram fundat atque fecundat; qui fructus eius animalibus hominibusque largitur; qui causas non solum principales, sed etiam subsequentes novit atque ordinat; qui lunae statuit motum suum; qui vias caelestes atque terrestres locorum mutationibus praebet; qui humanis ingeniis, quae creavit, etiam scientias artium variarum ad adiuvandam vitam naturamque concessit; qui coniunctionem maris et feminae ad adiutorium propagandae prolis instituit; qui hominum coetibus, quem focis et luminibus adhiberent, ad facillimos

y en las luces para los usos ordinarios [50]. Estas son las cosas que el sutilísimo y doctísimo Varrón trabajó por distribuir a los dioses selectos, usando de no sé qué interpretaciones físicas, bien tomadas de otra parte, bien inventadas por él. Sin embargo, éstas son hechura y obra del único y verdadero Dios. Pero las hace, como Dios, es decir, como todo en todas partes, no circunscrito a lugar alguno, ni ligado con ningún vínculo, ni divisible en partes, ni mutable en parte alguna, llenando el cielo y la tierra con la presencia de su potencia y sin faltarle la naturaleza [51]. De tal forma gobierna todo lo que creó, que deja ejercer los movimientos propios y obrar [52], porque, aun cuando no puedan existir sin Él, no son lo que es Él [53]. Obra también muchas cosas por medio de los ángeles, pero no beatifica a los ángeles sino por Sí mismo. Así, aunque por algunas causas envía ángeles a los hombres, no beatifica a los hombres por los ángeles, sino por Sí mismo, como a los ángeles. De este Dios, uno y verdadero, esperamos la vida eterna.

CAPITULO XXXI

Qué beneficios presta Dios a los seguidores de la verdad, además de la largueza común y general a todos los seres

Tenemos, fuera de estos beneficios que del gobierno de la naturaleza, del que hemos dicho ya algo, se siguen para los buenos y para los malos, un indicio magnífico y privativo de su grande amor para con los buenos. Aunque no podamos darle

---

usus munus terreni ignis indulsit. Ista sunt certe, quae diis selectis, per nescio quas physicas interpretationes vir acutissimus atque doctissimus Varro, sive quae aliunde accepit, sive quae ipse coniecit, distribuere laboravit. [XXX.] Haec autem facit atque agit unus verus Deus; sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse. Agit autem multa etiam per Angelos: sed non nisi ex se ipso beatificat Angelos. Ita quamvis propter aliquas causas hominibus Angelos mittat: non tamen ex Angelis homines, sed ex se ipso, sicut Angelos, beatificat. Ab hoc uno et vero Deo vitam speramus aeternam.

CAPUT XXXI

Quibus proprie beneficiis Dei, excepta generali largitate, sectatores veritatis utantur

Habemus enim ab illo, praeter huiuscemodi beneficia, quae ex hac, de qua nonnulla diximus, administratione naturae bonis malisque largitur, magnum et bonorum proprium magnae dilectionis indicium. Quam-

las debidas gracias, porque somos, porque vivimos, porque vemos el cielo y la tierra, porque tenemos mente y razón, por la cual busquemos a Aquel que creó todas las cosas, con todo, ¿qué corazones, cuántas lenguas pretenderán ser bastantes para darle gracias, porque no nos abandonó a nosotros mismos, cargados de pecados y oprimidos por ellos, de espaldas a la contemplación de la Luz y cegados por el amor de las tinieblas, o sea, de la iniquidad? ¿Cuántas porque en tal estado nos envió a su Verbo, que es su único Hijo, para que, tomando carne por nosotros, naciendo y padeciendo, conociéramos cuánto estima Dios al hombre y nos limpiáramos de todos los pecados por aquel sacrificio singular, y para que, difundida por su Espíritu en nuestros corazones la caridad y superadas todas las dificultades, llegáramos al descanso eterno y a la inefable dulzura de su contemplación? [54].

CAPITULO XXXII

El sacramento de la redención de Cristo no faltó en los tiempos pasados y siempre se predicó con diversas significaciones

Este misterio de la vida eterna, ya desde el principio del género humano se predicó a los que convino por ministerio de los ángeles, mediante ciertos signos y sacramentos congruentes con los tiempos [55]. Después el pueblo hebreo se congregó en una especie de república, que figurara este sacramento. En

---

quam enim, quod sumus, quod vivimus, quod caelum terramque conspicimus, quod habemus mentem atque rationem, qua eum ipsum, qui haec omnia condidit, inquiramus, nequaquam valeamus actioni sufficere gratiarum: tamen quod nos oneratos obrutosque peccatis, et a contemplatione suae lucis aversos, ac tenebrarum, id est iniquitatis, dilectione caecatos, non omnino deseruit, misitque nobis Verbum suum, qui est eius unicus Filius, quo pro nobis assumpta carne nato atque passo, quanti Deus hominem penderet nosceremus, atque illo sacrificio singulari a peccatis omnibus mundaremur, eiusque Spiritu in cordibus nostris dilectione diffusa, omnibus difficultatibus superatis in aeternam requiem et contemplationis eius ineffabilem dulcedinem veniremus, quae corda, quot linguae ad agendas ei gratias satis esse contenderint?

CAPUT XXXII

Quod sacramentum redemptionis Christi nullis retro temporibus defuerit, semperque sit diversis significationibus praedicatum

Hoc mysterium vitae aeternae iam inde ab exordio generis humani per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua, quibus oportuit, per Angelos praedicatum est. Deinde populus Hebraeus in unam quamdam rempublicam, quae hoc sacramentum ageret, congregatus est; ubi per quos-

ella, algunos que lo sabían y otros que lo ignoraban, predecían que había de venir lo que sucedió desde la venida de Cristo hasta ahora y hasta después. Luego esta nación se dispersó entre las gentes para que se cumpliera el testimonio de las Escrituras, en las que se predice la salud eterna que ha de venir en Cristo. No solamente todas las profecías que se expresan en palabras, ni solos los preceptos de la vida que regulan las costumbres y la piedad y se contienen en sus escritos, sino también los sacramentos, los sacerdocios, el tabernáculo o el templo, los altares, los sacrificios y cualquiera otra cosa tocante a aquella servidumbre que se debe a Dios, y se llama en griego propiamente λατρεία, fueron símbolo y prenuncio de lo que por la vida eterna de los fieles creemos que se ha cumplido en Cristo, y vemos que se cumple, y confiamos que se ha de cumplir [56].

CAPITULO XXXIII

SÓLO LA RELIGIÓN CRISTIANA PUDO DESCUBRIR LA FALACIA DE LOS ESPÍRITUS MALIGNOS QUE SE GOZAN EN EL ERROR DE LOS HOMBRES

En consecuencia, sólo por esta única religión verdadera fué posible el descubrir que los dioses de los gentiles eran inmundísimos demonios, anhelosos de ser tenidos por dioses. Para ello tomaban ocasión de almas difuntas o de criaturas mundanas, y gozaban con soberbia impureza de honores divinos y de honras nefandas y torpes, y envidiaban a los espíritus humanos

---

dam scientes, per quosdam nescientes, id quod ex adventu Christi usque nunc et deinceps agitur, praenuntiaretur esse venturum: sparsa etiam postea eadem gente per gentes propter testimonium Scripturarum, quibus aeterna salus in Christo futura praedicta est. Omnes enim non solum prophetiae, quae in verbis sunt; nec tantum praecepta vitae, quae mores pietatemque conformant, atque illis litteris continentur; verum etiam sacra, sacerdotia, tabernaculum, sive templum, altaria, sacrificia, cerimoniae, dies festi, et quidquid aliud ad eam servitutem pertinet, quae Deo debetur, et graece proprie λατρεία dicitur, ea significaverunt et praenuntiaverunt quae, propter aeternam vitam fidelium in Christo et impleta credimus, et impleri cernimus, et implenda confidimus.

CAPUT XXXIII

QUOD PER SOLAM CHRISTIANAM RELIGIONEM MANIFESTARI POTUERIT FALLACIA SPIRITUUM MALIGNORUM, DE HOMINUM ERRORE GAUDENTIUM

Per hanc ergo religionem unam et veram potuit aperiri, deos Gentium esse immundissimos daemones, sub defunctarum occasionibus animarum vel creaturarum specie mundanarum deos se putari cupientes, et quasi divinis honoribus eisdemque scelestis ac turpibus rebus superba impuritate

su conversión al Dios verdadero. De su impiísima y cruelísima tiranía líbrase el hombre cuando cree en Aquel que dió para exaltarse ejemplo de tanta humildad cuanta fué la soberbia de éstos para caer. De este gremio forman parte no sólo aquellos de los que ya hemos hablado bastante, y otros mil de este jaez de los demás pueblos y naciones, sino también estos de que tratamos al presente, los escogidos para el senado de los dioses, pero elegidos a la verdad, por la nobleza de sus ruindades, no por la dignidad de sus virtudes. Varrón, en su afán de justificar los misterios por medio de explicaciones naturales y de buscar honestar las cosas torpes, no puede encontrar cómo encuadrarlos y concordarlos, porque no son las causas de aquellos misterios las que él se imagina, o mejor, las que él quiere imaginarse. Si no solamente éstas, sino también algunas de otro género lo fueran, aunque no tuvieran nada que ver con el Dios verdadero y con la vida eterna, que debe buscarse en la religión, con todo, cualquiera que fuera la razón dada sobre la naturaleza de las cosas, mitigara un poco la ofensa que había causado alguna torpeza o disparate incomprendido en los misterios. Esto mismo intentó hacerlo en las fábulas teatrales y en los misterios de los templos idolátricos, donde no por la semejanza con los templos dió por buenos los teatros, sino que por la semejanza con los teatros condenó los templos de los ídolos. Sin embargo, todo su empeño se encaminaba a halagar, con la pretendida razón de las causas naturales, el sentido ofendido por tantas fealdades.

---

laetantes, atque ad verum Deum conversionem humanis animis invidentes. Ex quorum immanissimo et impiissimo dominatu homo liberatur, cum credit in eum qui praebuit ad exsurgendum tantae humilitatis exemplum, quanta illi superbia ceciderunt. Hinc sunt non solum illi, de quibus multa iam diximus, et alii atque alii similes caeterarum gentium atque terrarum; sed etiam hi, de quibus nunc agimus, tanquam in senatum deorum selecti; sed plane selecti nobilitate criminum, non dignitate virtutum. Quorum sacra Varro dum quasi ad naturales rationes referre conatur, quaerens honestare res turpes, quomodo his quadret et consonet, non potest invenire: quoniam non sunt ipsae illorum sacrorum causae quas putat, vel potius vult putari. Nam si non solum ipsae, verum etiam quaelibet aliae huius generis essent, quamvis nihil ad Deum verum vitamque aeternam, quae in religione quaerenda est, pertinerent; tamen qualicumque de rerum natura reddita ratione, aliquantulum mitigarent offensionem, quam non intellecta in sacris aliqua velut turpitudo aut absurditas fecerat; sicut in quibusdam theatrorum fabulis vel delubrorum mysteriis facere conatus est: ubi non theatra delubrorum similitudine absolvit, sed theatrorum potius similitudine delubra damnavit; tamen utcumque conatus est, ut sensum horribilibus rebus offensum velut naturalium causarum ratione reddita deliniret.

CAPITULO XXXIV

Aparición de los libros de Numa Pompilio en que se contenían las causas de los misterios. El senado los mandó quemar para que no se conocieran aquéllas

Pero hallamos en contra, según testimonio del mismo Varrón, que no pudieron tolerarse las causas de los misterios, extractadas de los libros de Numa Pompilio. Se juzgaron indignas no solamente de que llegaran a conocimiento de los religiosos por la lectura, sino, lo que es más, de que, una vez escritas, se archivaran en las tinieblas. Ha llegado la hora de decir lo que prometí en el libro III de esta obra. Según se lee en el libro sobre el *Culto de los dioses*, escrito por Varrón, «un tal Terencio tenía su heredad en el Janículo. Un boyero suyo, estando arando junto al sepulcro de Numa Pompilio, sacó de la tierra sus libros, donde estaban escritas las causas de los misterios instituídos. Llevólos a la ciudad y los entregó al pretor. Este, en viendo el índice, remitió cosa de tanta monta al senado. En él, después de haber leído los magnates algunas causas de la institución de los misterios, el senado dió su asentimiento a Numa muerto, y, como religiosos, los senadores decidieron que el pretor quemara aquellos libros». Crea cada cual lo que piensa, más aún, diga cualquier egregio defensor de tamaña impiedad lo que le sugiriere su loco afán de disputar. A mí me basta observar que las causas de los misterios romanos, escritas por el rey Pompilio, institutor de los mismos, no cumplió que llegaran a conocimiento ni del pueblo ni del senado, ni siquiera

CAPUT XXXIV

De libris Numae Pompilii, quos senatus, ne sacrorum causae, quales in eis habebantur, innotescerent, iussit incendi

Sed contra invenimus, sicut ipse vir doctissimus prodidit, de Numae Pompilii libris redditas sacrorum causas nullo modo potuisse tolerari, nec dignas habitas, quae non solum lectae innotescerent religiosis, sed saltem scriptae reconderentur in tenebris. Iam enim dicam, quod in tertio huius operis libro me suo loco dicturum esse promiseram [7]. Nam, sicut apud eumdem Varronem legitur in libro de Cultu deorum, «Terentius quidam cum haberet ad Ianiculum fundum, et bubulcus eius iuxta sepulcrum Numae Pompilii traiiciens aratrum eruisset ex terra libros eius, ubi sacrorum institutorum scriptae erant causae, in Urbem pertulit ad praetorem. At ille cum inspexisset principia, rem tantam detulit ad senatum. Ubi cum primores quasdam causas legissent, cur quidque in sacris fuerit institutum, Numae mortuo senatus assensus est, eosque libros tamquam religiosi patres conscripti, praetor ut combureret, censuerunt». Credat

[7] C.9.

de los sacerdotes. Además que el mismo Numa Pompilio se inició con ilícita curiosidad en los misterios de los demonios y que él los escribió para tener de dónde tomar consejo en leyéndolos. Pero, con ser rey, que no temía a nadie, ni se atrevió a enseñarlo ni a hacerlo desaparecer, borrándolo o destruyéndolo de algún modo. De esta suerte, lo que quiso que nadie supiera, por no enseñar a los mortales cosas nefandas, y lo que temió violar por no tener airados a los demonios, lo sepultó en lugar, según su parecer, seguro, sin pensar que un arado pudiera acercarse a su sepulcro. El senado, a su vez, temiendo condenar las religiones de los antepasados y viéndose obligado por ello a adherirse a Numa, juzgó que aquellos libros eran tan perniciosos, que no mandó enterrarlos de nuevo, no fuera que la curiosidad humana buscara con mucho mayor ahinco una cosa ya divulgada, sino mandó que desaparecieran entre las llamas documentos tan escandalosos. El fin de esto era que, considerando ya como una necesidad el hacer aquellos misterios, fuera más tolerable el error de la ciudad ignorando sus causas que su alboroto conociéndolas.

quisque quod putat: imo vero dicat quod dicendum suggesserit vesana contentio, quilibet tantae impietatis defensor egregius. Me admonere sufficiat, sacrorum causas a rege Pompilio, Romanorum sacrorum institutore, conscriptas, nec populo, nec senatui, nec saltem ipsis sacerdotibus innotescere debuisse, ipsumque Numam Pompilium curiositate illicita ad ea daemonum pervenisse secreta, quae ipse quidem scriberet, ut haberet unde legendo commoneretur: sed ea tamen, cum rex esset, qui minime quemquam metueret, nec docere aliquem, nec delendo vel quoquo modo consumendo perdere auderet; ita quod scire neminem voluit, ne homines nefaria doceret, violare autem timuit, ne daemones iratos haberet, obruit ubi tutum putavit, sepulcro suo propinquare aratrum posse non credens. Senatus autem cum religiones formidaret damnare maiorum, et ideo Numae assentiri cogeretur; illos tamen libros tam perniciosos esse iudicavit, ut nec obrui rursus iuberet, ne humana curiositas multo vehementius rem iam proditam quaereret, sed flammis aboleri nefanda monumenta: ut, quia iam necesse esse existimabant sacra illa facere, tolerabilius erraretur causis eorum ignoratis, quam cognitis civitas turbaretur.

CAPITULO XXXV

La hidromancia era el embeleso de Numa, porque veía algunas imágenes de demonios

El mismo Numa, al que Dios no enviaba profeta alguno ni ningún santo ángel, se vió obligado a ejercer la hidromancia para ver en el agua las imágenes de los dioses, o por mejor decir, las ilusiones de los demonios, de quienes oía qué debía constituir y observar en los misterios sagrados. Este género de adivinación, son apreciaciones de Varrón, es de origen persa, y usó de él Numa y más tarde el filósofo Pitágoras. Añade que, cuando se emplea la sangre y se interroga a los infiernos, se llama en griego νεκρομαντεία. Bien se llame hidromancia, bien necromancia, es lo mismo, porque en una y otra aparece la adivinación por los muertos. Con qué artes se hacen estas cosas, considérenlo ellos. No quiero decir que estas artes aun antes del advenimiento de nuestro Salvador solían prohibirlas en las ciudades de los gentiles las leyes y castigarlas con severísimas penas. No quiero, digo, defender esto, porque quizá entonces estaban permitidas tales cosas. Sin embargo, con estas artes aprendió Pompilio aquellos misterios cuyos hechos descubrió y cuyas causas sepultó. A este tenor, él temió lo que aprendió, y el senado quemó los libros que contenían estas causas. ¿A qué viene ahora Varrón interpretando, por no sé qué otras causas físicas, aquellos misterios? Si éstas se contuvieran en esos libros, a buen seguro que no los quemaran, o quemaran también de igual modo los senadores romanos estos escritos y publicaciones de Varrón dedicados al pontífice César.

Por haber extraído Numa Pompilio el agua, es decir, por haberla sacado para sus operaciones de hidromancia, cabalmente por eso se dice que tuvo por esposa a la ninfa Egeria [57], como lo expone Varrón en el libro citado. Así suelen convertir en fábulas, con aspersiones de mentiras, las hazañas. Con la hidromancia se inició aquel curiosísimo rey romano tanto en los misterios, que los consignó a los pontífices en sus libros, como en sus causas, que, fuera de ellos, quiso que nadie las conociera. Así hizo que aquéllas, escritas por separado, murieran en cierto modo con él, al preocuparse tanto de substraerlas al conocimiento de los hombres y de sepultarlas. Luego, o allí estaban consignadas las más sórdidas y nocivas ambiciones de los demonios, suficientes para mostrar la execrabilidad de toda la teología civil aun entre los hombres, que habían tomado tanta cantidad de cosas vergonzosas en los misterios, o todos ellos no revelaban ser otra cosa que hombres muertos, de los que habían creído casi todos los pueblos, desde la más remota antigüedad, que eran dioses inmortales. Y esto, porque también se regodeaban en tales misterios los demonios que se imaginaban debía rendírseles culto en lugar de los propios muertos a quienes habían hecho tener por dioses ciertas atestaciones de milagros engañosos. Mas, por oculta providencia de Dios, sucedió que, reconciliados con su amigo Pompilio por medio de aquellas artes con que él pudo ejercer la hidromancia, permitieron que se revelaran todas aquellas obscuridades. Con todo, no se permitieron aconsejar que, en muriendo, las quemara antes que enterrarlas, para que no vinieran a conocimiento ni de los que

CAPUT XXXV

De hydromantia, per quam Numa, visis quibusdam daemonum imaginibus, ludificabatur

Nam et ipse Numa, ad quem nullus Dei propheta, nullus sanctus angelus mittebatur, hydromantiam facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum, vel potius ludificationes daemonum, a quibus audiret quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dicit allatum, quo et ipsum Numam, et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat: ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari; et νεκρομαντείαν graece dicit vocari: quae sive hydromantia, sive necromantia dicatur, idipsum est, ubi videntur mortui divinare. Quibus haec artibus fiant, ipsi viderint. Nolo enim dicere has artes etiam ante nostri Salvatoris adventum in ipsis civitatibus Gentium legibus solere prohiberi, et poena severissima vindicari. Nolo, inquam, hoc dicere: fortassis enim talia tunc licebant. His tamen artibus dicit sacra illa Pompilius, quorum sacrorum facta prodidit, causas obruit; ita timuit et ipse quod didicit: quarum causarum proditos libros senatus incendit. Quid mihi ergo Varro illorum sacrorum alias nescio quas causas velut physicas interpretatur; quales si libri illi habuissent, non utique arsissent; aut et istos Varronis ad Caesarem pontificem scriptos atque editos patres conscripti similiter incendissent? Quod ergo aquam egesserit, id est exportaverit, Numa Pompilius, unde hydromantiam faceret, ideo nympham Egeriam coniugem dicitur habuisse, quemadmodum in supradicto libro Varronis exponitur. Ita enim solent res gestae aspersione mendaciorum in fabulas verti. In illa igitur hydromantia curiosissimus ille rex Romanus et sacra didicit, quae in libris suis pontifices haberent; et eorum causas, quas praeter se neminem scire voluit. Itaque eas seorsum scriptas secum quodammodo mori fecit, quando ita subtrahendas hominum notitiae sepeliendasque curavit. Aut ergo daemonum illic tam sordidae et noxiae cupiditates erant conscriptae, ut ex his tota illa theologia civilis etiam apud tales homines exsecrabilis appareret, qui tam multa in ipsis sacris erubescenda susceperant aut illi omnes nihil aliud quam homines mortui prodebantur, quos tam prolixi temporis vetustate fere omnes populi Gentium deos immortales esse crediderant: cum et talibus sacris iidem illi daemones oblectarentur, qui se colendos pro ipsis mortuis, quos deos putari fecerant quibusdam fallacium miraculorum attestationibus, supponebant. Sed occulta Dei veri providentia factum est, ut et Pompilio amico suo illis conciliati artibus, quibus hydromantia fieri potuit, cuncta illa confiteri permitterentur; et tamen ut moriturus incederet ea potius, quam obrueret, admonere non permitterentur: qui ne innotescerent, nec

pudieran descubrirlas con el arado, ni de la pluma de Varrón, gracias a la cual ha llegado a nosotros esta aventura. No pueden, porque no se les permite obrar. Y se les permite por elevado y justo juicio del Dios sumo, en conformidad con los méritos de aquéllos, que es justo, o que sean solamente affligidos o también sometidos y seducidos [58]. Cuán nocivos y ajenos al culto de la verdadera piedad se juzgaron aquellos escritos, puede colegirse de que el senado prefirió quemar lo que Pompilio ocultó a temer lo que temió quien no se atrevió a esto. El que ni de este modo quiere llevar vida piadosa, busque por tales misterios la eterna. Y el que no quiere tener sociedad con los malignos demonios, no se amedrente por la nociva superstición con que se les tributa culto, sino reconozca la verdadera religión, que los deja al descubierto y los derrota.

---

aratro, quo sunt eruta, obsistere potuerunt, nec stilo Varronis, quo ea quae de hac re gesta sunt, in nostram memoriam pervenerunt. Non enim possunt quod non sinuntur efficere: sinuntur autem alto Dei summi iustoque iudicio pro meritis eorum, quos ab eis vel affligi tantum, vel etiam subiici ac decipi iustum est. Quam vero perniciosae vel a cultu verae divinitatis alienae illae litterae iudicatae sint, hinc intelligi potest, quod eas maluit senatus incendere, quas Pompilius occultavit, quam timere quod timuit qui hoc audere non potuit. Qui ergo vitam nec modo habere vult piam, talibus sacris quaerat aeternam. Qui autem cum malignis daemonibus non vult habere societatem, non superstitionem, qua coluntur, noxiam pertimescat: sed veram religionem, qua produntur et vincuntur, agnoscat.

NOTAS AL LIBRO VII

[1] Es cierto que la palabra *deidad* traduce más fielmente la griega. El nombre es teológico plenamente. El la usa también en el *De Trinitate* IV 20 *passim*.

[2] El prepósito tenía en la terminología agustiniana una misión concreta y bien definida. Sin embargo, hoy nosotros nos vemos dificultados para apreciarla. En su regla nos habla del prepósito, a quien cree inferior al presbítero. La significación que estas palabras tenían para él no es fácil de aprehender. Con todo, aquí es probable la conjetura de que se refiere a los obispos, a quienes ha llamado en el libro I prepósitos y atalayas, trasladando al pie de la letra la palabra griega.

[3] Elegidos, sin que el término tenga sabor maniqueo. Es escriturístico. En este sentido lo emplea San Pablo en varias de sus Epístolas. Cf. Col. 3,12; 2 Tim. 2,10. Y en el Apocalipsis (17,14) se dice: *Hi cum Agno pugnabunt, et Agnus vincet illos; quoniam Dominus dominorum est, et Rex regum, et qui cum illo sunt, vocati, electi et fideles.*

[4] Genio es el dios natural de un hombre o lugar. Hacíansele sacrificios en el día del nacimiento, a pesar de que los antiguos creían que el genio nacía y moría con los hombres. Más tarde llegó a tener la significación de demonio.

[5] Este Líbero, según enseña Cicerón, era distinto del Líbero Baco, hijo de Júpiter y Semele.

[6] Una vez más la aguda observación de Agustín enseña su oreja. El feto es eso, esa materia abyecta, polvo y nada, porque, si no llega a formarse plenamente y muere antes de nacer, al extraerlo es algo que horroriza a la vista. Ya San Agustín lo consideraba así. Indudablemente, Agustín tenía temperamento de observador.

[7] La mente para San Agustín es la parte superior del hombre. Si discierne la mente del ánimo, del alma y del espíritu, es porque ve todas estas funciones bien discriminadas. Si la mente es buena, todo ser lo será, porque la mente en sí no es más que eso, ser, que tiene sus facultades, una de las cuales es la memoria. Para la mente, véanse *De lib. arb.* I 9,19; 10,21; *De div. quaest. 83* q.7; q.32,2; q.45,1; q.80,1; *De Trin.* IX 2,2; 3,3; X 5,7; XII 7,12; 13,20; XIV 12,16; 16,22; XV 1,1; 6,10; 7,11; 27,49; *De Gen. ad litt.* XII 9,20; *En. in Ps.* 3,3; 121,6; *In Io. Evang.* 23,6; 35,3.

[8] ¡Qué conclusión más maravillosa! ¡Qué lógica más contundente! Cada uno empieza en lo humano y prescinde de todo concepto místico por sí mismo; en cambio, la Fortuna, que es la que da la buena fortuna y la mala, prefirió tener para sí una fortuna adversa. Agustín no comprende esto.

[9] Esta figura, usada tan frecuentemente en las Sagradas Escrituras, resuelve un sinnúmero de cuestiones. Es común para toda interpretación, puesto que es muy corriente en el lenguaje y en la escritura.

[10] El alma no es coeterna a Dios, es hechura de Dios. No hay criatura alguna coeterna a Dios. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *De*

Gen. ad litt. lib. imp. 3,8; *Confess.* XI 14,17; 30,40; XII 9,9; 12,15; *De Trin.* V 16,17; *De civ. Dei* XI 4,6; XII 15,16.

[11] El alma es criatura de Dios. Sobre la creación del alma de nuestros primeros padres no se topa con dificultad alguna. Se afirma y no se discute *(Contra Fortun. Manich.* I 12-13; *De anim. et eius orig.* I 4,4; II 3,6; III 3,3; 4,6). Empero, la creación del alma de los demás hombres presenta graves problemas, a los que no es fácil darles solución. Por eso Agustín duda entre el traducionismo y el creacionismo. Cf. *De lib. arb.* III 20,56; 21,59; *De anim. et eius orig.* I 14,17-22; 15,24-25; 19,33-34; *Epist.* 166,4,8-10; 8,25; 180,2. Para el traducionismo pueden verse las mismas obras y casi las mismas citas.

[12] Alude a Platón y a los platónicos, para quienes Dios era el alma del mundo, que es un gran animal, y también a Varrón.

[13] El mundo, según estos filósofos y Varrón, es un gran animal, y, por tanto, como todo animal, consta de alma y de cuerpo. Y lo expresan esto a su modo.

[14] Estas fiestas se celebraban en honor del dios Término el 23 de febrero.

[15] El fin es *primus in intentione et ultimus in executione*, según los viejos escolásticos. La apreciación del autor de la *Ciudad de Dios* tiene el valor de poner de relieve la virtualidad del fin en relación con el principio, porque para poder dar fin a una cosa es preciso comenzarla. Esto parece una perogrullada; pero, considerada a la luz de lo que dice Agustín, no lo es tanto, porque mirar al fin, sin antes dirigir la mirada al principio, no puede realizarse. Además, esta perogrullada lleva el veneno de la réplica contra el politeísmo pagano.

[16] Psicológicamente hablando, así es. Mientras se está obrando, todos son vaivenes, preocupaciones. Es que el futuro es incierto, y el hombre sufre porque no lo tiene en su mano. Cuando la obra se ha concluído, se descansa con una satisfacción que premia todas las congojas de las obras *in fieri*. Esta observación es muy digna de tenerse en cuenta, para que el desaliento no pese sobre nuestro ánimo en cualquiera de nuestras actividades.

[17] La causa es siempre anterior al efecto. Los escolásticos adoptaron esta expresión agustiniana como principio de escuela.

[18] Todo efecto exige una causa; así se traduce este rodeo del Santo. Precisamente porque la causa es superior al efecto, por eso, para que se incoe una cosa, es necesario que preceda una causa, porque nada se actúa, dicen los escolásticos, por sí mismo.

[19] Quinto Valerio Sorano fué uno de los hombres más sabios de su tiempo. Giraldo habla largamente de él cuando trata de los poetas latinos.

[20] Pecunia, que diríamos en nuestro idioma, más castizamente, dinero, fué numerada entre las diosas. De ella dice Agustín penden todas las cosas, porque por ella obran todos los hombres, como si ella fuera la razón última de todo y la felicidad suprema.

[21] Es difícil hallar un verdadero pobre, repite una y mil veces en sus alocuciones al pueblo. Parece hacerse eco del Evangelio, en el que con tanta insistencia se fustigan las riquezas, sobre todo la avidez. El verdadero pobre es el desprendido de todo cuanto tiene, aunque no sea nada.

[22] Los pobres de espíritu pueden ser ricos en lo material. Estos son ricos doblemente, ricos en el espíritu y ricos en el cuerpo, porque nada les falta. Mas ¡qué difícil es hallar ricos de esta clase! Y ¡qué difícil es que los ricos entren en el reino de los cielos! El sabio es rico en su interior, pero es la sabiduría que da vida, no la sabiduría hinchada y soberbia del mundo. Los *Diálogos* son la escuela para aprender esta sabiduría, ya sublimada y elevada a la quinta potencia en el *De Trinitate.*

[23] Ya dejamos explicado este hecho discordioso entre las tres diosas. Disputando sobre cuál era la más bella, remitió Júpiter la causa al joven Paris, abandonado en el bosque, el cual falló a favor de Venus, y las otras dos, airadas, destruyeron Troya.

[24] Según la fábula, fué hijo de Céfalo y la Aurora, hija del Sol, y disputó a Venus la palma de la hermosura.

[25] No tuvo poder en su reino, porque cuenta la fábula que fué expulsado de Creta por su hijo Júpiter. Ni en el Capitolio, porque, constituído en el collado capitolino, donde estaba fundada Saturnia, luego aquel collado fué de Júpiter.

[26] Ditis padre es conocido por otro nombre por Orco. Es de notar que en la lengua latina se decía con frecuencia *ditis* por *divitis*, y así solía emplearse esto por Plutón. De aquí pasó a tomar la significación que tiene en este pasaje del dios protector de la parte inferior e ínfima de la tierra.

[27] Jenófanes Colofonio fué hijo de Dexio, según Laercio, y según Apolodoro, de Ortameno. Según unos, no fué discípulo de nadie; pero, según otros, lo fué de Botono, ateniense, o, como dicen algunos, de Arquelao. Según Soción, fué contemporáneo de Anaximandro.

[28] Toda la antigüedad se hizo eco de estos deshonestos misterios. Los misterios eleusinos se hicieron famosos por las fábulas. *Eleusis* o *Eleusin* era una ciudad de la costa del Atica, llamada actualmente *Levsina* o Lepsina. Recibió el nombre de Eleusis por la llegada de Ceres a ella en busca de su hija.

[29] *Compitum* en latín es propiamente el punto en que se reúnen o cruzan dos o más calles. En estos sitios se levantaba un ara o un templete con tantas entradas como calles concurrían a él, y allí se hacían sacrificios a los dioses Lares.

[30] Venilia es la ola que viene a estrellarse a la orilla. A la diosa de esta ola se le llamó así.

[31] La virtud divina discurre por todas las partes y va formando dioses en cada una de ellas. El politeísmo una vez más ante el panteísmo. De esta suerte, todas las cosas se deifican, todas son partes del Dios; pero en cada una de ellas está una partecica de ese Dios, que se va disminuyendo a medida que se divide.

[32] Altor es contracción de *alitor*, y es el dios que proporciona el alimento, el que alimenta y nutre.

[33] Rusor es término de difícil discriminación. Su origen, en la significación que aquí se le da, no puede asignársele con facilidad. Parece derivado de *rus*, el campo, la tierra, a la que vuelven todas las simientes.

[34] Opis ya hemos dicho que es la obra. La diosa del trabajo.

[35] Atis es un joven frigio notable por su hermosura e hijo de la ninfa Nana.

[36] A los galos estaba permitido pedir al pueblo pequeñas sumas de dinero, gracias a una ley promulgada por Metelo, que recuerdan Ovidio y Cicerón: *Praeter Ideae Matris famulos, eosque iustis diebus, ne quis stipem cogito.* Y también: *Stipem sustulimus, nisi eam quam ad paucos dies propriam Ideae Matris excepimus: implet enim superstitione animos et exhaurit domos.*

[37] Era el joven, de cuya hermosura se prendó Júpiter, y le condujo a la región de los dioses, donde le destinó a servirle la copa.

[38] Este es el verdadero adorador de Dios en espíritu y en verdad.

Todas las cosas creadas deben ser amadas por Dios y para Dios, como fin de toda la creación. El *frui* y el *uti* agustiniano tienen su aplicación en la imagen del *homo peregrinus*, que viaja en el tren del tiempo.

[39] El alma es simple, incorpórea, pero mutable. Cf. *De Trin.* VI 6,8; *De civ. Dei* XI 10; *De quant. anim.* 3,4; 15,26; 32,68; *De Gen. ad litt.* VII 12,19; 15,21; *De anim. et eius orig.* IV 2,2; 12,17-18; *De nat. bon.* 1; *Epist.* 18,2.

[40] El pecado puede venir del modo o del sujeto a quien se rinde ese culto. Por eso la distinción es aguda. Si se practica el culto más sagrado y, sin embargo, se le exhibe a quien no se debe, se peca, porque no se rinde al Dios que se debe. Si, empero, se rinde a este Dios y se le rinde como no se debe, se peca, por rendirlo mal. *Bonum ex integra causa*, diremos con los escolásticos.

[41] La conclusión del tratado, expresada en pocas palabras. La única mira de los espíritus malignos al exigir tal culto es la seducción de los corazones de los mortales. En habiéndolo conseguido, tienen terminado su negocio. Cf. *Epist.* 102,20.

[42] Samotracia es una isla situada en las costas de Tracia, y era famosa por el culto que en ella se daba a los dioses escitas llamados *Cabiri.*

[43] Platón habla de la potencialidad de las ideas para la constitución y formación de las cosas en dos diálogos, principalmente en el *Timeo* y en el *Parménides.* Platón, según San Agustín, fué el primero que dió con la palabra *idea.* Una bellísima exposición de la doctrina de la idea puede verse en *De div. quaest. 83* (q.46,2).

[44] Dispáter es el compuesto de *diei pater*, que vendría a ser el padre del día, y es un apelativo de Plutón.

[45] Se refiere a Jano bifronte, o de cuatro caras, como lo representan otras veces, y a la locura de los juegos que se celebraban en honor de la Gran Madre.

[46] Todo es obra de Dios, y Dios es el Hacedor de todo, de los cuerpos y de las almas. Estas almas han sido más tarde agrupadas por los escolásticos en alma vegetativa, sensitiva e intelectual.

[47] Un lugar paralelo a éste puede verse en el libro *Contra Faustum* (XX 7).

[48] De estas ideas están llenos los primeros capítulos de los *Soliloquios* y también el libro *De ordine.*

[49] El ánimo, para el Obispo de Hipona, difiere en algo del alma, del espíritu y de la mente. *Animus est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata (De quant. anim.* 13,22; *De Trin.* VIII 6,9; *De civ. Dei* VII 23; XI 3).

[50] Este fuego, considerado por los paganos como Vesta, a la que lo atribuían, dejando el fuego violento bajo la regencia de Vulcano, es obra y don de Dios.

[51] Dios lo llena todo con su presencia. *Ubique totus et ubique praesens.* Cf. *Confess.* I 2,2: 3,3; V 2,2; *De civ. Dei* XI 5; *En. in Ps.* 138,11; *Epist.* 187,4,11-14; 5,16-17; 6,18; 13,38; *Serm.* 52,15; 69,4.

[52] He aquí la prudencia en la expresión. Dios todo lo gobierna y todo lo rige, pero sin transgredir las leyes de la libertad humana, que él mismo creó.

[53] Las criaturas no son lo que es el Creador. Todas ellas claman que El las hizo y que ellas son sus hechuras. Cf. *Confess.* IX 10,24; X 6,9; 7,11; *En. in Ps.* 148,15; *Serm.* 2,3; 126,3; 141,2.

[54] El descanso eterno es la quietud del alma, el *donec requiescat in Te (Confess.* I 1,1), el *ibi videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus (De civ. Dei* XXII 30,5). La felicidad es la contemplación de la verdad, y en esto consiste.

[55] El misterio de Cristo en todos los destinos y acaeceres de la humanidad es la máxima garantía de la raigambre de su religión. No faltó a nadie, pero siempre con la moderación y congruencia que los tiempos postulan, porque las acciones de la Providencia se acomodan al modo común de obrar de los hombres. Dios, como quiso, y quiso cuando era conveniente, concedió a la humanidad este don, la esperanza en la venida del Mesías, de Cristo.

[56] La teología bíblica de la historia llega al cenit en esta concepción. Todo lo que la profecía anunciaba se ha ya realizado, y lo que aún resta, la fe y la esperanza nos aseguran que se realizará. Todo gira en torno a Cristo. Cristo es el centro de toda la antigüedad israelítica, de todos los misterios y de todos los sacramentos, y a El hacen referencia todas las prácticas del culto. San Agustín así lo entiende, y la ciencia le da hoy la razón.

[57] Egeria es ninfa, según unos; diosa, según otros. Esposa de Numa, que, para dar a sus leyes la necesaria autoridad, fingía que consultaba con ella y que los dioses se las comunicaban por conducto de la ninfa. Muerto Numa, la ninfa Egeria se retiró al bosque Aricino a llorar su muerte, hasta que, compadecida Diana de su llanto, la convirtió en fuente.

[58] Los demonios pueden solamente lo que les permite el Dios verdadero. Su permisión pende en muchas ocasiones de las necesidades de los hombres. Unos merecen ser castigados por sus pecados, y Dios los entrega a los demonios como justo castigo de sus iniquidades. A otros, empero, solamente los entrega para probación. Pero en unos y en otros brilla siempre la justicia.

LIBRO VIII

Comienza a tratar del tercer género de teología, llamado natural. En este libro se aborda una cuestión tocante a los dioses de esta teología, a saber: si el culto de estos dioses sirve para la consecución de la vida feliz. Se discute con los filósofos platónicos, que se llevan la palma de la filosofía y son los más rayanos a la verdad de la fe cristiana. Refuta a Apuleyo y a algunos otros, que quieren tributar culto a los demonios como a internuncios e intermediarios entre los dioses y los hombres. Esto lo hace poniendo de relieve que también los demonios están sujetos a los vicios. Además lo rechaza porque los hombres probos y prudentes se apartan y condenan esto, a saber, las sacrílegas ficciones de los poetas, los ludibrios teatrales, los maleficios de las artes mágicas y las bellaquerías que importan, que, según se deja entrever, son de su agrado y les deleitan. Prueba luego que por ninguna razón pueden reconciliar a los hombres con los dioses.

LIBER VIII

Venit ad tertium genus theologiae, quae dicitur naturalis, deque diis eo pertinentibus quaestionem, an istorum videlicet deorum cultus prosit ad consequendam vitam beatam, quae post mortem futura est, discutiendam suscipit cum Platonicis, qui caeterorum philosophorum sunt facile principes et ad fidei christianae veritatem propius accedentes. Atque hic primum refellit Apuleium et quicumque alii cultum daemonibus tanquam internuntiis et interpretibus inter deos et homines impendi volunt; ostendens ipsos daemones quos vitiis obnoxios esse, et quae probi prudentesque homines aversantur et damnant, id est, sacrilega poetarum figmenta, ludibria theatrica, magicarum artium maleficia et scelera importasse, iisque omnino favere et delectari compertum est, nulla posse ratione diis bonis homines conciliare.

CAPITULO I

Cuestión a discutir con los filósofos más excelentes sobre la teología natural

Se necesita al presente una atención mucho más acendrada que la necesaria en la solución de las cuestiones precedentes y en la explicación de los libros. Sobre la llamada teología natural no cumple discutir con cualesquiera hombres, sino sólo con los filósofos. (No cumple, porque no es fabulosa o civil, o sea, teátrica o urbana, de las cuales una alardea de las bellaquerías de los dioses, y otra da cabida a los deseos más bellacos de los mismos, y, por tanto, de los malignos demonios, más que de los dioses.) El nombre de filósofos, traducido al castellano, significaría amor a la sabiduría [1]. Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por el que fueron hechas todas las cosas, como lo mostró la autoridad divina y la verdad, el verdadero filósofo es el amador de Dios [2]. Pero, como la realidad que encierra este nombre no es patrimonio de todos los que lo llevan (no son amadores de la verdadera sabiduría todos los que se llaman filósofos), es preciso escoger, de entre todos aquellos cuyas sentencias y escritos pudimos conocer, con quiénes tratar esta cuestión no indignamente. No he tomado por mi cuenta en esta obra la refutación de las vanas opiniones de todos los filósofos, sino de aquellas solamente que atañen a la teología. Con esta palabra griega se quiere significar la razón o el discurso sobre la divinidad. Y de estas opiniones, no las de todos, sino las de

---

CAPUT I

De quaestione naturalis theologiae cum philosophis excellentioris scientiae discutienda

Nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum solutione quaestionum et explicatione librorum. De theologia quippe, quam naturalem vocant, non cum quibuslibet hominibus (non enim fabulosa est vel civilis, hoc est vel theatrica vel urbana; quarum altera iactitat deorum crimina, altera indicat deorum desideria criminosiora, ac per hoc malignorum potius daemonum quam deorum); sed cum philosophis est habenda collatio: quorum ipsum nomen si latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit [1], verus philosophus est amator Dei. Sed quia res ipsa, cuius hoc nomen est, non est in omnibus qui hoc nomine gloriantur (neque enim continuo verae sapientiae sunt amatores, quicumque appellantur philosophi): profecto ex omnibus, quorum sententias et litteris nosse potuimus, eligendi sunt cum quibus non indigne quaestio ista tractetur. Neque enim hoc opere omnes omnium philo-

[1] Sap. 7,24-27; et Hebr. 1,2.3.

aquellos que, estando acordes en que existe la divinidad y en que cuida de las cosas humanas, con todo, piensan que no es suficiente para conseguir la vida feliz el culto a un solo Dios inconmutable. Por este motivo, dicen, se debe rendir culto a muchos dioses, creados e instituídos por Aquel uno. Estos, por su proximidad a la verdad, transcienden ya lo opinión de Varrón. Varrón sólo extendió su teología natural hasta este mundo o hasta el alma; éstos, en cambio, sobre toda naturaleza del alma admiten a Dios, que hizo no sólo este mundo visible, con frecuencia denominado tierra y cielo [3], sino también toda alma en absoluto. El hace también al alma racional e intelectual, como lo es el alma humana, bienaventurada por la participación de su luz inconmutable e incorpórea [4]. Nadie que leyere esto, por más distraídamente que lo haga, ignora que estos filósofos se nombran platónicos, nombre derivado de su maestro Platón. De Platón, pues, aduciré brevemente lo que me pareciere necesario para la presente cuestión, haciendo antes honor a los que le precedieron en tiempo y en el mismo género de letras.

---

sophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum quae ad theologiam pertinent, quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem: nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam, etiam post mortem, beatam, sed multos, ab illo sane uno conditos atque institutos, ob eam causam colendos putant. Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt: siquidem ille totam theologiam naturalem usque ad mundum istum vel eius animam extendere potuit: isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit; et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit. Hos philosophos Platonicos appellatos, a Platone doctore vocabulo derivato, nullus qui haec vel tenuiter audivit, ignorat. De hoc igitur Platone, quae necessaria praesenti quaestioni existimo, breviter attingam, prius illos commemorans, qui eum in eodem genere litterarum tempore praecesserunt.

CAPITULO II

Dos escuelas filosóficas, la itálica y la jónica. Sus autores

Por lo que respecta a las letras griegas, lengua tenida por la más noble entre las demás de los gentiles [5], se dan dos géneros de filósofos. Uno es el itálico, procedente de aquella parte de Italia llamada otrora Magna Grecia, y otro, el jónico, en las regiones denominadas ahora Grecia. El género itálico tiene por autor a Pitágoras Samio [6], del que, según cuentan, trae su nombre la filosofía. Antes se llamaba sabios a los que en alguna rama parecían aventajar a los demás en vida loable. Este, preguntado en cierta ocasión cuál era su profesión, respondió que era filósofo, esto es, aficionado o amador de la sabiduría, porque le parecía muy arrogante profesarse sabio [7].

El príncipe del género jónico fué Tales de Mileto [8], uno de los siete llamados sabios. Los otros seis se distinguían en su modo de vida y en ciertas prácticas acomodadas al bien vivir; éste sobresalió como escudriñador de la naturaleza de las cosas y como escritor de sus disputas. Tanto es así, que dejó sucesores. Fué admirable, sobre todo, porque, comprendidos los números de la astrología, pudo predecir los eclipses del sol y de la luna. Pensó que el agua es el principio de las cosas, y de aquí dedujo la existencia de todos los elementos del mundo, del mundo mismo y de cuanto en él se origina. Sin embargo, a esta obra

---

CAPUT II

De duobus philosophorum generibus, id est, Italico et Ionico eorumque auctoribus

Quantum enim attinet ad litteras graecas, quae lingua inter caeteras gentium clarior habetur, duo philosophorum genera traduntur; unum Italicum, ex ea parte Italiae, quae quondam magna Graecia nuncupata est; alterum Ionicum, in eis terris, ubi et nunc Graecia nominatur. Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea Sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur; iste interrogatus, quid profiteretur, Philosophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientiae: quoniam sapientem profiteri, arrogantissimum videbatur. Ionici vero generis princeps fuit Thales Milesius, unus illorum septem qui appellati sunt Sapientes. Sed illi sex vitae genere distinguebantur, et quibusdam praeceptis ad bene vivendum accommodatis: iste autem Thales, ut successores etiam propagaret, rerum naturam scrutatus suasque disputationes litteris mandans eminuit; maximeque admirabilis exstitit, quod astrologiae numeris comprehensis, defectus solis et lunae etiam praedicere potuit. Aquam tamen putavit rerum esse principium, et hinc omnia elementa mundi ipsumque mundum,

que vemos tan maravillosa, considerando el mundo, no antepuso ninguna mente divina. Le sucedió Anaximandro, su discípulo, que cambió de opinión sobre la naturaleza de las cosas. Fué de parecer que las cosas no nacen de una sola cosa, como decía Tales del agua, sino de sus propios principios. Creyó que estos principios de las cosas singulares son infinitos y que dan origen a innumerables mundos. Estimó, además, que todo cuanto en ellos se origina y los mismos mundos, ora se disuelven, ora tornan a nacer, conforme al tiempo de permanencia de cada uno. Tampoco él atribuyó en estas obras cósmicas algo a la mente divina. Dejó por discípulo y sucesor a Anaxímenes, que asignó al aire infinito todas las causas de las cosas. No negó los dioses o los silenció; pero creyó que ellos no son hacedores del aire, sino que proceden del aire. Anaxágoras, en cambio, su discípulo, sintió que la mente divina es hacedora de todo esto que vemos. Dijo, además, que de la materia infinita, que consta de partículas semejantes entre sí, se hacen todos estos géneros singulares de cosas, según sus módulos y especies propias, pero siempre por obra de la mente divina. Diógenes [9], otro discípulo de Anaxímenes, dijo que el aire es la materia de las cosas, de la que se forman todas, pero que el aire participa de la razón divina, sin la cual nada puede hacerse de él. A Anaxágoras sucedió su discípulo Arquelao, y fué también de parecer que todas las cosas constaban de partículas entre sí semejantes, de las que proceden las cosas singulares, tanto que llega a decir que están dotadas de mente. Esta, uniendo y separando

---

et quae in eo gignuntur, existere. Nihil autem huic operi, quod mundo considerato tam admirabile aspicimus, ex divina mente praeposuit. Huic successit Anaximander, eius auditor, mutavitque de rerum natura opinionem. Non enim ex una re, sicut Thales ex humore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit. Quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere, et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi, modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit; nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens. Iste Anaximenem discipulum et successorem reliquit: qui omnes rerum causas infinito aeri dedit: nec deos negavit, aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. Anaxagoras vero, eius auditor, harum rerum omnium, quas videmus, effectorem divinum animum sensit; et dixit ex infinita materia, quae constaret similibus inter se particulis, rerum omnium genera pro modulis et speciebus propriis singula fieri, sed animo faciente divino. Diogenes quoque, Anaximenis alter auditor, aerem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent; sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset. Anaxagorae successit auditor eius Archelaus: etiam ipse de particulis inter se similibus, quibus singula quaeque fierent, ita putavit constare omnia, ut inesse etiam mentem diceret, quae corpora aeterna, id est illas

los cuerpos eternos, esto es, aquellas partículas, obra todas las cosas. Refiérese que Sócrates fué discípulo de éste y maestro de Platón. Por mor de él he recorrido todos éstos [10].

CAPITULO III

LA DISCIPLINA SOCRÁTICA

Repara en que Sócrates fué el primero que dió un nuevo rumbo a toda la filosofía, haciéndola virar hacia las costumbres, pues antes de él todos habían puesto el máximo empeño en escudriñar más las cosas físicas, es decir, las naturales. Mas no me parece que pueda resolverse de un plumazo si Sócrates, para hacer esto, aplicó su ánimo a la búsqueda de algo claro y cierto, hastiado ya por la obscuridad e incertidumbre de las cosas. Esto fuera necesario para la vida feliz, motivo único al que parecen dirigirse la industria, el trabajo y la investigación de todos los filósofos [11]. O si, como sospechan otros más benévolamente de él, no quería que los ánimos, enviscados en las codicias terrenas, se afanaran por elevarse hasta las cosas divinas. El veía que hartas veces inquirían las causas de las cosas y estaba en la creencia de que las primeras y sumas no se hallan sino en la voluntad del Dios único y soberano. Por esto pensaba que no podía comprenderlas sino la mente purificada [12]. Esta era la razón que le movía a juzgar que debía instarse en la purificación de la vida mediante las buenas costumbres. Su fin era que el ánimo, descargado de las deprimentes libidos, asurgiera con fuerza natural a las cosas eternas y

---

particulas, coniungendo et dissipando ageret omnia. Socrates huius discipulus fuisse perhibetur, magister Platonis, propter quem breviter cuncta ista recolui.

CAPUT III

DE SOCRATICA DISCIPLINA

Socrates ergo primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur; cum ante illum omnes magis physicis, id est, naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam impenderent. Non mihi autem videtur posse ad liquidum colligi, utrum Socrates, ut hoc faceret, taedio rerum obscurarum et incertarum ad aliquid apertum et certum reperiendum animum intenderit, quod esset beatae vitae necessarium; propter quam unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria: an vero, sicut de illo quidam benevolentius suspicantur, nolebat immundos terrenis cupiditatibus animos se extendere in divina conari. Quandoquidem ab eis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas nonnisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat: unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendi; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret, naturamque incorporei et incommutabilis

contemplara con pureza de inteligencia la naturaleza de la luz incorpórea e inconmutable, donde viven establemente las causas de todas las naturalezas creadas. Consta, empero, que él, con su admirable agilidad dialéctica y con su sutilísima cortesía, agitó y dió al traste con la estulticia de los ignorantes que opinaban saber algo aun en las cuestiones morales, hito al que parecía flechar él su intención, ora confesando su ignorancia, ora disimulando su ciencia. De aquí se originó que, concitadas enemistades y condenado por una calumniosa acusación, se le propinara la muerte. Pero después aquella misma ciudad de los atenienses que le había públicamente condenado, lo lloró públicamente y desencadenó la indignación del pueblo contra los dos acusadores [13]. Uno de ellos pereció a manos del populacho, y el otro se hurtó a pena semejante, desterrándose voluntariamente y para siempre. Con tan eximia y famosa vida y muerte, Sócrates dejó tras sí muchos seguidores de su filosofía, cuyo afán a porfía se dirigió a la disputa de las cuestiones morales, en las que se trata del sumo bien capaz de beatificar al hombre. De lo que Sócrates, al ventilarlo todo, afirma y niega en sus discusiones, porque no aparecía claro, tomó cada uno lo que le plugo, y constituyó el fin del bien cada cual donde le pareció. Llámase fin del bien aquel al que, en llegando cada uno, es feliz. Los socráticos tuvieron tan diversos pareceres entre sí sobre este fin, que (cosa apenas creíble que pudieran ser seguidores de un solo maestro) unos dijeron que el sumo bien es el placer, así Aristipo; otros, la virtud, así Antístenes. Y por el estilo unos y otros opinaron de una y otra manera. Enumerarlos a todos sería prolijo.

---

luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiae puritate conspiceret. Constat eum tamen imperitorum stultitiam scire se aliquid opinantium, etiam in ipsis moralibus quaestionibus, quo totum animum intendisse videbatur, vel confessa ignorantia sua, vel dissimulata scientia, lepore mirabili disserendi et acutissima urbanitate agitasse atque versasse. Unde et concitatis inimicitiis calumniosa criminatione damnatus, morte mulctatus est. Sed eum postea illa ipsa, quae publice damnaverat, Atheniensium civitas publice luxit, in duos accusatores eius usque adeo populi indignatione conversa, ut unus eorum oppressus vi multitudinis interiret, exsilio autem voluntario atque perpetuo poenam similem alter evaderet. Tam praeclara igitur vitae mortisque fama Socrates reliquit plurimos suae philosophiae sectatores, quorum certatim studium fuit in quaestionum moralium disceptatione versari, ubi agitur de summo bono, quo fieri homo beatus potest. Quod in Socratis disputationibus, dum omnia movet, asserit, destruit, quoniam non evidenter apparuit; quod cuique placuit, inde sumpserunt, et ubi cuique visum est, constituerunt finem boni. Finis autem boni appellatur, quo quisque cum pervenerit, beatus est. Sic autem diversas inter se Socratici de isto fine sententias habuerunt, ut (quod vix credibile est, unius magistri potuisse facere sectatores) quidam summum bonum esse dicerent voluptatem, sicut Aristippus; quidam virtutem, sicut Antisthenes. Sic alii atque alii aliud atque aliud opinati sunt: quos commemorare longum est.

CAPITULO IV

EL PRINCIPAL DISCÍPULO DE SÓCRATES, PLATÓN, DIVIDIÓ TODA LA FILOSOFÍA EN TRES PARTES

Entre los discípulos de Sócrates, no ciertamente sin merecerlo, se destacó con gloria la más encumbrada Platón, que obscureció a todos los demás. Era ateniense y de condición acomodada entre los suyos. Aventajaba en mucho, con su maravilloso ingenio, a sus condiscípulos, y pensaba que ni éste ni la filosofía socrática bastaban para el perfeccionamiento de la filosofía. Por esta causa viajó por cuantas partes pudo, doquiera le llevaba la fama y la nobleza de aprender alguna ciencia. Así aprendió en Egipto cuanto allí se tenía y se enseñaba por grande. Desde allí, pasando a las regiones de Italia, donde se celebraba la fama de los pitagóricos, comprendió con facilidad suma cuanto florecía entonces en la filosofía itálica, después de haber oído allí a los más eminentes maestros [14]. Y porque ama con simpatía al maestro Sócrates, haciéndole interlocutor en casi todos sus *Diálogos*, atemperó con su destreza y con sus disputas morales aun aquello que, o había aprendido de otros, o él con su potente intelecto había captado. Como el estudio de la sabiduría consiste en la acción y en la contemplación, una parte de ella puede llamarse activa, y otra contemplativa. De éstas, la activa mira a organizar la vida, esto es, a establecer costumbres, y la contemplativa a considerar las causas de la naturaleza y la verdad sincerísima. Cuéntase que Sócrates so-

---

CAPUT IV

DE PRAECIPUO INTER SOCRATIS DISCIPULOS PLATONE, QUI OMNEM PHILOSOPHIAM TRIPLICI PARTITIONE DISTINXIT

Sed inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, qui omnino caeteros obscuraret, Plato. Qui cum esset Atheniensis, honesto apud suos loco natus, et ingenio mirabili longe suos condiscipulos anteiret; parum tamen putans perficiendae philosophiae sufficere se ipsum ac Socraticam disciplinam, quam longe lateque potuit peregrinatus est, quaquaversum eum alicuius nobilitate scientiae percipiendae fama rapiebat. Itaque et in Aegypto didicit quaecumque illic magna habebantur atque docebantur, et inde in eas Italiae partes veniens ubi Pythagoraeorum fama celebrabatur, quidquid Italicae philosophiae tunc florebat, auditis eminentioribus in ea doctoribus facillime comprehendit. Et quia magistrum Socratem singulariter diligebat, eum loquentem fere in omnibus sermonibus suis faciens, etiam illa quae vel ab aliis didicerat, vel ipse quanta potuerat intelligentia viderat, cum illius lepore et moralibus disputationibus temperavit. Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest; quarum activa ad agendam

bresalió en la activa y que Pitágoras se dió más a la contemplativa, y se dió con todas las fuerzas de su inteligencia. Por eso se alaba el perfeccionamiento de la filosofía hecho por Platón al unir las dos partes y dividirla en tres. Una es la moral, que se desarrolla principalmente en la acción; otra la natural, que compete a la contemplación, y la tercera la racional, merced a la cual se distingue lo verdadero de lo falso. Esta, aunque sea necesaria a entrambas, o sea, a la acción y a la contemplación, primordialmente vindica para sí la contemplación el conocimiento de la verdad. Por tanto, esta división tripartita no se opone a aquella otra distinción, que se reduce a que todo el estudio de la sabiduría consiste en la acción y en la contemplación. Cuál fuera el sentir de Platón en éstas o sobre cada una de estas partes, o sea, dónde conociera o creyera que se halla el fin de todas las acciones, dónde la causa de todas las naturalezas, dónde la luz de todas las razones, pienso que sería largo explicarlo en palabras, y creo que no debe afirmarse temerariamente. Como procura conservar la conocidísima usanza de su maestro Sócrates, al que hace intervenir en las disputas de sus obras, de disimular la ciencia o su opinión, y como le agrada tal costumbre, resulta que no puede ser fácil conocer la sentencia de Platón sobre tan graves problemas. Sin embargo, de lo que se lee en él, ora de lo que él dijo como propio, ora de lo que narra y escribe como dicho por otros, pero que parece de su sentir, es conveniente que refiramos algunas cosas y las insertemos en esta obra. Y de esto, bien donde se muestra favorable a la religión verdadera, que acoge y defiende nuestra fe; bien donde parece ser contrario a

vitam, id est, ad mores instituendos, pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem: Socrates in activa excelluisse memoratur; Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, institisse. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum discerminatur a falso: quae licet utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripartitio non est contraria illi distinctioni, qua intelligitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere. Quid autem in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est, ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror, et temere affirmandum esse non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem, *notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare* affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspici possint. Ex his tamen quae apud eum leguntur, sive quae dixit, sive quae ab aliis dicta esse narravit atque conscripsit, quae sibi placita viderentur, quaedam commemorari et huic operi inseri oportet a nobis, vel ubi suffragatur religioni verae, quam fides nostra suscipit ac defendit, vel ubi ei videtur

ella, por lo que respecta a la cuestión de un solo Dios y de muchos por mor de la vida bienaventurada que seguirá a la muerte. Quizá los que alardean de entender más aguda y verazmente a Platón, muy y merecidamente superior a los demás filósofos de los gentiles, y de seguirle por su fama más universal, sienten de Dios algo así como que en El se halla la causa del existir, y la razón del entender, y el orden del vivir. De estas tres cosas, entiéndese que una pertenece a la parte natural; otra, a la racional, y la tercera, a la moral. Si el hombre fué creado de forma que por su parte principal alcance al ser superior a todo, esto es, al Dios uno, verdadero y óptimo, sin el cual no subsiste naturaleza alguna, ninguna ciencia instruye y ninguna costumbre conviene, búsquese a este en quien nos están seguras todas las cosas, contémplese a este en quien nos son ciertas todas las cosas y ámese a este en quien nos son rectas todas ellas.

CAPITULO V

Sobre teología debe disputarse principalmente con los platónicos. Su sentir debe anteponerse a los dogmas de todos los filósofos

Si Platón dijo que el sabio es el imitador, el conocedor y el amador de este Dios, por cuya participación es feliz, ¿qué necesidad hay de investigar en los demás? Ningunos se han acercado más que éstos a nosotros. Cédales no solamente aquella teología fabulosa, que recrea los ánimos de los impíos con las

esse contrarius, quantum ad istam de uno Deo et pluribus pertinet quaestionem, propter vitam, quae post mortem futura est, veraciter beatam. Fortassis enim qui Platonem caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi: quorum trium, unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est, unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis secura sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.

CAPUT V

Quod de theologia cum Platonicis potissimum disceptandum sit, quorum opinioni omnium philosophorum postponenda sint dogmata

Si ergo Plato Dei huius imitatorem, cognitorem, amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere caeteros? Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt. Cedat eis igitur non solum

ruindades de los dioses, sino también la teología civil, en la que los impuros demonios seducen con capa de dioses a los pueblos entregados a los goces terrenos. En ella quisieron considerar los errores humanos como sus honores divinos, instigando con los más inmundos afanes a sus adoradores a ser espectadores de los juegos de sus crímenes, como de su culto, y exhibiendo, a costa de los mismos espectadores, otros juegos más deleitables para sí propios. En ésta, si alguna especie de honestidad se representa en los templos, queda entorpecida por la obscenidad de los teatros a ella unida, y cuantas torpezas se representan en los teatros son dignas de loa en comparación con la fealdad de los templos. Cédales también todo aquello que Varrón ha interpretado de estos misterios como pertinente al cielo y a la tierra, a las simientes y a las acciones de los seres mortales, porque ni ellas se simbolizan por estos ritos que él se afana por insinuar. Esta es la razón de que la verdad no siga al que se afana. Y, caso de que éstas existieran, no debía el alma racional rendirles culto en lugar de rendirlo a su Dios, ya que esas cosas están constituídas conforme al orden natural por bajo de ellas, ni debió preferir para sí aquellas otras a las que la antepuso el Dios verdadero. Cédales todo aquello concerniente a tales misterios que Numa Pompilio cuidó de esconder sepultándolo consigo, y que, sacado a flor por el filo de un arado, mandó quemar el senado. En el mismo género hállanse también aquellas cosas, por mitigar algo nuestro sentir sospechoso sobre Numa, que Alejandro de Macedonia escribe a su madre, que se las reveló un tal León, gran príncipe de los misterios egipcios. En ello se pone de manifiesto que fueron hombres no solamente Pico y Fauno, Eneas y Rómulo, o también

theologia illa fabulosa deorum criminibus oblectans animos impiorum; nec solum etiam illa civilis, ubi impuri daemones terrestribus gaudiis deditos populos deorum nomine seducentes, humanos errores tanquam suos divinos honores habere voluerunt, ad spectandos suorum criminum ludos cultores suos tanquam ad suum cultum studiis immundissimis excitantes, et sibi delectabiliores ludos de ipsis spectatoribus exhibentes: ubi si qua velut honesta geruntur in templis, coniuncta sibi theatrorum obscenitate turpantur; et quaecumque turpia geruntur in theatris, comparata sibi templorum foeditate laudantur. Et ea quae Varro ex his sacris, quasi ad caelum et terram rerumque mortalium semina et actus interpretatus est; quia nec ipsa illis ritibus significantur, quae ipse insinuare conatur; et ideo veritas conantem non sequitur, et si ipsa essent, tamen animae rationali ea, quae infra illam naturali ordine constituta sunt, pro deo suo colenda non essent; nec sibi praeferre debuit, tanquam deos, eas res, quibus ipsam praetulit verus Deus. Et ea, quae Numa Pompilius revera ad sacra eiusmodi pertinentia secum sepeliendo curavit abscondi, et aratro eruta senatus iussit incendi. In eo genere sunt etiam illa, ut aliquid de Numa mitius suspicemur, quae Alexander Macedo scribit ad matrem, sibi a magno antistite sacrorum Aegyptiorum quodam Leone patefacta: ubi non Picus et Faunus et Aeneas et Romulus, vel etiam Hercules et Aesculapius et Liber Semela natus, et Tyndaridae fratres, et si quos alios ex

Hércules y Esculapio, Baco, hijo de Semele [15], y los hermanos Tindáridas [16], y si hay algunos otros mortales que tengan por dioses, sino también los dioses de las gentes pretéritas, que parece insinuar, callando su nombre, Cicerón en sus *Tusculanas:* Júpiter, Juno, Saturno, Vulcano, Vesta y muchos otros, que Varrón se empeña en transferir a las partes o elementos del mundo. Temeroso también él de los misterios revelados, advierte con súplicas a Alejandro que, en habiendo mostrado lo escrito a su madre, dé orden de que lo quemen. No cedan sólo a los filósofos platónicos, que dijeron que el Dios verdadero es el autor de los seres, y el ilustrador de la verdad, y el dador de la felicidad, todo lo que contienen estas dos teologías, la fabulosa y la civil, sino también cedan a tan grandes varones y a tan eximios conocedores del gran Dios los otros filósofos que, con mentes entregadas al cuerpo, pensaron que los principios de la naturaleza son corporales. Así, Tales los repuso en el agua; Anaxímenes, en el aire; los estoicos, en el fuego; los epicúreos, en los átomos [17], esto es, en ciertos corpúsculos pequeñísimos que no pueden ni dividirse ni sentirse y algunos otros en cuyo recuento no es necesario detenerse. Unos y otros dijeron que la causa y el principio de los seres son los cuerpos, bien simples, bien compuestos; ora carezcan de vida, ora la tengan, pero siempre cuerpos. Algunos de ellos, por ejemplo, los epicúreos, creyeron que las cosas vivas pueden originarse de las no vivas. Otros dicen que vivientes y no vivientes pueden hacerse de lo viviente; pero siempre los cuerpos del cuerpo. Los estoicos pensaron que el fuego, o sea, un cuerpo de los cuatro elementos de que consta este mundo visible, tiene

mortalibus pro diis habent, sed ipsi etiam maiorum gentium dii, quos Cicero in Tusculanis tacitis nominibus videtur attingere [2], Iupiter, Iuno, Saturnus, Vulcanus, Vesta, et alii plurimi, quos Varro conatur ad mundi partes sive elementa transferre, homines fuisse produntur. Timens enim et ille quasi revelata mysteria, petens admonet Alexandrum, ut cum ea matri conscripta insinuaverit, flammis iubeat concremari. Non solum ergo ista, quae duae theologiae, fabulosa continet et civilis, Platonicis philosophis cedant, qui verum Deum, et rerum auctorem, et veritatis illustratorem, et beatitudinis largitorem esse dixerunt: sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturae principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti Dei cognitoribus viris, ut Thales in humore, Anaximenes in aere, Stoici in igne, Epicurus in atomis, hoc est minutissimis corpusculis, quae nec dividi nec sentiri queunt, et quicumque alii, quorum enumerationi immorari non est necesse, sive simplicia, sive coniuncta corpora, sive vita carentia, sive viventia, sed tamen corpora, causam principiumque rerum esse dixerunt. Nam quidam eorum a rebus non vivis res vivas fieri posse crediderunt, sicut Epicurei: quidam vero a vivente quidem et viventia et non viventia, sed tamen a corpore corpora. Nam Stoici ignem, id est corpus unum ex his quatuor elementis, quibus visibilis mundus hic constat, et viventem, et sapientem, et ipsius mundi fabricatorem atque omnium quae in eo sunt, eumque omnino ignem

[2] L. I c. 13.

vida y es sabio y hacedor del mundo mismo y de todo lo que hay en él, y que el fuego ese es dios [18]. Estos y los demás que se les parecen solamente pudieron pensar lo que sus corazones, sujetos a los sentidos de la carne, les pintaron [19]. En sí mismos tenían lo que no veían y en sí se imaginaban lo que fuera habían visto, aunque no veían, sino solamente se lo imaginaban [20]. Esto, en presencia de tal imaginación, ya no es cuerpo, sino semejanza de cuerpo. Y aquello por donde se ve en el ánimo esta semejanza de cuerpo, ni es cuerpo ni imagen de cuerpo. Por lo que se ve y se juzga si es hermoso o deforme, sin duda es mejor que la misma que juzga. Esta es la mente del hombre y la naturaleza del alma racional, que ciertamente no es cuerpo, si ya ni aquella imagen de cuerpo, cuando se intuye y se juzga en el ánimo que imagina, es cuerpo [21]. No es, pues, ni tierra, ni agua, ni aire, ni fuego, cuatro cuerpos, por otro nombre, cuatro elementos, de que vemos consta el mundo corpóreo. Ahora bien, si nuestro ánimo no es cuerpo, ¿cómo Dios, que es el creador del ánimo, será cuerpo? Cedan, por consiguiente, también éstos a los platónicos. Cedan también aquellos que se ruborizaron de decir que Dios es cuerpo, aunque pensaron que nuestros ánimos son de la misma naturaleza que El. No les movió tan destacada mutabilidad del alma, que es impiedad atribuirla a la naturaleza de Dios. Pero dicen: la naturaleza del alma se cambia por el cuerpo, de suyo es inmutable. También podían haber dicho: la carne es herida por algún cuerpo, pues de suyo es invulnerable. Es verdad que lo que no puede cambiar, no puede cambiarlo cosa alguna.

---

deum esse putaverunt. Hi et caeteri similes eorum id solum cogitare potuerunt, quod cum eis corda eorum obstricta carnis sensibus fabulata sunt. In se quippe habebant quod non videbant, et apud se imaginabantur quod foris viderant, etiam quando non videbant, sed tantummodo cogitabant. Hoc autem in conspectu talis cogitationis iam non est corpus, sed similitudo corporis. Illud autem unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulchra an deformis sit iudicatur, profecto est melius quam ipsa quae iudicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est; si iam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis aspicitur atque iudicatur, nec ipsa corpus est. Non est ergo nec terra, nec aqua, nec aer, nec ignis: quibus quatuor corporibus, quae dicuntur quatuor elementa, mundum corporeum videmus esse compactum. Porro si noster animus corpus non est, quomodo Deus creator animi corpus est? Cedant ergo et isti, ut dictum est, Platonicis: cedant et illi, quos quidem puduit dicere Deum corpus esse, verumtamen eiusdem naturae, cuius ille est, animos nostros esse putaverunt. Ita non eos movit tanta mutabilitas animae, quam Dei naturae tribuere nefas est. Sed dicunt, Corpore mutatur animae natura; nam per se ipsam incommutabilis est. Poterant isti dicere, Corpore aliquo vulneratur caro; nam per se ipsam

Por tanto, lo que un cuerpo es capaz de cambiar, puede cambiarlo alguna cosa, y, por consiguiente, eso no puede llamarse con propiedad inconmutable [22].

CAPITULO VI

Sentencia de los platónicos en la parte de la filosofía denominada física

Comprendieron estos filósofos, a los que vemos, no inmerecidamente, antepuestos a los demás por su fama y por su gloria, que ningún cuerpo es Dios. A tenor de esto, transcendieron todos los cuerpos en busca de Dios. Comprendieron, además, que todo lo mudable no es el Dios sumo. A este tenor transcendieron toda alma y todos los espíritus mutables en busca de ese Dios sumo. Entendieron también que toda especie, en cualquier modo mudable, por la que un ser es lo que es, de cualquier modo y de cualquier naturaleza que sea, no puede proceder sino de Aquel que verdaderamente es porque es inconmutablemente [23]. De este principio dedujeron que, ora el cuerpo del mundo universo, sus formas, sus cualidades, su ordenado movimiento y la disposición de sus elementos, desde el cielo a la tierra y cuantos cuerpos hay en ellos; ora toda vida, bien la que nutre y sostiene, cual es la de los árboles; bien la que amén de esto siente, cual es la de las bestias; bien la que, además de eso, entiende, cual es la de los hombres; bien la que no necesita del subsidio nutritivo, sino que solamente es, siente y entiende, cual es la de los ángeles, no puede

---

invulnerabilis est. Prorsus quod mutari non potest, nulla re potest: ac per hoc quod corpore mutari potest, aliqua re potest, et ideo incommutabile recte dici non potest.

CAPUT VI

De Platonicorum sensu in ea parte philosophiae, quae physica nominatur

Viderunt ergo isti philosophi, quos caeteris non immerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum: et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt quidquid mutabile est, non esse summum Deum: et ideo omnem animam mutabilesque omnes spiritus transcenderunt, quaerentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia incommutabiliter est. Ac per hoc sive universi mundi corpus, figuras, qualitates, ordinatumque motum, et elementa disposita a caelo usque ad terram, et quaecumque corpora in eis sunt; sive omnem vitam, vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus; vel quae et hoc habet et sentit, qualis est in pecoribus; vel quae et haec habet et intelligit,

proceder sino de Aquel que simplemente es. Y esto porque para El no es una cosa ser y otra vivir, como si pudiera ser sin vivir; ni una vivir y otra entender, como si pudiera vivir sin entender; ni una entender y otra ser feliz, como si pudiera entender y no ser feliz, sino que lo que es para El vivir, entender y ser feliz, eso es para El ser [24]. Por esta inmutabilidad y simplicidad entendieron que El hizo todas las cosas y que no pudo ser hecho por nadie. Se fijaron en que lo que existe, o es cuerpo o es vida, y que es mejor ser vida que cuerpo, y que la especie del cuerpo es sensible, y la de la vida, inteligible. Por eso antepusieron la especie inteligible a la sensible. Llamamos sensibles a las cosas que pueden ser sentidas por la vista y por el tacto del cuerpo, e inteligibles a las que pueden ser entendidas por la vista de la mente. No hay belleza corporal ora en el estado del cuerpo, como es la figura; ora en el movimiento del mismo, como es la canción, de la que no juzgue el ánimo. Esto, sin duda, no lo pudiera de no existir en él más perfecta esta especie, sin mayor masa, sin estrépito de voz, sin espacio de lugar o de tiempo. Pero, si allí no fuera también mudable, no juzgara uno mejor que otro de la especie sensible: mejor el más ingenioso que el más tardo, mejor el más perito que el más ignorante, mejor el más entrenado que el menos, y uno mismo, mejor después de haber adelantado que antes [25]. Es indudable que lo que recibe más y menos es mudable. De donde coligieron fácilmente los hombres ingeniosos y sabios y entrenados en esas lides que en estas cosas no se halla la especie primera, puesto que dan testimonio de su mutabilidad. Mas, como en su mirada eran el cuerpo y el ánimo más y menos espaciosos, y, si pudieran carecer de toda especie, carecerían en absoluto de ser, cayeron en la cuenta de que tenía que existir algo donde se hallara la especie primera e inconmutable y, por tanto, incomparable. Creyeron, y con muchísimo fundamento, que se hallaba allí el principio de los seres, que no fuera hecho y por el que fueron hechos todos los seres. Así, lo que es conocido de Dios, El lo manifestó a ellos cuando las cosas invisibles de El las vieron considerando las cosas creadas, también su virtud eterna y su divinidad, por el cual fueron creadas todas las cosas visibles y temporales. Quede dicho sobre la parte que llaman física, es decir, natural.

qualis est in hominibus; vel quae nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet, sentit, intelligit, qualis est in Angelis, nisi ab illo esse non posse qui simpliciter est: quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere, aliud intelligere, quasi possit vivere non intelligens; nec aliud illi est intelligere, aliud beatum esse, quasi possit intelligere et non beatus esse; sed quod est illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est illi esse. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse. Consideraverunt enim, quidquid est, vel corpus esse, vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus; speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae. Proinde intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt. Nulla est enim pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret: melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior, melius exercitatior quam minus exercitatus, et idem ipse unus cum proficit, melius utique posteaquam prius. Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia eius, per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas [3]: a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt. Haec de illa parte quam physicam, id est naturalem, nuncupant, dicta sint.

CAPITULO VII

A CUÁNTO ASCIENDE LA EXCELENCIA DE LOS PLATÓNICOS EN LA LÓGICA, O SEA, EN LA FILOSOFÍA RACIONAL

Por lo que atañe a la ciencia sobre que versa la otra parte, llamada por ellos lógica, es decir, racional, en modo alguno parecen comparables a los que repusieron el juicio de la verdad en los sentidos del cuerpo y pensaron que todas las cosas que se aprenden deben medirse por sus reglas infieles y falaces. Así los epicúreos. Tampoco son comparables a los estoicos, que, amando con vehemencia la habilidad en las disputas, que llaman dialéctica [26], juzgaron también que debía tomarse de los sentidos del cuerpo. De aquí deducían la aserción de que el ánimo concibe nociones, que llaman ἐννοίας [27], a sa-

CAPUT VII

QUANTO EXCELLENTIORES CAETERIS IN LOGICA, ID EST RATIONALI PHILOSOPHIA, PLATONICI SINT HABENDI

Quod autem attinet ad doctrinam, ubi altera pars versatur, quae ab eis logica, id est rationalis, vocatur; absit ut his comparandi videantur, qui posuerunt iudicium veritatis in sensibus corporis, eorumque infidis et fallacibus regulis omnia quae discuntur metienda esse censuerunt, ut Epicurei, et quicumque alii tales; ut etiam ipsi Stoici, qui cum vehementer

[3] Rom. 1,19-20.

ber, de aquellas cosas que se explican definiéndolas. Por este medio se propaga y se conecta la razón total del aprender y del enseñar. Yo suelo hacerme de cruces cuando dicen que sólo los sabios son hermosos. ¿Con qué sentidos ven esta belleza de cuerpo y con qué ojos de la carne contemplan la forma de la sabiduría y su decoro? Estos que anteponemos, y con razón, a los demás, distinguieron lo que se ve con la mente de lo que se alcanza con los sentidos, sin quitar a los sentidos su poder, ni atribuyéndoles un poder que no tienen. Dijeron que existe una luz de las mentes que enseña todas las cosas, y que es el mismo Dios, por el que fueron hechas todas ellas [28].

CAPITULO VIII

También en la filosofía moral llevan la palma los platónicos

La última parte es la moral, llamada en griego ἠθική. En ella se trata del sumo bien. Si referimos a él todas las cosas que hacemos, y si lo apetecemos por sí mismo y no por otro, y si lo conseguimos, no necesitamos buscar otra cosa que nos haga felices. Precisamente se le da el nombre de fin porque lo demás lo apetecemos por él, y a él no por otro que por sí mismo. Este bien beatífico, unos dijeron que le viene al hombre del cuerpo; otros, del alma, y otros, de entrambos. Veían que el hombre constaba de alma y de cuerpo, y por

amaverint solertiam disputandi, quam dialecticam nominant, a corporis sensibus eam ducendam putarunt; hinc asseverantes animum concipere notiones, quas appellant ἐννοίας earum rerum scilicet quas definiendo explicant; hinc propagari atque connecti totam discendi docendique rationem. Ubi ego multum mirari soleo, cum pulchros dicant non esse nisi sapientes, quibus sensibus corporis istam pulchritudinem viderint, quali-bus oculis carnis formam sapientiae decusque conspexerint. Hi vero, quos merito caeteris anteponimus, discreverunt ea quae mente conspiciuntur, ab iis quae sensibus attinguntur; nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia.

CAPUT VIII

Quod etiam in morali philosophia Platonici obtineant principatum

Reliqua est pars moralis, quam graeco vocabulo dicunt ἠθικήν, ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes, idque adipiscentes, nihil quo beati simus, ulterius requiramus. Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem nonnisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum alii a corpore, alii ab animo, alii ab utroque in

eso creían que podían vivir bien, o por uno de estos dos, o por los dos con ese bien final que les hiciera felices, al que habían de referir cuanto hicieran, y no debían buscar más aquello a lo que debieran referirlo. De donde se sigue que aquellos que dicen que debe añadirse un tercer género de bienes que llaman extrínsecos, como es el honor, la gloria, el dinero y si hay alguno otro por el estilo, no lo añadieron como final, es decir, como apetecible por sí mismo, sino por otro. Este género es bueno para los buenos y malo para los malos. Los que buscaron el bien del hombre, o en el alma, o en el cuerpo, o en uno y en otro, creyeron simplemente que cumplía exigirlo del hombre. Pero los que lo demandaron del cuerpo, lo hicieron de la parte peor del hombre, y los que del alma, de la parte mejor, y los que lo demandaron de uno y de otro, lo hicieron de todo el hombre. Sea de una parte, sea de todo el hombre, siempre será del hombre. Ni estas diferencias, cabalmente por ser tres, dieron origen a tres corrientes y escuelas filosóficas, sino a muchas. Tanto del bien del cuerpo como del bien del alma, como de uno y de otro, cada uno se ha permitido opinar como ha querido. Cedan todos éstos a los filósofos que dijeron que no es feliz el hombre que goza del cuerpo ni el que goza del alma, sino el que goza de Dios. Y goza de El no como goza el alma del cuerpo o de sí misma, o como goza el amigo del amigo, sino como goza el ojo de la luz. Si deben éstos aducir algunas semejanzas para hacer ver cómo es eso, si Dios quiere, lo trataré en otro lugar, en cuanto esté de mi parte. Al presente baste decir que Platón determinó que el fin del bien es vivir según la virtud, y que esto solamente puede conseguirlo el que conozca e imite a Dios, y que ésta es la

homine esse dixerunt. Videbant quippe ipsum hominem constare ex animo et corpore, et ideo ab alterutro istorum duûm, aut ab utroque bene sibi esse posse credebant, finali quodam bono, quo beati essent, quo cuncta quae agebant referrent, atque id quo referendum esset non ultra quaererent. Unde illi qui dicuntur addidisse tertium genus bonorum, quod appellatur extrinsecus, sicuti est honor, gloria, pecunia, et si quid huiusmodi, non sic addiderunt, ut finale esset, id est propter se ipsum appetendum, sed propter aliud; bonumque esset hoc genus bonis, malum autem malis. Ita bonum hominis, qui vel ab animo, vel a corpore, vel ab utroque expetiverunt, nihil aliud quam ab homine expetendum esse putaverunt. Sed qui id appetiverunt a corpore, a parte hominis deteriore; qui vero ab animo, a parte meliore; qui autem ab utroque, a toto homine. Sive ergo a parte qualibet, sive a toto, non nisi ab homine. Nec istae differentiae, quoniam tres sunt, ideo tres, sed multas dissensiones philosophorum sectasque fecerunt: quia et de bono corporis, et de bono animi, et de bono utriusque diversi diversa opinati sunt. Cedant igitur hi omnes illis philosophis, qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel fruentem animo, sed fruentem Deo: non sicut corpore vel se ipso animus, aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus; si aliquid ab his ad illa similitudinis afferendum est, quod quale sit, si Deus ipse adiuverit, alio loco, quantum per nos fieri poterit, apparebit. [IX.] Nunc satis sit com-

única causa de su felicidad. Por eso no duda en decir que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza es incorporal. De donde se desprende que el estudioso de la sabiduría (éste es el filósofo) será feliz precisamente cuando comenzare a gozar de Dios, aunque no sea al instante feliz el que goza de lo que ama. Muchos, amando lo que no debe amarse, son miserables, y más miserables aún cuando gozan de ello. Con todo, nadie que no goce de lo que ama, es feliz. Esto, porque los mismos que aman las cosas que no deben amarse no juzgan ser felices amándolas, sino gozando de ellas. Cualquiera, pues, que goce de lo que ama y ame el Bien verdadero y sumo, ¿quién negará que es feliz sino el más infeliz? Platón llama a Dios el bien sumo y verdadero. Por eso quiere que el filósofo sea el amador de Dios, para que, como la filosofía tiende a la vida feliz, gozando de Dios, sea feliz el que amare a Dios.

CAPITULO IX

La filosofía que más se acerca a la verdad de la fe cristiana

Cualesquiera sean los filósofos que pensaron del Dios sumo y verdadero esto: que es Hacedor de las cosas creadas, y Luz de las que deben conocerse, y Bien de las que deben hacerse; que de El nos procede el principio de la naturaleza, y la verdad de la ciencia, y la felicidad de la vida, a éstos los anteponemos

memorare, Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum; cuius natura sit incorporalis. Unde utique colligitur, tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum Deo frui coeperit. Quamvis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat; multi enim amando ea quae amanda non sunt, miseri sunt, et miseriores cum fruuntur: nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi qui res non amandas amant, non se beatos amando putant, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat? ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.

CAPUT IX

De ea philosophia quae ad veritatem fidei christianae propius accessit

Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum: quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas

a los demás y los creemos los más cercanos a nosotros [29]. Sean cualesquiera los que sintieron esto, ora los propiamente llamados platónicos, ora den otro nombre a su escuela, ora sean solamente los jónicos, que fueron los principales entre ellos, tales como Platón y los que le entendieron bien; ora los itálicos, por amor a Pitágoras y a los pitagóricos, y si hay algunos otros que defendieran esta sentencia; bien sean los filósofos de otras naciones o sus sabios, los atlánticos de la Libia [30], los egipcios, los indos, los persas, los caldeos, los escitas, los galos y los españoles y si hay más que fueran del mismo parecer y enseñaran esto, de todos ellos decimos lo dicho.

CAPITULO X

Excelencia del cristiano piadoso sobre la ciencia filosófica

1. Aunque el hombre cristiano, versado solamente en las letras eclesiásticas, quizá desconozca el nombre de los platónicos y no sepa si existieron en la lengua griega dos géneros de filósofos, los jónicos y los itálicos, sin embargo, no es tan lego en las cosas humanas que no sepa que los filósofos profesan o el estudio de la sabiduría o la sabiduría misma. Con todo, guárdase de aquellos que filosofan según los elementos de este mundo, no según Dios, por quien el mundo fué hecho. Esto lo advierte ya el precepto apostólico, y él oye con fidelidad

doctrinae, et felicitas vitae; sive Platonici accommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant; sive tantummodo Ionici generis, qui in eis praecipui fuerunt, ista senserint, sicut idem Plato, et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici, propter Pythagoram et Pythagoreos, et si qui forte alii eiusdem sententiae identidem fuerunt; sive aliarum quoque gentium, qui sapientes vel philosophi habiti sunt, Atlantici Libyci Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani aliique reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint, eos omnes caeteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur.

CAPUT X

Quae sit inter philosophicas artes religiosi excellentia christiani

1. Quamvis enim homo christianus litteris tantum ecclesiasticis eruditus, Platonicorum forte nomen ignoret, nec utrum duo genera philosophorum exstiterint in graeca lingua, Ionicorum et Italicorum, sciat; non tamen ita surdus est in rebus humanis, ut nesciat philosophos vel studium sapientiae, vel ipsam sapientiam profiteri. Cavet eos tamen, qui secundum elementa huius mundi philosophantur, non secundum Deum, a quo ipse factus est mundus. Admonetur enim praecepto apostolico, fideliterque audit quod dictum est: *Cavete ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem, secundum elementa mundi*[4]. Deinde

[4] Col. 2,8.

lo que dice: *Guardaos de que ninguno os engañe con filosofía y vana seducción, según los elementos del mundo.* Para que no se piense que son todos por un estilo, escuchad al mismo Apóstol, que dice de algunos de ellos: *Ya que lo que se puede conocer de Dios, les es manifiesto a ellos, porque Dios se lo manifestó. Las cosas invisibles de El se ven después de la creación del mundo, considerándolas por las cosas creadas, aun su virtud eterna y su divinidad.* Y aquel pasaje en que, después de hablar a los atenienses y de decirles sobre Dios cosas maravillosas y que sólo unos pocos pueden entender, que *en El vivimos, nos movemos y somos,* añadió: *Como dijeron también algunos de los vuestros.* En el mismo pasaje donde se dice que por las cosas creadas Dios les manifestó las cosas invisibles de El para que las vieran con el entendimiento, en ese mismo se dice que ellos no tributaron culto a Dios justamente, porque los honores divinos, debidos solamente a ese Uno, rindiéronlos también a otras cosas que no convenía: *Pues, conociendo a Dios, no le glorificaron ni le dieron gracias como a Dios, antes se desvanecieron en sus pensamientos, y se obscureció su insensato corazón. Teniéndose por sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de figura de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos, y de serpientes.* En todo esto da margen a que se entiendan tanto los romanos como los griegos, como los egipcios, que se gloriaron del nombre de sabiduría. Sobre esto discutiremos después con ellos. En cuanto están acordes con nosotros sobre el Dios uno, autor de este universo, en que no solamente es incorpóreo sobre todos los cuerpos, sino también

ne omnes tales esse arbitretur, audit ab eodem apostolo dici de quibusdam, *Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim eius, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas* [5]. Et ubi Atheniensibus loquens, cum rem magnam de Deo dixisset, et quae a paucis possit intelligi, quod *in illo vivimus, movemur et sumus;* adiecit et ait, *Sicut et vestri quidam dixerunt* [6]. Novit sane etiam ipsos, in quibus errant, cavere. Ubi enim dictum est quod per ea quae facta sunt, Deus illis manifestavit intellectu conspicienda invisibilia sua; ibi etiam dictum est, non illos ipsum Deum recte coluisse, quia et aliis rebus, quibus non oportebat, divinos honores illi uni tantum debitos detulerunt: *Quoniam cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt, et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium* [7]. Ubi et Romanos, et Graecos, et Aegyptios, qui de sapientiae nomine gloriati sunt, fecit intelligi. Sed de hoc cum istis postmodum disputabimus. In quo autem nobis consentiunt de uno Deo huius universitatis auctore, qui non solum super omnia corpora est incorporeus, verum etiam super om-

[5] Rom. 1,19.20.
[6] Act 17,28.
[7] Rom. 1,21-23.

incorruptible sobre todas las almas, que es nuestro principio, nuestra luz y nuestro bien, en eso los anteponemos a los demás.

2. Y aunque el cristiano lego en las letras profanas no emplee en sus disputas la terminología que no aprendió y no llame natural, como los latinos, o física, como los griegos, a la parte en que se estudia la inquisición de la naturaleza; y racional o lógica a aquella otra en que se busca el modo de conocer la verdad; y moral o ética a la que trata de las costumbres y de los fines de los bienes que deben apetecerse y de los males que deben evitarse, no por eso desconoce que de ese Dios uno, verdadero y óptimo, procede tanto la naturaleza, por la que somos imagen suya, como la ciencia, por la que le conocemos y nos conocemos; como la gracia, mediante la cual, uniéndonos a El, somos felices. Esta es la causa que nos mueve a preferirlos a los demás. Cabalmente porque los demás filósofos consumieron sus ingenios y afanes en buscar las causas de los seres y en inquirir la reglas de la ciencia y de la vida, y éstos encontraron al Dios conocido, en el que está la causa del universo creado y la luz de la verdad, que cumple percibir, y la fuente de la felicidad, a la que cumple acercar nuestros labios. Sean éstos los platónicos, sean cualesquiera otros filósofos de otra nación cualquiera, los que tal piensan de Dios sienten como nosotros. Pero plácenos más dilucidar esta cuestión con los platónicos justamente, porque sus letras son más conocidas. En efecto, los griegos, cuya lengua lleva la palma entre los gentiles, se encargan de darles incienso y popularidad. Los latinos, movidos por su excelencia o por su gloria, las aprendieron con más gusto y, traduciendo sus obras a nuestro idioma, las ennoblecieron y esclarecieron más [32].

nes animas incorruptibilis, principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum, in hoc eos caeteris anteponimus.

2. [X.] Nec, si litteras eorum christianus ignorans, verbis quae non didicit in disputatione non utitur, ut vel naturalem latine, vel physicam graece appellet eam partem in qua de inquisitione naturae tractatur, et rationalem sive logicam, in qua quaeritur quonam modo veritas percipi possit, et moralem vel ethicam, in qua de moribus agitur bonorumque finibus appetendis malorumque vitandis, ideo nescit ab uno vero Deo atque optimo, et naturam nobis esse, qua facti ad eius imaginem sumus, et doctrinam, qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati simus. Haec itaque causa est cur istos caeteris praeferamus; quia cum alii philosophi ingenia sua studiaque contriverint in requirendis rerum causis, et quinam esset modus discendi atque vivendi; isti Deo cognito repererunt ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis. Sive ergo isti Platonici, sive quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de Deo ista sentiunt, nobiscum sentiunt. Sed ideo cum Platonicis magis placuit hanc causam agere, quia eorum sunt litterae notiores. Nam et Graeci, quorum lingua in gentibus praeeminet, eas magna praedicatione celebrarunt; et Latini permoti earum vel excellentia, vel gloria, ipsas libentius didicerunt, atque in nostrum eloquium transferendo nobiliores clarioresque fecerunt.

CAPITULO XI

De qué medios pudo servirse Platón para adquirir aquella visión rayana en la ciencia cristiana

Maravíllanse algunos que están en comunión de la gracia de Cristo con nosotros al oír o leer que Platón sintió de Dios estas cosas que ven concuerdan en mucho con la verdad de nuestra religión. Basados en esto, algunos han pensado que, cuando viajó a Egipto, oyó al profeta Jeremías o que leyó en sus viajes las Escrituras proféticas. A decir verdad, también yo inserté esta opinión en alguna de mis obras [33]. Pero, controlada con diligencia la cronología, que se contiene en la *Historia crónica,* llegué a la conclusión de que desde el tiempo en que profetizó Jeremías hasta el nacimiento de Platón mediaron cerca de cien años [34]. Este vivió ochenta y un años, y desde su muerte hasta el tiempo en que Tolomeo, rey de Egipto, pidió a Judea las Escrituras proféticas de los hebreos y por medio de setenta varones hebreos, versados también en la lengua griega, cuidó de traducirlas y tenerlas, pasaron casi otros sesenta [35]. Por tanto, en aquel viaje, Platón ni pudo ver a Jeremías, muerto tanto tiempo antes, ni leer las Escrituras que aún no habían sido traducidas al griego, lengua que él sabía. No excluímos la posibilidad de que, como hombre muy dado al estudio, al igual que aprendió las letras egipcias por medio de intérprete, aprendiera éstas no para traducirlas por

CAPUT XI

Unde Plato eam intelligentiam potuerit acquirere, qua christianae scientiae propinquavit

Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt. Unde nonnulli putaverunt eum, quando perrexit in Aegyptum, Ieremiam audisse prophetam, vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse: quorum quidem opinionem in quibusdam libris meis posui. Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem indicat a tempore quo prophetavit Ieremias, centum ferme annos postea natum fuisse: qui cum octoginta et unum vixisset, ab anno mortis eius usque ad id tempus, quo Ptolemaeus rex Aegypti Scripturas propheticas gentis Hebraeorum de Iudaea poposcit, et per septuaginta viros Hebraeos, qui etiam graecam linguam noverant, interpretandas habendasque curavit, anni ferme reperiuntur sexaginta. Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Ieremiam videre potuit tanto ante defunctum, nec easdem Scripturas legere, quae nondum fuerant in graecam linguam translatae, qua ille pollebat: nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut

escrito, cosa que se dice consiguió Tolomeo a costa de un ingente sueldo, susceptible de asustar aun a la potestad real, sino para aprender, en cuanto le fuera posible capiscar, coloquiando sobre su contenido [36]. En confirmación de esto, parece podían citarse algunos datos. Así, el libro del Génesis comienza: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. La tierra era invisible e incompuesta, y las tinieblas se cernían sobre el abismo, y el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas.* En el *Timeo,* libro escrito por Platón sobre la constitución del mundo, se lee que Dios en aquella obra juntó primero la tierra y el fuego [37]. Es cosa evidente que al fuego le atribuye el lugar del cielo. Esto quiere decir que esta sentencia tiene cierta semejanza con aquella en que se dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* A continuación dice que los dos medios que, interpuestos, dan margen a unirse entre sí los dos extremos, son el agua y el aire [38]. De aquí se cree que entendió así lo que está escrito: *El Espíritu de Dios era llevado sobre el agua,* atendiendo poco a la acepción que suele dar la Escritura al Espíritu de Dios, porque también el aire se llama por otro nombre espíritu. Es posible que parezca que opinó estaban mencionados en este pasaje los cuatro elementos. Además, nada hay más claro en aquellas Sagradas Letras que lo que Platón dice, que el amador de Dios es el filósofo. Y máxime aquello que a mí casi me induce a dar mi asentimiento a que Platón no fuera ajeno a aquellos libros, de que, cuando se anunció al santo Moisés, por medio de un ángel, las palabras de Dios, cuando, preguntando él cuál era el nombre del que le mandaba ir a libertar al pueblo hebreo de

scribendo transferret, quod Ptolemaeus pro ingenti beneficio, qui regia potestate etiam timeri poterat, meruisse perhibetur, sed ut colloquendo, quid continerent, quantum capere posset, addisceret. Hoc ut existimetur, illa suadere videntur indicia, quod liber Geneseos sic incipit: *In principio fecit Deus caelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum, et Spiritus Dei superferebatur super aquam* [8]. In Timaeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse [9]: manifestum est autem quod igni tribuat caeli locum: habet ergo haec sententia quamdam illius similitudinem, qua dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram.* Deinde illa duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem [10]: unde putatur sic intellexisse quod scriptum est, *Spiritus Dei superferebatur super aquam.* Parum quippe attendens quo more soleat illa Scriptura appellare Spiritum Dei, quoniam et aer spiritus dicitur, quatuor opinatus elementa loco illo commemorata videri potest. Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic in illis sacris Litteris flagrat: et maxime illud, quod et me plurimum adducit, ut pene assentiar Platonem illorum Librorum expertem non fuisse, quod cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per

[8] Gen. 1,1-2.
[9] C.5 *translat. Cicer.*
[10] Ibid.

Egipto, le respondió: *Yo soy el que soy; y dirás a los hijos de Israel: El que es, me envió a vosotros.* Como si, en comparación de Aquel que verdaderamente es, porque es inconmutable, los seres que fueron creados mutables no fueran [39]. Platón retuvo esto con vehemencia y lo encareció con gran esmero. Y no sé si esto se hallará en algún pasaje de los libros anteriores a Platón, si no es en el que se dijo: *Yo soy el que soy; y dirás a los hijos de Israel: El que es, me envió a vosotros* [40].

CAPITULO XII

Los platónicos, a pesar de que sintieron bien del Dios uno y verdadero, estimaron que se debían sacrificios a muchos dioses

Sea cualquiera el lugar donde aprendió esto, ora en los libros anteriores a él, ora mejor, como dice el Apóstol, *porque lo que se puede conocer de Dios les es manifiesto a ellos, porque Dios se lo manifestó. Las cosas invisibles de El se ven, después de la creación del mundo, considerándolas por las cosas creadas, aun su virtud eterna y su divinidad,* opino que ya he expuesto suficientemente que no sin razón he escogido a los filósofos platónicos para ventilar este punto del que me hice cargo. Se trata de la teología natural, y se pregunta si conviene hacer sacrificios por la felicidad que seguirá a la muerte a un solo Dios o a muchos. Y precisamente escogía a éstos

---

angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur, *Ego sum qui sum; et dices filiis Israel, Qui est, misit me ad vos* [11]; tanquam in eius comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint: vehementer hoc Plato tenuit, et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est, *Ego sum qui sum; et dices eis, Qui est, misit me ad vos.*

CAPUT XII

Quod etiam Platonici, licet de uno vero Deo bene senserint, multis tamen diis sacra facienda censuerint

Sed undecumque ille ista didicerit, sive praecedentibus eum veterum libris, sive potius quomodo dicit Apostolus, *quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit: invisibilia enim eius, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas* [12]: nunc non immerito me Platonicos philosophos elegisse cum quibus agam, quod in ista quaestione, quam modo suscepimus, agitur de naturali theologia, utrum propter feli-

[11] Ex. 3,14.
[12] Rom. 1,19-20.

porque cuanto mejor sintieron del Dios uno, Hacedor del cielo y de la tierra, tanto son tenidos por más gloriosos e ilustres que los demás. El juicio de los posteriores los antepuso a los otros. Prueba de ello es que, aunque fundara Aristóteles, discípulo de Platón, varón de excelente ingenio e inferior en estilo a él, pero que superaba con facilidad a muchos, la secta o escuela peripatética, así llamada porque acostumbraban a disputar paseando, y aunque reuniera en torno a sí, aún en vida de su maestro, muchos discípulos, atraídos por su luminosa fama; y aunque, después de la muerte de Platón, Espeusipo [41], hijo de su hermana, y Xenócrates [42], su discípulo amado, que le sucedieron en la escuela llamada Academia, de donde los sucesores se llamaron académicos, los filósofos más modernos y afamados a quienes plugo seguir a Platón, no quisieron llamarse peripatéticos o académicos, sino platónicos [43]. Entre éstos son muy nombrados los griegos Plotino, Jámblico y Porfirio, y en una y otra lengua, o sea, en la griega y en la latina, fué insigne platónico Apuleyo el Africano [44]. Pero todos éstos y otros por el estilo, y el mismo Platón, fueron de parecer que se debían sacrificios a muchos dioses.

---

citatem, quae post mortem futura est, uni Deo, an pluribus sacra facere oporteat, satis, ut existimo, exposui. [XII.] Ideo quippe hos potissimum elegi, quoniam de uno Deo, qui fecit caelum et terram, quanto melius senserunt, tanto caeteris gloriosiores et illustriores habentur: in tantum aliis praelati iudicio posterorum, ut cum Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii, et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans, sectam Peripateticam condidisset, quod deambulans disputare consueverat, plurimosque discipulos praeclara fama excellens, vivo adhuc praeceptore in suam haeresim congregasset, post mortem vero Platonis Speusippus, sororis eius filius, et Xenocrates, dilectus eius discipulus, in scholam eius, quae Academia vocabatur, eidem successissent, atque ob hoc et ipsi et eorum successores Academici appellarentur; recentiores tamen philosophi nobilissimi, quibus Plato sectandus placuit, noluerunt se dici Peripateticos, aut Academicos, sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci, Plotinus, Iamblichus, Porphyrius: in utraque autem lingua, id est et graeca et latina, Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis. Sed hi omnes, et caeteri eiusmodi, et ipse Plato, diis plurimis esse sacra facienda putaverunt.

CAPITULO XIII

Sentir de Platón sobre los dioses. Los define como buenos amigos de las virtudes

Aunque disientan de nosotros en muchas cuestiones y de transcendencia, sin embargo, porque no es cosa de poca monta y se cuestiona ahora este punto, les pregunto: ¿A qué dioses piensan se les debe exhibir este culto, a los buenos, a los malos o a unos y a otros? Tenemos el sentir de Platón, que dice que todos los dioses son buenos y que no hay en absoluto dios alguno malo [45]. Es, pues, lógico entender que debe exhibirse este culto a los dioses buenos, porque sólo entonces se exhibe a los dioses, porque, si no son buenos, no serán dioses. Si ello es así (porque ¿qué otra cosa conviene creer de los dioses?), desvanécese aquella opinión, llevados de la cual algunos piensan que cumple aplacar con sacrificios a los dioses malos, para que no nos dañen, e invocar a los buenos para que nos ayuden [46]. No hay dioses malos. Por consiguiente, el honor que se debe por los sacrificios, cumple tributarlo sólo a los buenos.

¿De qué calaña son los dioses que mandan los juegos escénicos y exigen que se les mezclen entre las cosas divinas y se les exhiban en su honra? Su violencia no es indicio de su nulidad, pero este afecto sí lo es de su maldad. Conocido es el sentir de Platón sobre los juegos escénicos. A los poetas que componen versos tan indignos de la majestad y de la bondad de los dioses, piensa que se les debe expulsar de su ciudad [47]. ¿Qué dioses son estos que contienden con el propio Platón sobre los juegos escénicos? [48]. El no sufre la infamación de los dioses con falsas bellaquerías, éstos mandan que se celebren con tales ruindades sus honores. En realidad, éstos, al mandar la instauración de los juegos, al pedir cosas torpes, obraron cosas malas, pues privaron a Tito Latinio de su hijo y le enviaron una enfermedad porque rehusó su mandato y le retiraron la enfermedad cuando hubo cumplido lo mandado. Y éste piensa que, con ser tan malos, no deben ser temidos, sino que, manteniendo con mucha constancia en vigor su sentencia, no vacila en apartar del pueblo, bien ordenado, las sacrílegas futilezas de los poetas, en que se regodean ellos con su inmunda compañía. Labeón coloca entre los semidioses a Platón, cosa ya mencionada en el libro II. Labeón opina que los dioses malos se aplacan con víctimas cruentas y con suplicaciones de este género, y los buenos con los juegos y con cosas parecidas, que simulan la alegría. ¿Por qué el semidiós Platón osa con tanta insistencia quitar aquellos deleites, no solamente a los semidioses, sino también a los dioses, y esto aun a los buenos? Porque los considera torpes. Estos dioses son una refutación palmaria del sentir de Labeón, porque en Latinio se mostraron no sólo lascivos y juguetones, sino también crueles y terribles. Expliquennos esto los platónicos, que, según el sentir de su maestro, piensan que todos los dioses son buenos y honestos y compañeros de los sabios en las virtudes y tienen por impiedad sentir de otro modo de alguno de ellos. Lo explicamos, dicen. Prestemos, pues, atención a sus palabras.

CAPUT XIII

De sententia Platonis, qua definivit deos non esse nisi bonos amicosque virtutum

Quanquam ergo a nobis et in aliis multis rebus magnisque dissentiant, in hoc tamen quod modo posui, quia neque parva res est, et inde nunc quaestio est, primum ab eis quaero, quibus diis istum cultum exhibendum arbitrentur, utrum bonis, an malis, an et bonis et malis. Sed habemus sententiam Platonis, dicentis omnes deos bonos esse, nec esse omnino ullum deorum malum [13]. Consequens est igitur, ut bonis haec exhibenda intelligantur: tunc enim diis exhibentur; quoniam nec dii erunt, si boni non erunt. Hoc si ita est (nam de diis quid aliud decet credere?) illa profecto vacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant; bonos autem, ut adiuvent, invocandos. Mali enim nulli sunt dii: bonis porro debitus, ut dicunt, honor sacrorum est deferendus. Qui sunt ergo illi qui ludos scenicos amant, eosque divinis rebus adiungi et suis honoribus flagitant exhiberi? quorum vis non eos indicat nullos, sed iste affectus nimirum indicat malos. Quid enim de ludis scenicis Plato senserit, notum est; cum poetas ipsos, quod tam indigna deorum maiestate atque bonitate carmina composuerint, censet civitate pellendos. Qui sunt igitur isti dii, qui de scenicis ludis cum ipso Platone contendunt? Ille quippe non patitur deos falsis criminibus infamari: isti eisdem criminibus suos honores celebrari iubent. Denique isti cum eosdem ludos instaurari praeciperent, poscentes turpia, etiam maligna gesserunt, Tito Latinio auferentes filium, et immittentes morbum, quod eorum abnuisset imperium, eumque morbum retrahentes, cum iussa complesset: iste autem illos nec tam malos timendos putat, sed suae sententiae robur constantissime retinens, omnes poetarum sacrilegas nugas, quibus illi immunditiae societate oblectantur, a populo bene instituto removere non dubitat. Hunc autem Platonem, quod iam in secundo libro commemoravi [14], inter semideos Labeo ponit. Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huiusmodi supplicationibus placari existimat, bona vero ludis, et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus. Quid est ergo quod semideus Plato non semideis, sed deis, et hoc bonis, illa oblectamenta, quia iudicat turpia, tam constanter audet auferre? Qui sane dii refellunt sententiam Labeonis: nam se in Latinio non lascivos tantum atque ludibundos, sed etiam saevos terribilesque monstrarunt. Exponant ergo nobis ista Platonici, qui omnes deos secundum auctoris sui sententiam bonos et honestos et virtutibus sapientium esse socios arbitrantur, aliterque de ullo deorum sentiri nefas habent. Exponimus, inquiunt. Attente igitur audiamus.

[13] L.10 *De Legibus*, et *De Republica* 1.2.

[14] C.14.

CAPITULO XIV

LAS ALMAS RACIONALES SON DE TRES GÉNEROS: CELESTES EN LOS DIOSES, AÉREAS EN LOS DEMONIOS Y TERRESTRES EN LOS HOMBRES. OPINIÓN DE ÉSTOS

1. Los animales, dicen, se dividen en tres clases: en dioses, hombres y demonios. Los dioses ocupan el lugar más elevado; los hombres, el más humilde, y los demonios, el medio; porque la mansión de los dioses es el cielo; la de los hombres, la tierra, y la de los demonios, el aire. Como es diversa la dignidad de los lugares, así lo es la de las naturalezas. Por eso los dioses son mejores que los hombres y que los demonios, y los hombres son inferiores a los dioses y a los demonios. Según el orden de elementos, así la diferencia de méritos. Los demonios, estando en medio, deben posponerse a los dioses, a quienes son inferiores en lugar, y anteponerse a los hombres, sobre los cuales moran. Tienen de común con los dioses la inmortalidad de los cuerpos, y con los hombres las pasiones de los ánimos [49]. Por consiguiente, no es maravilla, dicen ellos, que se deleiten en las obscenidades de los juegos y en las ficciones de los poetas, puesto que son presa de los afectos humanos, de los que distan mucho los dioses y son absolutamente ajenos a ellos. De esto se colige que Platón, cuando censura y prohibe las ficciones poéticas, priva de la voluptuosidad de los juegos escénicos, no a los dioses, que son todos buenos y excelsos, sino a los demonios.

CAPUT XIV

DE OPINIONE EORUM QUI RATIONALES ANIMAS TRIUM GENERUM ESSE DIXERUNT, ID EST, IN DIIS CAELESTIBUS, IN DAEMONIBUS AERIIS, ET IN HOMINIBUS TERRENIS

1. Omnium, inquiunt, animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, daemones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium. Nam deorum sedes in caelo est, hominum in terra, in aere daemonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus daemonibusque potiores; homines vero infra deos et daemones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. Daemones igitur medii, quemadmodum diis, quibus inferius habitant, postponendi, ita hominibus, quibus superius, praeferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animorum autem cum hominibus passiones. Quapropter non est mirum, inquiunt, si etiam ludorum obscenitatibus et poetarum figmentis delectantur; quandoquidem humanis capiuntur affectibus, a quibus dii longe absunt et modis omnibus alieni sunt. Ex quo colligitur, Platonem poetica detestando et prohibendo figmenta, non deos, qui omnes boni et excelsi sunt, privasse ludorum scenicorum voluptate, sed daemones.

2. Si esto es así, y que lo es, aunque se halle en otros, lo hallamos principalmente en un libro de Apuleyo, platónico de Madaura, que lleva por título *Del dios de Sócrates*. En él se discute y se expone a qué orden de divinidades pertenecía este espíritu familiar y amigo de Sócrates, del que se refiere que solía aconsejarse para desistir de obrar, cuando lo que quería hacer no le había de suceder prósperamente. Dice clarísimamente, y lo afirma con gran profusión, que aquél no era dios, sino demonio. Y trata en acalorada disputa esta sentencia de Platón sobre la sublimidad de los dioses, la humildad de los hombres y la mediedad de los demonios. Si ello es así, ¿cómo Platón se atrevió a privar, si no a los dioses, a quienes eximió de todo contagio humano, sí a los demonios, de los placeres teátricos, desterrando de la ciudad a los poetas, sino porque se dió cuenta de que el ánimo humano, aunque colocado en estos mortales miembros, desdeña los mandatos de los impuros demonios por el resplandor de la honestidad y detesta su inmundicia? Si Platón arguyó y prohibió esto honestísimamente, sin duda los demonios lo pidieron y lo mandaron torpísimamente. Luego, o se engaña Apuleyo y el dios que Sócrates tuvo por amigo no fué de este género, o se contradice Platón, honrando por una parte, a los demonios y substrayendo, por otra, sus deleites a la ciudad bien morigerada, o no se debe felicitar a Sócrates por su amistad con el demonio. De esto último se avergonzó el mismo Apuleyo, hasta el extremo de intitular su libro *Del dios de Sócrates*, que, según su discurso, en el que distingue con tanto esmero y profusión los dioses de los demonios, no debió titularlo *Del dios*, sino *Del demonio de Sócrates*. Prefirió, sin embargo, poner esto en el cuerpo de la obra

2. Haec si ita sunt, quae licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis de hac re sola unum scripsit librum, cuius titulum esse voluit, De deo Socratis: ubi disserit et exponit, ex quo genere numinum Socrates habebat adiunctum et amicitia quadam conciliatum, a quo perhibetur solitus admoneri, ut desisteret ab agendo, quando id quod agere volebat, non prospere fuerat eventurum. Dicit enim apertissime, et copiosissime asserit, non illum Deum fuisse, sed daemonem, diligenti disputatione pertranctans istam Platonis de deorum sublimitate et hominum humilitate et daemonum medietate sententiam. Haec ergo si ita sunt, quonam modo ausus est Plato, etiamsi non diis, quos ab omni humana contagione semovit, certe ipsis daemonibus, poetas urbe pellendo, auferre theatricas voluptates, nisi quia hoc pacto admonuit animum humanum, quamvis adhuc in his moribundis membris positum, pro splendore honestatis impura daemonum iussa contemnere, eorumque immunditiam detestari? nam si Plato haec honestissime arguit et prohibuit, profecto daemones turpissime poposcerunt atque iusserunt. Aut ergo fallitur Apuleius, et non ex isto genere numinum habuit amicum Socrates; aut contraria inter se sentit Plato, modo daemones honorando, modo eorum delicias a civitate bene morata removendo; aut non est Socrati amicitia daemonis gratulanda, de qua usque adeo et ipse Apuleius erubuit, ut De deo Socratis praenotaret librum, quem secundum suam disputationem, qua deos a daemonibus

a ponerlo por título de la misma. Es que, desde el momento en que la sana doctrina iluminó las cosas humanas, tienen todos o casi todos tanto horror al nombre de los demonios, que cualquiera que antes de haber leído el discurso de Apuleyo, en que se ensalza la dignidad de los demonios, leyera este título en un libro, *Del demonio de Sócrates,* en modo alguno fuera de parecer que aquel hombre estuviera en su sano juicio. ¿Qué encontró de loable en los demonios Apuleyo, fuera de la sutileza y firmeza de sus cuerpos y la alteza del lugar donde moran? Al hablar de las costumbres de todos ellos en general, no solamente no dijo nada bueno, sino mucho malo. Finalmente, después de leer aquel libro, nadie se extraña de que quisieran ellos tener entre las cosas divinas la torpeza escénica, y de que, en ansias de ser tenidos por dioses, pudieran regodearse en sus propias ruindades, y de que la obscena solemnidad, que excita, y la torpe crueldad, que espanta, estén en perfecta armonía con sus pasiones.

CAPITULO XV

Los demonios no son superiores a los hombres, ni por sus cuerpos aéreos ni por habitar regiones más elevadas

1. Por ende, lejos del espíritu verdaderamente religioso y sujeto al Dios verdadero imaginarse, al considerar esto, que los demonios son mejores que él cabalmente porque tienen

---

tam diligenter copioseque discernit, non appellare De deo, sed De daemone Socratis debuit. Maluit autem hoc in ipsa disputatione, quam in titulo libri ponere. Ita enim per sanam doctrinam, quae humanis rebus illuxit, omnes vel pene omnes daemonum nomen exhorrent, ut quisquis ante disputationem Apuleii, qua daemonum dignitas commendatur, titulum libri, De daemone Socratis legeret, nequaquam illum hominem sanum fuisse sentiret. Quid autem etiam ipse Apuleius, quod in daemonibus laudaret, invenit, praeter subtilitatem et firmitatem corporum, et habitationis altiorem locum? nam de moribus eorum, cum de omnibus generaliter loqueretur, non solum nihil boni dixit, sed etiam plurimum mali. Denique lecto illo libro prorsus nemo miratur eos etiam scenicam turpitudinem in rebus divinis habere voluisse, et, cum deos se putari velint, deorum criminibus oblectari potuisse, et quidquid in eorum sacris obscena solemnitate seu turpi crudelitate vel ridetur, vel horretur, eorum affectibus convenire.

CAPUT XV

Quod neque propter aeria corpora, neque propter superiora habitacula daemones hominibus antecellant

1. Quamobrem absit ut ista considerans animus veraciter religiosus et vero Deo subditus, ideo arbitretur daemones se ipso esse meliores, quod habeant corpora meliora. Alioquin multas sibi et bestias praelaturus est,

mejores cuerpos [50]. De este modo habría de anteponer a sí mismo muchos otros animales que nos aventajan en la viveza de los sentidos, en un movimiento más fácil y ligero, en pujanza de fuerzas, y en la robustísima firmeza de sus cuerpos. ¿Qué hombre igualará en vista a las águilas y a los buitres? ¿Quién en olfato a los perros? ¿Quién en velocidad a las liebres, a los ciervos y a todas las aves? ¿Quién en fuerza a los leones y a los elefantes? ¿Quién en vida larga a las serpientes, que, al mudar su camisa, se dice que deponen su senectud y vuelven a la juventud? Pero, así como somos superiores a todos éstos por el entendimiento y por la razón, así también tenemos que ser mejores que los demonios viviendo bien y honestamente. Por eso la Providencia divina les dió a éstos, mejores que los cuales nos consta que somos, ciertos dones superiores de cuerpo [51], con el fin de encarecernos que aquello en que los aventajamos debe ser cultivado con mucho mayor esmero que el cuerpo. Y así aprendiéramos a despreciar la perfección corporal, que conocemos tienen los demonios comparándola con la bondad de la vida, por la que les aventajamos, y pensáramos que también nosotros conseguiremos la inmortalidad de los cuerpos, no a la que atormente una eternidad de suplicios, sino a la que preceda la pureza de ánimo.

2. Sin embargo, es ridículo inquietarse tanto por la alteza del lugar, porque los demonios habiten en el aire y nosotros en la tierra, que pensemos que de aquí hemos de deducir su superioridad sobre nosotros. En este sentido, todos los volátiles se antepondrían a nosotros. Pero los volátiles, cuando se cansan de volar, vuelven a la tierra, o para reponer el debilitamiento de su cuerpo con alimentos, o para descansar, o para

---

quae nos et acrimonia sensuum, et motu facillimo atque celerrimo, et valentia virium, et annosissima firmitate corporum vincunt. Quis hominum videndo aequabitur aquilis et vulturibus? quis odorando canibus? quis velocitate leporibus, cervis, avibus omnibus? quis multum valendo leonibus et elephantis? quis diu vivendo serpentibus, qui etiam deposita tunica senectutem deponere, atque in iuventam redire perhibentur? Sed sicut his omnibus ratiocinando et intelligendo meliores sumus, ita etiam daemonibus bene atque honeste vivendo meliores esse debemus. Ob hoc enim et providentia divina eis, quibus nos constat esse potiores, data sunt quaedam potiora corporum munera, ut illud quo eis praeponimur, etiam isto modo nobis commendaretur multo maiore cura excolendum esse, quam corpus; ipsamque excellentiam corporalem, quam daemones habere nossemus, prae bonitate vitae, qua illis anteponimur, contemnere disceremus, habituri et nos immortalitatem corporum, non quam suppliciorum aeternitas torqueat, sed quam puritas praecedat animorum.

2. Iam vero de loci altitudine, quod daemones in aere, nos autem habitamus in terra, ita permoveri, ut hinc eos nobis esse praeponendos existimemus, omnino ridiculum est. Hoc enim pacto nobis et omnia volatilia praeponimus. At enim volatilia, cum volando fatigantur, vel reficiendum alimentis corpus habent, terram repetunt, vel ad requiem, vel ad pastum;

pastar. Esto, dicen ellos, no lo hacen los demonios. ¿Acaso les place que los volátiles nos aventajen a nosotros, y los demonios a los volátiles? Si esto es disparatado imaginarlo, no tenemos razón para pensar que, porque habitan un elemento superior, los demonios son dignos y que a ellos debemos someter el afecto de la religión. Como pudo suceder que las aves aéreas no solamente no fueran preferidas a nosotros, terrestres, sino que se nos sometieran por la dignidad del alma racional que existe en nosotros, así fué posible que los demonios, aunque son más aéreos, no sean mejores que nosotros, terrestres, justamente porque el aire es superior a la tierra, sino que los hombres deben ser preferidos a ellos cabalmente porque su desesperación no debe nunca ser comparada a la esperanza de los hombres piadosos. Aun aquella razón con que Platón traba y ordena con proporción los cuatro elementos, interfiriendo entre los dos extremos, el fuego movilísimo y la tierra inmóvil, dos medios, el aire y el agua, para que, cuanto es superior el aire al agua y el fuego al aire, tanto sea superior el agua a la tierra, nos advierte lo bastante que no debemos estimar los méritos de los animales según los grados de los elementos. El mismo Apuleyo, como todos los demás platónicos, antepone el hombre, animal terrestre, a los animales acuáticos, siendo así que Platón antepone el agua a la tierra. Y esto para darnos a entender que no debe observarse el mismo orden cuando se trata de los méritos de los animales, orden que parece radica en la gradación de los cuerpos, sino que es posible que un cuerpo inferior sea morada de un alma superior y que un alma inferior habite un cuerpo superior.

---

quod daemones, inquiunt, non faciunt. Numquid ergo placet eis, ut volatilia nobis, daemones autem etiam volatilibus antecellant? Quod si dementissimum est opinari, nihil est quod de habitatione superioris elementi dignos esse daemones existimemus, quibus nos religionis affectu subdere debeamus. Sicut enim fieri potuit ut aeriae volucres terrestribus nobis non solum non praeferantur, verum etiam subiiciantur propter rationalis animae, quae in nobis est, dignitatem; ita fieri potuit ut daemones, quamvis magis aerii sint, terrestribus nobis non ideo meliores sint, quia est aer quam terra superior; sed ideo eis homines praeferendi sint, quoniam spei piorum hominum nequaquam illorum desperatio comparanda est. Nam et illa ratio Platonis, qua elementa quatuor proportione contexit atque ordinat, ita duobus extremis, igni mobilissimo et terrae immobili, media duo, aerem et aquam, interserens, ut quanto aer est aquis et aere ignis, tanto et aquae superiores sint terris; satis nos admonet animalium merita non pro elementorum gradibus aestimare. Et ipse quippe Apuleius cum caeteris terrestre animal hominem dicit [15] qui tamen longe praeponitur animalibus aquatilibus, cum ipsas aquas terris praeponat Plato: ut intelligamus non eumdem ordinem tenendum, cum agitur de meritis animarum, qui videtur esse ordo in gradibus corporum; sed fieri posse ut inferius corpus anima melior inhabitet, deteriorque superius.

[15] *De deo Socratis.*

CAPITULO XVI

Sentir del platónico Apuleyo sobre las costumbres y las acciones de los demonios

Al hablar el citado platónico de las costumbres de los demonios, dice que ellos son agitados por las mismas perturbaciones de ánimo que los hombres, con las mismas injurias irritados, con los mismos obsequios y dones aplacados. Dice, además, que se gozan en los mismos honores, que se deleitan en diversos ritos religiosos y que se enojan si se descuida algo en ellos. Añade, entre otras cosas, que pertenecen a ellos las adivinaciones de los augures, de los arúspices, de los poetas y de los sueños, y que de ellos proceden también los milagros de los magos. Da una breve definición de ellos en estos términos: Los demonios son, en género, animales; en ánimo, pasivos; en mente, racionales; en cuerpo, aéreos, y en tiempo, eternos. De estas cinco cosas, las tres primeras son comunes a ellos y a nosotros; la cuarta es propia de ellos, y la quinta la tienen común con los dioses. Pero noto que de las tres primeras, comunes con nosotros, tienen también dos comunes con los dioses. Los dioses son animales, según Apuleyo, que, al distribuir a cada uno sus elementos, nos colocó a nosotros entre los animales terrestres, con los demás que viven y sienten en la tierra; entre los acuátiles, los peces y otros natátiles; entre los aéreos, los demonios, y entre los etéreos, los dioses. Por tanto, el ser los demonios en género animales, no solamente lo tienen

---

CAPUT XVI

Quid de moribus atque actionibus daemonum Apuleius Platonicus senserit

De moribus ergo daemonum cum idem Platonicus loqueretur, dixit eos eisdem quibus homines animi perturbationibus agitari, irritari iniuriis, obsequiis donisque placari, gaudere honoribus, diversis sacrorum ritibus oblectari, et in eis si quid neglectum fuerit, commoveri [16]. Inter caetera etiam dicit, ad eos pertinere divinationes augurum, aruspicum, vatum, atque somniorum: ab his quoque esse miracula magorum [17]. Breviter autem eos definiens ait, daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna: horum vero quinque tria priora illis esse quae nobis, quartum proprium, quintum eos cum diis habere commune [18]. Sed video trium superiorum quae nobiscum habent, duo etiam cum diis habere. Animalia quippe esse dicit et deos, qui sua cuique elementa distribuens, in terrestribus animalibus nos posuit cum caeteris quae in terra vivunt et sentiunt, in aquatilibus pisces et alia natatilia, in aeriis

[16] *De deo Socratis.*
[17] Ibid.
[18] Ibid

de común con los hombres, sino también con los dioses y con los brutos; el ser en mente racionales lo tienen común con los dioses y con los hombres; el ser en tiempo eternos lo tienen de común con solos los dioses; el ser en ánimo pasivos, común con solos los hombres, y el ser en cuerpo aéreos es privativo de ellos. Por consiguiente, el ser animales en género no es gran cosa, porque también lo son los brutos; el ser racionales en mente no está por encima de nosotros, porque también nosotros lo somos, y el ser eternos en tiempo, ¿es algún bien, si no son bienaventurados? Mejor es una felicidad temporal que una eternidad miserable. El ser pasivos en ánimo, ¿significa ser superior a nosotros, cuando también nosotros lo somos, y no fuera así si no fuéramos miserables? Y el ser en cuerpo aéreos, ¿en qué estima debe tenerse, cuando cualquier alma se antepone a todo cuerpo, y, por tanto, el culto de la religión que se debe de corazón, en modo alguno se debe a aquello que es inferior al ánimo? En conclusión: si enumerara, entre las cosas que dice ser de los demonios, la virtud, la sabiduría, la felicidad, y dijere que éstas son eternas y comunes a ellos y a los dioses, sin duda dijera algo digno de desearse y de ser tenido por grande. Y, sin embargo, no les debiéramos rendir culto como a Dios por esto, sino antes a Aquel de quien conociéramos que recibieron ellos estos dones. ¡Cuánto menos dignos de honor divino son al presente los animales aéreos, que son racionales cabalmente para poder ser miserables, que son pasivos justamente para ser miserables y que son eternos precisamente para no poder finalizar su miseria!

---

daemones, in aetheriis deos [19]. Ac per hoc, quod daemones genere sunt animalia, non solum eis cum hominibus, verum etiam cum diis pecoribusque commune est: quod mente rationalia, cum diis et hominibus; quod tempore aeterna, cum diis solis; quod animo passiva, cum hominibus solis; quod corpore aeria, ipsi sunt soli. Proinde quod genere sunt animalia, non est magnum; quia hoc sunt et pecora: quod mente rationalia, non est supra nos; quia sumus et nos: quod tempore aeterna, quid boni est, si non beata? Melior est enim temporalis felicitas, quam misera aeternitas. Quod animo passiva, quomodo supra nos est; quando et nos hoc sumus, nec ita esset, nisi miseri essemus? Quod corpore aeria, quanti aestimandum est, cum omni corpori praeferatur animae qualiscumque natura; et ideo religionis cultus, qui debetur ex animo, nequaquam debeatur ei rei, quae inferior est animo? Porro si inter illa, quae daemonum esse dicit, annumeraret virtutem, sapientiam, felicitatem, et haec eos diceret habere cum diis aeterna atque communia, profecto aliquid diceret exoptandum magnique pendendum: nec sic eos tamen propter haec tanquam Deum colere deberemus, sed potius ipsum, a quo haec illos accepisse nossemus. Quanto minus nunc honore divino aeria digna sunt animalia, ad hoc rationalia, ut misera esse possint, ad hoc passiva, ut misera sint, ad hoc aeterna, ut miseriam finire non possint?

[19] Ibid.

CAPITULO XVII

¿ES DIGNO QUE EL HOMBRE TRIBUTE CULTO A AQUEL ESPÍRITU DE CUYOS VICIOS CONVIENE SEA LIBRADO?

1. Por tanto, para omitir lo demás y tratar solamente aquello que, según él, tienen los demonios de común con nosotros, esto es, las pasiones del ánimo, si todos los cuatro elementos están llenos de sus animales, el fuego y el aire de inmortales, y el agua y la tierra de mortales, pregunto: ¿Por qué los ánimos de los demonios son agitados por las turbaciones y por las tempestades de las pasiones? Perturbación se dice en griego πάθος. Por eso quiso llamarles pasivos en ánimo, porque la palabra *pasión,* derivada de la griega πάθος, significa un movimiento del ánimo contra la razón [52]. ¿Por qué se hallan éstas en los ánimos de los demonios y no se dan en las bestias? Si algo similar aparece en el bruto, no es perturbación, porque no es contra la razón, ya que carecen de ella. Y en los hombres hace que existan estas perturbaciones o la necedad o la miseria, porque aún no somos felices en aquella perfección de la sabiduría que se nos promete al fin, una vez libres de esta mortalidad. Dicen que los dioses no sufren estas perturbaciones precisamente porque son no solamente eternos, sino también felices. Tienen, según ellos, también almas racionales, pero exentas en extremo de toda mácula y peste. Por consiguiente, si los dioses no sufren las perturbaciones cabalmente porque son animales felices y no miserables, y si los brutos no las

---

CAPUT XVII

AN DIGNUM SIT EOS SPIRITUS AB HOMINE COLI, A QUORUM VITIIS EUM OPORTEAT LIBERARI

1. Quapropter, ut omittam caetera, et hoc solum pertractem, quod nobiscum daemones, dixit habere commune, id est animi passiones, si omnia quatuor elementa suis animalibus plena sunt, immortalibus ignis et aer, mortalibus aqua et terra; quaero cur animi daemonum passionum turbellis et tempestatibus agitentur? Perturbatio est enim, quae graece πάθος dicitur: unde illa voluit vocare animo passiva; quia verbum, de verbo πάθος, passio diceretur motus animi contra rationem. Cur ergo sunt ista in animis daemonum, quae in pecoribus non sunt? Quoniam, si quid in pecore simile apparet, non est perturbatio; quia non est contra rationem, qua pecora carent. In hominibus autem ut sint istae perturbationes, facit hoc stultitia, vel miseria. Nondum enim sumus in illa perfectione sapientiae beati, quae nobis ab hac mortalitate liberatis in fine promittitur. Deos vero ideo dicunt istas perturbationes non perpeti, quia non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Easdem quippe animas rationales etiam ipsos habere perhibent, sed ab omni labe ac peste purissimas. Quamobrem si propterea dii non perturbantur, quod animalia sunt beata, non misera;

sufren precisamente porque ni pueden ser felices ni miserables, resta que los demonios, como los hombres, las sufran justamente porque son animales no felices, sino miserables [53].

2. ¿Qué necedad, o por mejor decir, qué desatino nos hace sujetarnos a los demonios mediante alguna religión, siendo así que nos vemos libres por la religión verdadera de aquella viciosidad por la que somos semejantes a ellos? Prueba de ello es que los demonios se dejan llevar de la ira, cosa que el mismo Apuleyo, aunque condesciende con ellos en muchas cosas y los considera dignos de honores divinos, se ve obligado a confesar, en cambio, a nosotros la religión verdadera nos manda no dejarnos llevar de la ira, sino antes resistirla. Prueba de ello es que los demonios se dejan seducir por los honores, y a nosotros la religión verdadera nos manda que no nos dejemos mover por ellos. Prueba de ello es que los demonios son odiadores de algunos hombres y amadores de otros, no con juicio prudente y sereno, sino con ánimo, como él dice, pasivo, y a nosotros la religión verdadera nos manda que amemos aun a nuestros enemigos. Finalmente, prueba de ello es que la religión verdadera nos manda deponer todo movimiento del corazón, y toda amargura de mente, y todas las turbaciones y las tempestades del ánimo con las que afirma se inquietan y fluctúan los demonios. ¿Cuál es, pues, la causa sino la estulticia y el error, de que te hagas humilde, adorando a quien deseas ser desemejante, y de que tributes culto religioso a quien no quieres imitar, siendo así que el compendio de la religión es imitar a quien tributas culto? [54].

---

et propterea pecora non perturbantur, quod animalia sunt, quae nec beata possunt esse, nec misera: restat ut daemones sicut homines ideo perturbentur, quod animalia sunt non beata, sed misera.

2. [XVII.] Qua igitur insipientia, vel potius amentia per aliquam religionem daemonibus subdimur, cum per veram religionem ab ea vitiositate, qua illis sumus similes, liberemur? Cum enim daemones, quod et iste Apuleius, quamvis eis plurimum parcat, et divinis honoribus dignos censeat, tamen cogitur confiteri, ira instigentur; nobis vera religio praecipit, ne ira instigemur, sed ei potius resistamus. Cum daemones donis invitentur, nobis vera religio praecipit, ne cuiquam donorum acceptione faveamus. Cum daemones honoribus mulceantur, nobis vera religio praecipit, ut talibus nullo modo moveamur. Cum daemones quorumdam hominum osores, quorumdam amatores sint, non prudenti tranquilloque iudicio, sed animo, ut appellat ipse, passivo; nobis vera religio praecipit, ut inimicos nostros etiam diligamus [20]. Postremo omnem motum cordis et salum mentis, omnesque turbellas et tempestates animi, quibus daemones aestuare atque fluctuare asserit, nos vera religio deponere iubet. Quae igitur causa est, nisi stultitia errorque miserabilis, ut ei te facias venerando humilem, cui te cupias vivendo dissimilem; et religione colas, quem imitari nolis, cum religionis summa sit imitari quem colis?

[20] Mt. 5,44.

CAPITULO XVIII

Cuál sea la religión que enseña que los hombres, para granjearse a los dioses buenos, deben usar de los demonios como de abogados

En vano Apuleyo, y cualesquiera otros que piensen con él, les otorgó el honor de constituirlos medios en el aire, entre el cielo etéreo y la tierra. Así, porque ningún dios se mezcla con el hombre, cosa, según ellos, dicha por Platón, ellos conducirán a los dioses las peticiones de los hombres y traerán de allí a los hombres las suplicaciones despachadas. Pensaron los que creyeron esto que es indigno que los hombres se comuniquen con los dioses y que los dioses comulguen con los hombres. Sin embargo, creen digno que los demonios se mezclen con los dioses y con los hombres, de forma que lleven de aquí nuestras peticiones y las traigan de allí despachadas. Es a saber, con el fin de que el hombre casto y ajeno a los crímenes de las artes mágicas tome por patronos aquellos por cuya mediación le escuchen los dioses, que aman esto. Si él no lo ama, se hace más digno de que le oigan con facilidad y con gusto. Aman ellos las torpezas escénicas, que no ama la castidad; aman en los maleficios de los magos mil artes nocivas, que no ama la inocencia. Luego tanto la castidad como la inocencia, si alguno quisiera pedirlas a los dioses, no pudiera por sus merecimientos, sino por intercesión de sus enemigos. No tiene por qué afanarse éste en justificar las ficciones poéticas y los

---

CAPUT XVIII

Qualis religio sit, in qua docetur quod homines, ut commendentur diis bonis, daemonibus uti debeant advocatis

Frustra igitur eis Apuleius, et quicumque ita sentiunt, hunc detulit honorem, sic eos in aere medios, inter aetherium caelum terramque constituens, ut, «quoniam nullus deus miscetur homini» [21], quod Platonem dixisse perhibent, isti a deos perferant preces hominum, et inde ad homines impetrata quae poscunt. Indignum enim putaverunt qui ista crediderunt, misceri homines diis et deos hominibus: dignum autem misceri daemones et diis et hominibus, hinc petita qui allegent, inde concessa qui apportent: ut videlicet homo castus, et ab artium magicarum sceleribus alienus, eos patronos adhibeat, per quos illum dii exaudiant, qui haec amant, quae ille non amando fit dignior quem facilius et libentius exaudire debeant. Amant quippe illi scenicas turpitudines, quas non amat pudicitia: amant in maleficiis magorum mille nocendi artes [22], quas non amat innocentia. Ergo et pudicitia et innocentia, si quid ab diis impetrare voluerit, non poterit suis meritis, nisi suis intervenientibus inimicis. Non est quod iste poetica

[21] *Verba Apuleii.*
[22] VIRGIL., *Aeneid.* l.7 v.338.

ludibrios teátricos. Tenemos contra esto a su maestro Platón, de tan reconocida autoridad entre ellos, si el pudor humano tiene tan mala idea de sí, que no solamente ame las torpezas, sino que las estime gratas a la divinidad.

CAPITULO XIX

IMPIEDAD DEL ARTE MÁGICA, QUE ESTRIBA EN EL PATROCINIO DE LOS MALIGNOS ESPÍRITUS

Contra las artes mágicas, de las que no faltan hombres a quienes, harto infelices e impíos en demasía, se les antoja gloriarse, ¿no aduciré como testigo la misma luz pública? ¿Por qué los castiga con tanto rigor la severidad de las leyes, si son obras de los dioses, a los que se debe culto? ¿O es que quizá estas leyes las constituyeron los cristianos, que fustigan las artes mágicas? ¿Según qué otro sentido deben entenderse los versos de aquel tan conocido poeta sino en el sentido de que estos maleficios son indudablemente nocivos para la humanidad? Los versos son éstos:

> Pongo por testimonio a los dioses, querida hermana, y también a ti y a tu dulce cabeza, de que recurro a las artes mágicas muy a mi pesar.

Y aquello que dice en otro lugar sobre las mismas artes:

> Yo he visto transferir las mieses sembradas a otro lugar.

---

figmenta, et theatrica ludibria iustificare conetur. Habemus contra ista magistrum eorum et tantae apud eos auctoritatis Platonem: si pudor humanus ita de se male meretur, ut non solum diligat turpia, verum etiam divinitati existimet grata.

CAPUT XIX

DE IMPIETATE ARTIS MAGICAE, QUAE PATROCINIO NITITUR SPIRITUUM MALIGNORUM

Porro adversus magicas artes, de quibus quosdam nimis infelices et nimis impios etiam gloriari libet, nonne ipsam publicam lucem testem citabo? Cur enim tam graviter ista plectuntur severitate legum, si opera sunt numinum colendorum? An forte istas leges Christiani instituerunt, quibus artes magicae puniuntur? Secundum quem alium sensum, nisi quod haec maleficia generi humano perniciosa esse non dubium est, ait poeta clarissimus,

> Testor, chara, deos, et te, germana, tuumque
> Dulce caput, magicas invitam accingier artes? [23]

Illud etiam, quod alio loco de his artibus dicit,

> Atque satas alio vidi traducere messes [24];

[23] VIRGIL., *Aeneid.* l.4 v.492-493.
[24] *Eclog.* 8 v.99.

Alusión manifiesta a que con esta pestífera y abominable doctrina transfieren los frutos ajenos a otras tierras. ¿No recuerda acaso Cicerón que en las doce Tablas [55], o sea, en las más antiguas leyes de los romanos, está decretada pena capital contra el que usare de ellas? Finalmente, ¿fué acaso el mismo Apuleyo, acusado ante los jueces cristianos sobre las artes mágicas? [56]. Si conociera que estas artes eran divinas y piadosas y que estaban en armonía con las potestades divinas, una vez que se las alegaron, no solamente debió confesarlas, sino profesarlas, culpando más bien a las leyes que las prohibían y consideraban que debían ser condenadas, y que, además, convenía que fueran tenidas por dignas de admiración y de veneración, según él. De esta suerte, o intimara su sentir a los jueces, o, si ellos se atuvieran a leyes inicuas y le castigaran con pena de muerte por predicar y encomiar tales artes, los demonios le retribuyeran con dones dignos de aquella alma que no temió el perder la vida por predicar tales artes. Al igual que nuestros mártires, cuando se les objetaba como crimen la religión cristiana, por la que conocían serían salvos y gloriosísimos eternamente, no escogieron huir las penas temporales, sino más bien, confesándola, profesándola, predicándola y tolerando por ella fiel y fuertemente todos los tormentos y muriendo con piadosa seguridad, compelieron a enrojecer de vergüenza a las leyes que se lo prohibían y las hicieron cambiar.

Existe una muy larga y muy elocuente oración de este filósofo platónico, en la que defiende que él está exento del crimen de las artes mágicas y no quiere verse inocente de otra manera que negando lo que no puede cometer un inocente. Todas las maravillas de los magos, que siente, y con razón, que deben ser

---

eo quod hac pestifera sceleratаque doctrina fructus alieni in alias terras transferri perhibentur: nonne in duodecim Tabulis, id est Romanorum antiquissimis legibus, Cicero commemorat esse conscriptum, ei qui hoc fecerit supplicium constitutum? Postremo ipse Apuleius numquid apud iudices christianos de magicis artibus accusatus est? Quas utique sibi obiectas, si divinas et pias esse noverat, et divinarum potestatum operibus congruas, non solum eas confiteri debuit, sed etiam profiteri, leges culpans potius, quibus haec prohiberentur et damnanda putarentur, quae haberi miranda et veneranda oporteret. Ita enim vel sententiam suam persuaderet iudicibus, vel, si illi secundum iniquas leges saperent, eumque talia praedicantem atque laudantem morte mulctarent, digna animae illius daemones dona rependerent, pro quorum divinis operibus praedicandis humanam vitam sibi adimi non timeret. Sicut martyres nostri, cum eis pro crimine obiiceretur christiana religio, qua noverant se fieri salvos et gloriosissimos in aeternum, non eam negando temporales poenas evadere delegerunt; sed potius confitendo, profitendo, praedicando, et pro hac omnia fideliter fortiterque tolerando, et cum pia securitate moriendo, leges quibus prohibebatur, erubescere compulerunt, mutarique fecerunt. Huius autem philosophi Platonici copiosissima et disertissima exstat oratio, qua crimen artium magicarum a se alienum esse defendit, seque aliter non vult innocentem videri, nisi ea negando quae non possunt ab innocente committi. At omnia miracula magorum, quos recte sentit esse damnandos, doc-

condenadas, son fruto de las doctrinas y obras de los demonios. Vea él por qué piensa que deben ser honrados, afirmando que son necesarios para que lleven nuestras peticiones a los dioses, cuyas obras debemos evitar, si queremos que lleguen nuestras súplicas al Dios verdadero. Ahora pregunto: ¿Qué súplicas humanas piensa que son aducidas por los demonios a los dioses buenos, las mágicas o las lícitas? Si las mágicas, no quieren tales, y si las lícitas, no las quieren por mediación de tales. Si un pecador penitente hace oración por haber admitido algo mágico, ¿es posible que reciba el perdón por intermedio de aquellos bajo cuyo impulso o favor llora haber caído en culpa? ¿O es que los demonios mismos, para poder merecer perdón a los penitentes, hacen primero penitencia por haberlos engañado? Nadie hasta el presente ha dicho esto de los demonios, porque, si así fuera, en modo alguno osaran exigir para sí honores divinos, puesto que desearían, haciendo penitencia, conseguir la gracia del perdón. Allí hay una soberbia digna de detestación, y aquí una humildad digna de compasión.

CAPITULO XX

¿Cumple creer que los dioses buenos comunican de mejor gana con los demonios que con los hombres?

Responde que una causa apremiante e imperiosa obliga a los demonios a obrar como medianeros entre los dioses y los hombres, y es ofrecer las peticiones de los hombres y traer las concesiones de los dioses. En pocas palabras, ¿qué causa es ésta y cuánta su necesidad? La razón es que ningún dios comu-

---

trinis fiunt et operibus daemonum; quos viderit cur censeat honorandos, necessarios eos asserens perferendis ad deos nostris precibus, quorum debemus opera devitare, si ad Deum verum preces nostras volumus pervenire. Deinde quaero, quales preces hominum diis bonis per daemones allegari putat, magicas, an licitas? Si magicas, nolunt tales: si licitas, nolunt per tales. Si autem peccator poenitens preces fundit, maxime si aliquid magicum admisit; itane tandem illis intercedentibus accipit veniam quibus impellentibus aut faventibus se cecidisse plangit in culpam? An et ipsi daemones ut possint poenitentibus mereri indulgentiam, priores agunt, quod eos deceperint, poenitentiam? Hoc nemo unquam de daemonibus dixit: quia si ita esset, nequaquam sibi auderent divinos honores expetere, qui poenitendo desiderarent ad gratiam veniae pervenire. Ibi enim est detestanda superbia, hic humilitas miseranda.

CAPUT XX

An credendum sit quod dii boni libentius daemonibus quam hominibus misceantur

At enim urgens causa et arctissima cogit daemones medios inter deos et homines agere, ut ab hominibus offerant desiderata, et a diis referant impetrata. Quaenam tandem causa est ista, et quanta necessitas? Quia

nica con el hombre, dicen ellos. Donosa santidad la de un dios que no comunica con el hombre suplicante y comunica con el demonio arrogante; que no comunica con el hombre penitente y comunica con el demonio seducente; que no se mezcla con el hombre que se cobija a la divinidad, y se mezcla con el demonio, que finge la divinidad. La de un dios que no comunica con el hombre que pide perdón, y comunica con el demonio, que persuade nequicia; que no comunica con el hombre que expulsa a los poetas de la ciudad bien ordenada por los libros filosóficos, y comunica con el demonio, que reclama los ludibrios de los poetas, de los príncipes y de los pontífices por los juegos escénicos. La de un Dios que no comunica con el hombre que prohibe fingir las bellaquerías de los dioses, y comunica con el demonio, que se regodea con las falsas ruindades de los dioses; que no comulga con el hombre que castiga con leyes justas los delitos de los magos, y comulga con el demonio, que enseña y obra las artes mágicas. La de un Dios que no comunica con el hombre que huye la imitación del demonio, y comunica con el demonio, que acecha la decepción del hombre.

CAPITULO XXI

¿Usan los dioses de los demonios como de mensajeros e intérpretes, e ignoran que son engañados o quieren engañarlos?

1. En realidad, tal es el absurdo y la indignidad que implica tamaña necesidad, a saber, que se ocultaría a los dioses etéreos, que cuidan de las cosas humanas que hacen los hom-

---

nullus, inquiunt, Deus miscetur homini. Praeclara igitur sanctitas Dei, qui non miscetur homini supplicanti, et miscetur daemoni arroganti; non miscetur homini poenitenti, et miscetur daemoni decipienti; non miscetur homini confugienti ad divinitatem, et miscetur daemoni fingenti divinitatem: non miscetur homini petenti indulgentiam, et miscetur daemoni suadenti nequitiam; non miscetur homini per philosophicos libros poetas de bene instituta civitate pellenti, et miscetur daemoni a principibus et pontificibus civitatis per scenicos ludos poetarum ludibria requirenti; non miscetur homini deorum crimina fingere prohibenti, et miscetur daemoni se falsis deorum criminibus oblectanti; non miscetur homini magorum scelera iustis legibus punienti, et miscetur daemoni magicas artes docenti et implenti; non miscetur homini imitationem daemonis fugienti, et miscetur daemoni deceptionem hominis aucupanti!

CAPUT XXI

An daemonibus nuntiis et interpretibus dii utantur, fallique se ab eis aut ignorent, aut velint

1. Sed nimirum tantae huius absurditatis et indignitatis est magna necessitas, quod scilicet deos aetherios humana curantes quid terrestres homines agerent utique lateret, nisi daemones aerii nuntiarent, quoniam ae-

bres terrestres, si no se lo anunciaran los demonios aéreos, porque el éter está lejos de la tierra y suspendido en alto, y el aire es contiguo al éter y a la tierra. ¡Oh admirable sabiduría! ¿Es otro el sentir de éstos sobre los dioses, a los que quieren óptimos, que pensar que cuidan de las cosas humanas por que no parezcan indignos de culto y que desconocen esas mismas cosas por la distancia de los elementos? El fin de todo esto es juzgar necesarios a los demonios. De esta manera pretenden que se considere que también se debe culto á esos por cuya mediación pueden los dioses conocer qué hacen los hombres y cómo subvenir a las necesidades de los mortales. Si ello es así, es más conocido el demonio para los dioses por la ruindad del cuerpo que el hombre por la bondad de su ánimo. ¡Oh necesidad digna de dolor, o por mejor decir, oh vanidad digna de risa y de detestación! ¡No quiero sea vana también la divinidad! Si los dioses pueden ver nuestro ánimo con su ánimo, libre del impedimento del cuerpo, no necesitan de los demonios como de nuncios. Y si los dioses etéreos sienten por medio de su cuerpo las manifestaciones corporales, como el rostro, el habla, los ademanes, y de aquí coligen qué anunciarán los demonios, pueden también ser engañados por las mentiras de los demonios. Por tanto, si la divinidad de los dioses no puede ser engañada por los demonios, esta divinidad no puede ignorar lo que hacemos.

2. Es un deseo mío: díganme éstos si contaron los demonios que desplacían a Platón las ficciones poéticas sobre las bellaquerías de los dioses y si callaron que a ellos les placían. O si ocultaron entrambas cosas y quisieron más que los dioses sean desconocedores de todo este asunto; o si indicaron uno y otro la religiosa prudencia de Platón para con los dioses y su

---

ther longe a terra est alteque suspensus, aer vero aetheri terraeque contiguus. O mirabilem sapientiam! Quid aliud de diis isti sentiunt, quos omnes optimos volunt, nisi eos et humana curare, ne cultu videantur indigni, et propter elementorum distantiam humana nescire, ut credantur daemones necessarii, et ob hoc etiam ipsi putentur colendi, per quos dii possint et quid in rebus humanis agatur addiscere et ubi oportet hominibus subvenire? Hoc si ita est, diis istis bonis magis notus est daemon per corpus vicinum, quam homo per animum bonum. O multum dolenda necessitas, an potius irridenda vel detestanda vanitas, ne sit vana divinitas! Si enim animo ab obstaculo corporis libero animum nostrum videre dii possunt, non ad hoc daemonibus indigent nuntiis: si autem animorum indicia corporalia, qualia sunt vultus, locutio, motus, per corpus suum aetherii dii sentiunt, et inde colligunt quid etiam daemones nuntient, possunt et mendaciis daemonum decipi. Porro si deorum divinitas a daemonibus non potest falli, ab eadem divinitate, quod agimus, non potest ignorari.

2. Vellem autem mihi isti dicerent, utrum diis daemones nuntiaverint de criminibus deorum poetica Platoni displicere figmenta, et sibi ea placere celaverint; an utrumque occultaverint, deosque esse maluerint totius rei huius ignaros; an utrumque indicaverint, et religiosam erga deos Platonis prudentiam, et in deos iniuriosam libidinem suam; an sententiam

injuriosa libido contra ellos. O si quisieron que los dioses desconocieran la sentencia de Platón, por la que rehusó la infamación de los dioses con falsas fechorías fingidas por la impía licencia de los poetas, y no se avergonzaron o temieron manifestar su nequicia, con que aman los juegos escénicos, en los cuales se celebran aquellos descocos de los dioses. Elijan cualquiera de los cuatro interrogantes propuestos, y adviertan en cualquiera de ellos cuán mal piensan de los dioses buenos. Si escogen lo primero, tienen que confesar que no fué lícito a los dioses buenos habitar con el bueno de Platón, cuando prohibía sus baldones, y que habitaron con los demonios, cuando la gozaban con sus injurias. La razón es que los dioses buenos no conocían al hombre bueno alejado de ellos, sino por los demonios malos, a quienes vecinos no podían conocerlos. Si escogieren lo segundo y dijeren que uno y otro lo ocultaron los demonios para que los dioses desconocieran en absoluto tanto la religiosísima ley de Platón como la sacrílega delectación de los demonios, ¿qué pueden saber útilmente los dioses de las cosas humanas por sus nuncios los demonios, cuando desconocen los decretos en honor de los dioses buenos dados por la religión de los hombres buenos contra la liviandad de los demonios malos? Si eligieren lo tercero y respondieren que los demonios mensajeros manifestaron a los dioses no sólo la sentencia de Platón que veda los baldones de los mismos, sino también la nequicia de los demonios, que la gozan con las injurias de los dioses, ¿qué es esto, anunciar o insultar? Los dioses escuchan ambas cosas y las conocen, de forma que no solamente no apartan de su acercamiento a los malignos demonios, que desean y hacen lo contrario a la dignidad de los dioses y a la religión de Platón, sino que, además, por aquellos malos vecinos transmiten los

---

quidem Platonis, qua noluit deos per impiam licentiam poetarum falsis criminibus infamari, ignotam diis esse voluerint, suam vero nequitiam, qua ludos scenicos amant, quibus illa deorum dedecora celebrantur, prodere non erubuerint vel timuerint. Horum quatuor, quae interrogando proposui, quodlibet eligant, et in quolibet eorum quantum mali de diis bonis opinentur, attendant. Si enim primum elegerint, confessuri sunt non licuisse diis bonis habitare cum bono Platone, quando eorum iniurias prohibebat, et habitasse cum daemonibus malis, quando eorum iniuriis exsultabant; cum dii boni hominem bonum longe a se positum nonnisi per malos daemones nossent, quos vicinos nosse non possent. Si autem secundum elegerint, et utrumque occultatum a daemonibus dixerint, ut dii omnino nescirent et Platonis religiosissimam legem et daemonum sacrilegam delectationem; quid in rebus humanis per internuntios daemones dii nosse utiliter possunt, quando illa nesciunt, quae in honorem deorum bonorum religione bonorum hominum contra libidinem malorum daemonum decernuntur? Si vero tertium elegerint, et non solum sententiam Platonis deorum iniurias prohibentem, sed etiam daemonum nequitiam deorum iniuriis exsultantem, per eosdem daemones nuntios diis innotuisse responderint; hoc nuntiare est, an insultare? Et dii utrumque sic audiunt, sic utrumque cognoscunt, ut non solum malignos daemones deorum dignitati et Platonis

dones al bueno de Platón, tan alejado. De tal manera juntó y concatenó la serie de los elementos, que pueden ser unidos a aquellos que les culpan, y a éste, que los defiende, no pueden serlo. Sabe uno y otro, pero no puede cambiar los pesos del aire y de la tierra. Si eligieren lo cuarto, que es lo último, es peor que lo demás. ¿Quién tolerará que los demonios anunciaran a los dioses las criminosas ficciones de los poetas acerca de los dioses, y los indignos ludibrios de los teatros, y su ardentísimo anhelo de todo esto, y su muelle deleite, y callaran que Platón, con su filosófica gravedad, pensó que todo esto debía apartarse de una república bien constituída? De esta suerte vense los dioses buenos forzados a conocer por tales nuncios los males de los más depravados, y males no ajenos, sino de los mismos nuncios, y no se les permite conocer sus contrarios, los bienes de los filósofos, siendo aquéllos en baldón y éstos en honor de los dioses.

CAPITULO XXII

Obligación de renunciar al culto de los demonios. Contra Apuleyo

Dado que no cumple asentir a ninguno de estos cuatro interrogantes, por estimar, a tenor de cualquiera de ellos, tan mal de los dioses, resta decir que no merece crédito lo que Apuleyo se empeña en intimar y algunos otros filósofos que comulgan en este sentir con él. Esto es, que los demonios son medianeros

religioni contraria cupientes atque facientes a suo accessu non arceant, verum etiam per illos malos propinquos Platoni bono longinquo dona transmittant. Sic enim eos elementorum quasi catenata series colligavit, ut illis a quibus criminantur, coniungi possint; huic a quo defenduntur, non possint: utrumque scientes, sed aeris et terrae pondera transmutare non valentes. Iam quod reliquum est, si quartum elegerint, peius est caeteris. Quis enim ferat, si poetarum de diis immortalibus criminosa figmenta et theatrorum indigna ludibria, suamque in his omnibus ardentissimam cupiditatem et suavissimam voluptatem diis daemones nuntiaverunt, et, quod Plato philosophica gravitate de optima republica haec omnia censuit removenda, tacuerunt; ut iam dii boni per tales nuntios nosse cogantur mala pessimorum, nec aliena, sed eorumdem nuntiorum, atque his contraria non sinantur nosse bona philosophorum, cum illa sint in iniuriam, ista in honorem ipsorum deorum?

CAPUT XXII

De abiiciendo cultu daemonum, contra Apuleium

Quia igitur nihil istorum quatuor eligendum est, ne in quolibet eorum de diis tam male sentiatur; restat ut nullo modo credendum sit, quod Apuleius persuadere nititur, et quicumque alii sunt eiusdem sententiae

entre los dioses y los hombres, o especie de internuncios o intérpretes, que de aquí llevan nuestras peticiones y de allí traen los favores de los dioses. Más bien hay que creer que son espíritus deseosísimos de dañar, ajenos casi a la justicia, hinchados de soberbia, lívidos de envidia y forjados de engaño, que habitan en este aire, porque, arrojados de la sublimidad del cielo superior, han sido, por merecimiento de su irreversible transgresión, conducidos a este aire en armonía con ellos, como a cárcel [57]. Con todo, no porque el aire esté sobre la tierra y sobre el agua son precisamente por eso ellos superiores a los hombres, que les superan, no en el cuerpo terreno, sino en haber elegido al Dios verdadero por auxiliador y en corazón piadoso. Pero es una triste realidad que se apoderan de muchos, indignos de la participación de la religión verdadera, a guisa de cautivos y de súbditos, a la mayor parte de los cuales, bien por signos maravillosos y falsos de hechos, bien de predicciones, les convencieron de que son dioses. En cambio, a algunos que consideraron sus vicios con algo más de atención y con más diligencia, no pudieron convencerles de que son dioses, y fingieron que son internuncios e impetradores de los beneficios entre los dioses y los hombres. Si no juzgaron los hombres que no los creían dioses, que siquiera se les rindiera este honor, porque los veían malos y querían a todos los dioses buenos, no osaban decir absolutamente que eran indignos de honor divino. Esto principalmente por no ofender a los pueblos por los cuales veían que eran servidos por medio de tantos sacrificios y de tantos templos con inveterada superstición.

philosophi, ita esse medios daemones inter deos et homines tanquam internuntios et interpretes, qui hinc ferant petitiones nostras, inde referant deorum suppetias: sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia lividos, fallacia callidos: qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimitate deiecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo velut carcere praedamnati sunt; nec tamen quia supra terras et aquas aeri locus est, ideo et ipsi sunt meritis superiores hominibus, qui eos non terreno corpore, sed electo in auxilium Deo vero, pia mente facillime superant. Sed multis plane participatione verae religionis indignis, tanquam captis subditisque dominantur: quorum maximae parti mirabilibus et fallacibus signis sive factorum, sive praedictorum, deos se esse persuaserunt. Quibusdam vero vitia eorum aliquanto attentius et diligentius intuentibus, non potuerunt persuadere quod dii sint, atque inter deos et homines internuntios ac beneficiorum impetratores se esse finxerunt: si tamen non istum saltem honorem homines eis deferendum putarunt, qui illos nec deos esse credebant, quia malos videbant; deos autem omnes bonos volebant, nec audebant tamen omnino indignos dicere honore divino; maxime ne offenderent populos, a quibus eis cernebant inveterata superstitione per tot sacra et templa serviri.

CAPITULO XXIII

Sentir de Hermes Trismegisto sobre la idolatría y dónde pudo conocer que debían suprimirse las supersticiones egipcias

1. Hermes egipcio, llamado Trismegisto [58], sintió y escribió diversas cosas sobre ellos. Apuleyo niega, es verdad, que sean dioses; pero, al decir que se hallan entre los hombres y los dioses con cierta medianería, hasta el punto de que parecen necesarios a los hombres para acercarse a los dioses, no separa su culto de la religión de los dioses soberanos. El egipcio, empero, dice que unos dioses son hechura del Dios sumo, y otros, de los hombres. El que oye esto, tal como yo lo he dicho, se imagina que se trata de los simulacros, porque son obras humanas; pero él afirma que los simulacros visibles y tangibles son como los cuerpos de los dioses. Afirma, además, que hay en ellos invitados ciertos espíritus que tienen poder, bien para dañar, bien para cumplir los deseos de quienes les tributan los honores divinos y el obsequio del culto. Juntar estos espíritus invisibles por cierto arte a las cosas visibles de la materia corporal, para que sean una especie de cuerpos animados, simulacros dedicados y sujetos a aquellos espíritus, esto es, dice él, hacer dioses. Los hombres, añade, recibieron este noble y admirable poder de hacer dioses. Citaré de este egipcio las palabras, según la traducción hecha a nuestro idioma [59]. Dice así: «Porque se nos ha fijado el tema de nuestro discurso, en

CAPUT XXIII

Quid Hermes Trismegistus de idololatria senserit, et unde scire potuerit superstitiones Aegyptias auferendas

1. Nam diversa de illis Hermes Aegyptius, quem Trismegistum vocant, sensit et scripsit. Apuleius enim deos quidem illos negat: sed cum dicit ita inter homines deosque quadam medietate versari, ut hominibus apud ipsos deos necessarii videantur, cultum eorum a supernorum deorum religione non separat. Ille autem Aegyptius alios deos esse dicit a summo Deo factos, alios ab hominibus. Hoc qui audit, sicut a me positum est, putat dici de simulacris, quia opera sunt manuum hominum: at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitatos, qui valeant aliquid, sive ad nocendum, sive ad desideria eorum nonnulla complenda, a quibus eis divini honores et cultus obsequia deferuntur. Hos ergo spiritus invisibiles per artem quamdam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra, hoc esse dicit deos facere, eamque magnam et mirabilem deos faciendi accepisse homines potestatem. Huius Aegyptii verba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam. «Et quoniam de cognatione, inquit,

la cognación y en la comunicación de los hombres y de los dioses, conoce, ¡oh Asclepio! [60], el poder y la fuerza del hombre. Así como el Señor, o el Padre, o lo que es sumo, Dios, es hacedor de los dioses celestes, así el hombre es el hacedor de los dioses que están en los templos contentos de la proximidad de los hombres». Y poco después: «De esta suerte, la humanidad, acordándose siempre de su naturaleza y de su origen, persevera en la imitación de la divinidad. El fin de esto es que, así como el Padre y Señor hizo los dioses eternos para que fueran semejantes a él, así la humanidad fabricara sus dioses con semejanza de su rostro». Aquí a la réplica de Asclepio, que preguntaba con duda: ¿Dices estatuas, ¡oh Trismegisto?, le respondió: «Estatuas, sí, ¡Asclepio! ¿Ves cómo tú mismo desconfías? Estatuas, sí, animadas y pletóricas de vida y de sentido, que hacen tantas y tales cosas. Estatuas conocedoras de los futuros, y que predicen las cosas por la suerte, por los poetas, por los sueños y por mil artes [61], y que obran las enfermedades en los hombres y las curan, y los hacen tristes y alegres, según sus merecimientos. ¿Es que ignoras tú, ¡oh Asclepio!, que Egipto es imagen del cielo, o lo que es más verdadero, que es traslación o descenso de todo cuanto se gobierna y se obra en el cielo, o, si cumple decir mayor verdad, que nuestra tierra es templo de todo el mundo? Mas ya que conviene al prudente presaberlo todo, no es razón que vos ignoréis esto: ha de venir tiempo en que aparecerá que en vano guardaron con mente piadosa la divinidad en religión continua y en que toda su santa veneración caerá en el vacío y los frustrará».

2. Después Hermes, en brillante párrafo, prosigue este pa-

et consortio hominum deorumque nobis indicitur sermo, potestatem hominis, o Asclepi, vimque cognosce. Dominus, inquit, et Pater, vel quod est summum, Deus, ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti». Et paulo post: «Ita humanitas, inquit, semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat; ut sicuti Pater ac Dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret». Hic cum Asclepius, ad quem maxime loquebatur, ei respondisset atque dixisset, Statuas dicis, o Trismegiste: tum ille, «Statuas, inquit, o Asclepi, videsne quatenus tu ipse diffidas? statuas animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias, eaque sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis. An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli; aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo; ac si dicendum est, verius terra nostra mundi totius est templum? Et tamen, quoniam praescire cuncta prudentem decet, istud vos ignorare fas non est: Futurum tempus est, quo appareat Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse et omnis eorum sancta veneratio in irritum casura frustrabitur».

2. Deinde multis verbis Hermes hunc locum exsequitur, in quo vide-

saje, en el que parece predecir el tiempo en que la religión cristiana, cuanto es más verdadera y más santa, con tanta mayor vehemencia y libertad echará por tierra todas las ficciones falaces, con el fin de que la gracia del Salvador verdaderísimo libre al hombre de los dioses que hace el hombre y le someta al Dios Hacedor del hombre. Cuando Hermes predice esto, habla como amigo de los mismos embelecos de los demonios y no expresa claramente el nombre cristiano. Simplemente dice que se quitarán y borrarán aquellas cosas por cuya observancia se ha conservado en Egipto la semejanza del cielo, y, al deplorar ese futuro, lo predice con atestación luctuosa. Era del número de aquellos que dice el Apóstol que, *conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se obscureció su corazón insensato. Diciéndose sabios, se hicieron necios, y mudaron la gloria del Dios incorrupto en semejanza de figura de hombre corruptible*, y lo demás que sería largo citar. Dice muchas cosas sobre el único Dios verdadero, autor del mundo, conformes con las enseñanzas de la Verdad. Y no sé cómo se deja arrastrar por aquel obscurecimiento del corazón a cosas como éstas, a querer que los hombres se sujeten siempre a los dioses que él mismo confiesa que son hechuras de los hombres, y que él mismo deplora que esto sea suprimido en tiempo venidero. Como si hubiera algo más infeliz que el hombre a quien señorean sus ficciones, siendo más fácil que, rindiendo culto como a dioses a los que él hizo, ni él mismo sea hombre, que por su culto puedan ser dioses los que el hombre hizo. Sucede aína que el hom-

---

tur hoc tempus praedicere, quo christiana religio, quanto est veracior atque sanctior, tanto vehementius et liberius cuncta fallacia figmenta subvertit; ut gratia verissimi Salvatoris liberet hominem ab eis diis quos facit homo, et ei Deo subdat a quo factus est homo. Sed Hermes cum ista praedicit, velut amicus eisdem ludificationibus daemonum loquitur, nec christianum nomen evidenter exprimit; sed tanquam ea tollerentur atque delerentur, quorum observatione caelestis similitudo custodiretur in Aegypto, ita haec futura deplorans, luctuosa quodammodo praedicatione testatur. Erat enim de his, de quibus dicit Apostolus, quod *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et immutaverunt gloriam incorrupti Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*[25]: et caetera, quae commemorare longum est. Multa quippe talia dicit de uno vero Deo fabricatore mundi, qualia veritas habet: et nescio quomodo illa obscuratione cordis ad ista delabitur, ut diis quos confitetur ab hominibus fieri, semper velit homines subdi, et haec futuro tempore plangat auferri. Quasi quidquam sit infelicius homine, cui sua figmenta dominantur: cum sit facilius, ut tanquam deos colendo, quos fecit, nec ipse sit homo quam ut per eius cultum dii possint esse, quos fecit homo. Citius enim fit ut homo in honore positus pecoribus non intelligens comparetur[26], quam ut

[25] Rom. 1,21-23.
[26] Ps. 48,13.

bre, colocado en honor y no entendiendo, se asemeje más a las bestias que a la obra de Dios hecha a su imagen, esto es, que al hombre se prefiera la obra del hombre. Con razón desmaya, pues, de Aquel que le hizo cuando se pone a sí mismo al frente de lo que hizo [62].

3. Hermes, egipcio, lamentábase de cosas vanas, engañosas, perniciosas y sacrílegas, porque sabía que llegaría el tiempo de abrogarlas, pero lamentábalo con tanta impudencia cuanta era la imprudencia con que lo conocía. No se lo había revelado el Espíritu Santo, como a los santos profetas, que, previendo esto, decían con júbilo: *Si el hombre hiciere dioses, ellos no serán dioses.* Y en otro lugar: *Sucederá en aquel día, dice el Señor: Exterminaré los nombres de los simulacros y no existirá ya su recuerdo.* Precisamente sobre Egipto, por lo que atañe a este punto, profetiza así el santo Isaías: *Y serán apartadas de su vista las obras hechas de manos de Egipto, y su corazón vencerá en ellos,* etc. De esta estirpe eran también aquellos que gozaban de que había de venir cuanto sabían: así Simeón, así Ana, que conocieron luego nacido a Jesús; así Isabel, que le conoció concebido aún en Espíritu; así Pedro, cuando decía por revelación del Padre: *Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo.* ¿Habían indicado acaso aquellos espíritus a este egipcio los tiempos venideros de su perdición, espíritus que, amilanados cuando el Señor se encarnó, dijeron: *¿A qué viniste antes de tiempo a perdernos?* Y decían esto, ora porque fué súbito para ellos lo que opinaban que había de venir, pero más tarde; ora

---

operi Dei ad eius imaginem facto, id est ipsi homini, opus hominis praeferatur. Quapropter merito homo deficit ab illo, qui eum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit.

3. Haec vana, deceptoria, perniciosa, sacrilega Hermes Aegyptius, quia tempus quo auferrentur venturum sciebat, dolebat: sed tam impudenter dolebat, quam imprudenter sciebat. Non enim haec ei revelaverat Spiritus sanctus, sicut Prophetis sanctis, qui haec praevidentes cum exsultatione dicebant: *Si faciet homo deos, et ecce ipsi non sunt dii*[27]. Et alio loco: *Erit in illo die, dicit Dominus, exterminabo nomina simulacrorum a terra, et non iam erit eorum memoria*[28]. Proprie vero de Aegypto, quod ad hanc rem attinet, ita sanctus Isaias prophetat: *Et movebuntur manufacta Aegypti a facie eius, et cor eorum vincetur in eis*[29]: et caetera huiusmodi. Ex quo genere et illi erant, qui venturum quod sciebant, venisse gaudebant: qualis Simeon, qualis Anna, qui mox natum Iesum; qualis Elisabeth, quae etiam conceptum in Spiritu agnovit[30]: qualis Petrus, revelante Patre dicens, *Tu es Christus Filius Dei vivi*[31]. Huic autem Aegyptio illi spiritus indicaverant futura tempora perditionis suae, qui etiam praesenti in carne Domino trementes dixerunt, *Quid venisti ante tempus perdere nos?*[32] sive quia subitum illis fuit, quod futurum quidem, sed tardius

[27] Ier. 16,20.
[28] Zach. 13,2.
[29] Is. 19,1.
[30] Lc. 2,25-38; 1,41-45.
[31] Mt. 16,16.
[32] Ibid., 8,29.

porque llamaban su perdición a esta en que sucedía que, una vez conocidos, fueron desdeñados. Esto acaecía *antes de tiempo*, o sea, antes del día del juicio, cuando serán castigados con condenación eterna con todos los hombres que forman parte de su compañía. Y en conformidad con lo que la religión dice, que ni engaña ni se engaña; no en conformidad con la religión que éste, como agitado de aquí y de allá con todo viento de doctrina y mezclando lo verdadero con lo falso, lamenta como perecedera, religión que luego confiesa ser error.

CAPITULO XXIV

Hermes confiesa el error de sus padres y, con todo, se lamenta de que tenga que ser abolido

1. Después de muchas digresiones, vuelve al tema para tornar a tratar de los dioses que hicieron los hombres, y dice así: «Tornemos al hombre, al don divino de la razón, que merece al hombre el nombre de animal racional. Menos de maravillar son, aunque son de maravillar, las cosas dichas sobre el hombre. Supera la admiración de todas las maravillas el que el hombre haya podido topar con la divinidad y hacerla. La razón es que nuestros antepasados, sumidos en la incredulidad y cegados por grandes errores en torno al conocimiento de los dioses, errores que les desviaban del culto y de la religión divina, hallaron el arte de hacer dioses. A esta invención añadieron una virtud misteriosa, tomada de la naturaleza de los dioses, y la mezclaron con ella. Viéndose impotentes para hacer almas, evocaron las almas de los demonios o de los ángeles y las ligaron a las imágenes sagradas, a los misterios divinos, dando con ellas a sus ídolos el poder de obrar bien y mal». No sé si los demonios, llamados en persona, confesaran esto como lo confesó éste. «Porque, dice, nuestros antepasados, sumidos en la incredulidad y cegados por grandes errores en torno a la naturaleza de los dioses, errores que les desviaban del culto y de la religión divina, hallaron el arte de hacer dioses». Creyó que sería poco decir *erraban* al encontrar el arte de hacer dioses; y no se contentó con *erraban*, sino que añadió: *Erraban mucho*. Luego el grande error y la incredulidad de los que se olvidaron del culto y de la religión divina, dió origen al arte de hacer dioses. Y, sin embargo, de que el grande error, la incredulidad y el olvido del culto y de la religión divina halle el arte para que el hombre haga dioses, de esto se duele el sabio egipcio, como de ser abolida la religión divina en un tiempo cierto y venidero. Considera si no solamente se ve obligado por un impulso divino, a manifestar el error pasado de sus mayores, sino también, por impulso diabólico, a dolerse de la pena que ha de venir a los demonios. Si, pues, sus antepasados, con sus grandes errores acerca de la naturaleza de los dioses, y con la incredulidad, y con el olvido del culto y de la religión divina, hallaron el arte de hacer dioses, ¿qué tiene de maravilla que todas las obras hechas por este arte detestable, a espaldas de la religión divina, sean destruídas por esa misma religión, siendo así que la verdad corrige el error,

---

opinabantur; sive quia perditionem suam hanc ipsam dicebant, qua fiebat ut cogniti spernerentur. Et hoc erat *ante tempus*, id est ante tempus iudicii, quo aeterna damnatione puniendi sunt cum omnibus etiam hominibus, qui eorum societate detinentur: sicut religio loquitur, quae nec fallit, nec fallitur; non sicut iste quasi omni vento doctrinae hinc atque inde perflatus [33], et falsis vera permiscens, dolet quasi perituram religionem quam postea confitetur, errorem.

CAPUT XXIV

Quomodo Hermes patenter parentum suorum sit confessus errorem, quem tamen doluerit destruendum

1. Post multa enim ad hoc ipsum redit, ut iterum dicat de diis quos homines fecerunt, ita loquens: «Sed iam de talibus sint satis dicta talia. Iterum, inquit, ad hominem rationemque redeamus, ex quo divino dono homo animal dictum est rationale. Minus enim miranda, etsi miranda sunt quae de homine dicta sunt. Omnium enim mirabilium vicit admirationem, quod homo divinam potuit invenire naturam, eamque efficere. Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli, et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos. Cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem; eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi, et male, vires habere potuissent» [34]. Nescio utrum sic confiterentur ipsi daemones adiurati, quomodo iste confessus est. «Quoniam, inquit, proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli, et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem qua efficerent deos». Numquidnam saltem mediocriter eos dixit errasse, ut hanc artem invenirent faciendi deos; aut contentus fuit dicere, Errabant, nisi adderet et diceret, Multum errabant? Iste ergo multus error et incredulitas non animadvertentium ad cultum religionemque divinam, invenit artem qua efficeret deos. Et tamen quod multus error et incredulitas et a cultu ac religione divina aversio animi invenit, ut homo arte faceret deos, hoc dolet vir sapiens tanquam religionem divinam venturo certo tempore auferri. Vide si non et vi divina maiorum suorum errorem praeteritum prodere, et vi diabolica poenam daemonum futuram dolere compellitur. Si enim proavi eorum multum errando circa deorum rationem incredulitate et aversione animi a cultu ac religione divina invenerunt artem qua deos efficerent; quid mirum, si haec ars detestanda quidquid fecit aversa a religione divina, aufertur religione divina, cum veritas

[33] Eph. 4,14.

[34] P.99.

la fe redarguye la incredulidad, y la conversión endereza la aversión?

2. Si se dijera, sin expresar las causas, que sus antepasados hallaron el arte de hacer dioses, incumbencia nuestra sería, por poco que nos iluminara la piedad, advertir y ver que jamás hubieran ellos llegado a tal arte, por la que el hombre hace dioses, si no fueran errados de la verdad, si creyeran cosas dignas de Dios y si tornaran su ánimo al culto y a la religión verdadera. Con todo, si nosotros atribuyéramos el origen de este arte al grande error, a la incredulidad y al olvido de la religión divina por parte del hombre errante e infiel, fuera absolutamente tolerable la desvergüenza de los que resisten a la verdad. Pero, como es el mismísimo que admira en el hombre, sobre todos los demás poderes, el poder de hacer dioses, concedido por ese arte, y lamenta que venga el tiempo en que todos estos figmentos de los demonios, instituídos por los hombres, sean derribados por mandato de las leyes, el que confiesa y expresa las causas por las que se llegó a este descubrimiento, diciendo que sus antepasados, por sus grandes errores, por su incredulidad y por no virar el ánimo al culto y a la religión verdadera, hallaron el arte de hacer dioses, ¿qué diremos, o mejor, qué haremos nosotros sino dar al Señor, Dios nuestro, cuantas gracias podamos porque desterró esto con causas contrarias a aquellas con que fué instituído? Lo establecido por la magnitud del error lo allanó el camino de la verdad; lo establecido por la incredulidad lo allanó la fe, y lo establecido por la aversión al culto y a la religión divina lo allanó la conversión al Dios uno, verdadero y santo. Esto lo hará no sólo en Egipto, llorado

emendat errorem, fides redarguit incredulitatem, conversio corrigit aversionem?

2. Si enim tacitis causis dixisset, proavos suos invenisse artem qua deos facerent; nostrum fuit utique, si quid rectum piumque saperemus, attendere et videre nequaquam illos ad hanc artem perventuros fuisse, qua homo deos facit, si a veritate non aberrarent, si ea quae Deo digna sunt crederent, si animum adverterent ad cultum religionemque divinam. Et tamen si causas artis huius nos diceremus multum errorem hominum et incredulitatem et animi errantis atque infidelis a divina religione aversionem, utcumque ferenda esset impudentia resistentium veritati: cum vero idem ipse, qui potestatem huius artis super omnia caetera miratur in homine, qua illi deos facere concessum est, et dolet venturum esse tempus, quo haec omnia deorum figmenta ab hominibus instituta, etiam legibus iubeantur auferri; confitetur tamen atque exprimit causas, quare ad ista perventum sit, dicens proavos suos multo errore et incredulitate, et animum non advertendo ad cultum religionemque divinam invenisse hanc artem qua facerent deos: nos quid oportet dicere vel potius quid agere, nisi quantas possumus gratias Domino Deo nostro, qui haec contrariis causis, quam instituta sunt, abstulit? Nam quod instituit multitudo erroris, abstulit via veritatis; quod instituit incredulitas, abstulit fides; quod instituit a cultu divinae religionis aversio, abstulit ad unum verum Deum sanctumque conversio: nec in sola Aegypto, quam solam in isto

únicamente en este pasaje por el espíritu de los demonios, sino en toda tierra que cante al Señor el cántico nuevo [63]. Así lo predijeron las Letras verdaderamente sagradas y proféticas, cuando escriben: *Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda la tierra.* El título de este salmo es el siguiente: *Cuando se edificaba la casa después de la cautividad.* En efecto, la casa del Señor, la Ciudad de Dios, que es la Iglesia, se edifica en toda la tierra después de la cautividad, cuando los demonios tenían cautivos a los hombres con los que, creyendo en el Señor, como con piedras vivas se edificaba la casa. Aunque el hombre hacía dioses, esto no obstaba para ser poseído por ellos el mismo que los hacía, cuando se vertía a su compañía dándoles culto, a la compañía, digo, no de los estólidos ídolos, sino de los astutos demonios. ¿Qué son los ídolos sino lo que dice la Escritura: *Tienen ojos y no ven*, y cuanto dijo sobre las materias talladas, que, aunque lo sean artísticamente, con todo, carecen de vida y de sentido? Los espíritus inmundos, ligados a los simulacros por aquella nefaria arte, habían cautivado las almas de sus adoradores, reduciéndolas miserablemente a su sociedad. Por eso dice el Apóstol: *Sabemos que el ídolo es nada, pero lo que inmolan las gentes lo inmolan a los demonios y no a Dios. No quiero que os hagáis socios de los demonios.* Después de esta cautividad en que retenían los malignos espíritus a los hombres, se edifica en toda la tierra la casa de Dios. De aquí tomó el título aquel salmo que dice: *Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor toda*

plangit daemonum spiritus, sed in omni terra quae cantat Domino canticum novum; sicut vere sacrae et vere propheticae Litterae praenuntiarunt, ubi scriptum est, *Cantate Domino canticum novum; cantate Domino, omnis terra* [35]. Titulus quippe psalmi huius est, *Quando domus aedificabatur post captivitatem.* Aedificatur enim domus Domino civitas Dei quae est sancta Ecclesia, in omni terra, post eam captivitatem, qua illos homines, de quibus credentibus in Deum tanquam lapidibus vivis domus aedificatur [36], captos daemonia possidebant. Neque enim quia homo deos faciebat, ideo non ab eis possidebatur ipse qui fecerat, quando in eorum societatem colendo traducebatur: societatem dico, non idolorum stolidorum, sed versutorum daemoniorum. Nam quid sunt idola, nisi quod eadem Scriptura dicit, *Oculos habent, et non vident* [37]: et quidquid tale de materiis licet affabre effigiatis, tamen vita sensuque carentibus, dicendum fuit? Sed immundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria colligati, cultorum suorum animas in suam societatem redigendo miserabiliter captivaverant. Unde dicit Apostolus: *Scimus quia nihil est idolum; sed quae immolant Gentes, daemoniis immolant, et non Deo: nolo vos socios fieri daemoniorum* [38]: Post hanc ergo captivitatem, qua homines a malignis daemonibus tenebantur, Dei domus aedificatur in omni terra: unde titulum ille psalmus accepit, ubi dicitur, *Cantate Domino canticum novum; cantate Domino, omnis terra. Cantate Domino, et benedicite nomen eius;*

[35] Ps. 95,1.
[36] 1 Petr. 2,5.
[37] Ps. 113,5.
[38] 1 Cor. 10,20.

la tierra. Cantad al Señor y bendecid su nombre, anunciad bien de día en día su salud. Anunciad a los gentiles su gloria, en todos los pueblos sus maravillas. Porque grande es el Señor y muy digno de alabanza; terrible es sobre todos los dioses. Porque todos los dioses de los gentiles son demonios, mas el Señor hizo los cielos.

3. En conclusión: el que se afligía de que llegaría el tiempo en que se habría de abolir el culto de los ídolos y la dominación de los demonios sobre aquellos que se lo tributaban, bajo la inspiración de un espíritu malo quería que este cautiverio durara siempre. Una vez pasado ese cautiverio, según el salmo, se ha de edificar la casa en toda la tierra. Hermes lo prenunciaba con dolor, y el profeta hacíalo con gozo. Y porque es el Espíritu vencedor el que cantaba esto por medio de los santos profetas, el mismo Hermes se vió en la precisión de confesar por modos maravillosos que aquello que no quería y se dolía de que fuera suprimido, fué establecido no por los prudentes, fieles y religiosos, sino por los ignorantes, los incrédulos y los aversos al culto de la verdadera religión. A éstos, aunque les dé el nombre de dioses, como dice que son obra de tales hombres cuales no debemos ser, quiera o no, confiesa que no deben rendirles culto aquellos que no son tales cuales fueron los que los hicieron, o sea, prudentes, fieles y religiosos. Demuestra, a su vez, que los mismos hombres que los hicieron se acarrearon el tener por dioses a los que no lo eran. Es, pues, verdad aquel dicho del profeta: *Si el hombre hiciere dioses, ellos no serán dioses.* A tales dioses y a dioses de tales y hechos por tales obreros, así llamados por Hermes, es decir, con el nombre de demonios, ligados por no sé qué arte a los simulacros con los vínculos de sus apetitos, no les dió las atribuciones que el platónico Apuleyo. (De ello ya hemos dicho bastante y hemos probado lo absurdo e incongruente que era.) [64]. Este les concedió el ser intérpretes e intercesores entre los dioses, que hizo Dios, y los hombres, hechuras también de Dios, con el oficio de llevar de aquí las peticiones y traer de allí los dones. Es estupidez suma creer que los dioses que crearon los hombres tienen más poder ante los dioses que hizo Dios que los hombres, que tienen también a Dios por autor. En efecto, el demonio, ligado por el hombre a una estatua con un arte impía, se hizo dios, pero para este hombre solamente, no para todos los hombres. ¿Qué dios es este que no hace el hombre, si no el que yerra, el incrédulo y el apartado del Dios verdadero? Por tanto, si los demonios, a los que se rinde culto en los templos, ligados por no sé qué artes a las imágenes, esto es, a los simulacros visibles, no son medianeros o intérpretes entre los dioses y los hombres, sea a causa de sus pésimas y torpísimas costumbres, sea porque los hombres que yerran, incrédulos y alejados del culto y de la religión divina, son superiores a los que hicieron por ese arte, resta que cuanto pueden lo puedan como demonios, ora sean más nocivos simulando hacer bien, porque así engañan mejor; ora hagan mal abiertamente. Con todo, cualquiera de estas cosas no la pueden sino como y cuando o en cuanto se lo permite la honda y secreta providencia de Dios [65]. No tienen gran poder sobre los hombres, como medianeros entre los dioses y los hombres por su amistad con los dioses. No pueden en absoluto ser amigos de los dioses bue-

---

bene nuntiate diem ex die salutare eius. Annuntiate in gentibus gloriam eius, in omnibus populis mirabilia eius. Quoniam magnus Dominus, et laudabilis nimis, terribilis est super omnes deos. Quia omnes dii Gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit [39].

3. Qui ergo doluit venturum fuisse tempus, quo auferretur cultus idolorum, et in eos qui colerent dominatio daemoniorum, malo spiritu instigatus semper volebat istam captivitatem manere, qua transacta Psalmus canit aedificari domum in omni terra. Praenuntiabat illa Hermes dolendo; praenuntiabat haec Propheta gaudendo. Et quia Spiritus victor est, qui haec per sanctos Prophetas canebat; etiam Hermes ipse ea quae nolebat et dolebat auferri, non a prudentibus et fidelibus et religiosis, sed ab errantibus et incredulis et a cultu divinae religionis aversis esse instituta, miris modis coactus est confiteri. Qui quamvis eos appellet deos, tamen cum dicit a talibus hominibus factos, quales esse utique non debemus, velit nolit, ostendit colendos non esse ab eis qui tales non sunt, quales fuerunt a quibus facti sunt; hoc est a prudentibus, fidelibus, religiosis: simul etiam demonstrans, ipsos homines, qui eos fecerunt, sibimet importasse, ut eos haberent deos qui dii non erant. Verum est quippe illud propheticum, *Si faciet homo deos, et ecce ipsi non sunt dii* [40]. Deos ergo tales, talium deos, arte factos a talibus, cum appellasset Hermes; id est, idolis daemones, per artem nescio quam, cupiditatum suarum vinculis illigatos, cum appellaret factos ab hominibus deos, non tamen eis dedit, quod Platonicus Apuleius (unde satis iam diximus, et quam sit inconveniens absurdumque monstravimus), ut ipsi essent interpretes et intercessores inter deos quos fecit Deus, et homines quos idem fecit Deus; hinc afferentes vota, inde munera referentes. Nimis enim stultum est credere, deos quos fecerunt homines, plus valere apud deos quos fecit Deus, quam valent ipsi homines, quos idem ipse fecit Deus. Daemon quippe simulacro arte impia colligatus ab homine, factus est Deus; sed tali homini, non omni homini. Qualis est ergo iste deus, quem non faceret homo nisi errans et incredulus et aversus a vero Deo? Porro si daemones qui coluntur in templis, per artem nescio quam imaginibus inditi, hoc est visibilibus simulacris, ab eis hominibus qui hac arte fecerunt deos, cum aberrarent aversique essent a cultu et religione divina, non sunt internuntii nec interpretes inter homines et deos, et propter suos pessimos ac turpissimos mores, et quod homines, quamvis errantes et increduli et aversi a cultu ac religione divina, tamen eis sine dubio meliores sunt, quos deos ipsi arte fecerunt: restat ut quod possunt, tanquam daemones possint, vel quasi beneficia praestando magis nocentes, quia magis decipientes; vel aperte malefaciendo. Nec tamen quodlibet horum, nisi quando et quantum permittuntur alta et secreta Dei providentia: non autem tanquam medii inter homines et deos per amicitiam deorum multum apud homines valeant. Hi enim diis bonis, quos

[39] Ps. 95,1-5.
[40] Ier. 16,20.

nos, que nosotros llamamos santos ángeles y criaturas racionales de la santa morada del cielo, sedes, dominaciones, principados, potestades. De éstos están tan alejados por la afección del ánimo como lo están los vicios de las virtudes y la malicia de la bondad.

CAPITULO XXV

Cosas comunes a los santos ángeles y a los hombres

En consecuencia, de ningún modo se debe aspirar a la benevolencia y a la beneficencia de los dioses, o por mejor decir, de los ángeles buenos, por mediación de los demonios. Esto debe buscarse imitando su buena voluntad, con la que estamos con ellos, y con ellos vivimos, y rendimos culto con ellos al Dios a que ellos se lo tributan, aunque no los podamos ver con los ojos de la carne. Así, pues, no es la distancia del lugar lo que nos separa de ellos, sino el merecimiento de la vida, fundado en la desemejanza de la voluntad y en la mísera fragilidad de nuestra naturaleza. Si no estamos unidos a ellos, no es por habitar en la tierra en nuestra condición carnal, sino por gustar de la inmundicia terrena del corazón. En recobrando la salud, de forma que seamos como ellos son, al instante con la fe nos acercamos a ellos, si creemos también, con su favor, que nos hace felices Aquel que los hizo también a ellos.

---

sanctos Angelos nos vocamus rationalesque creaturas sanctae caelestis habitationis, sive Sedes, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, amici esse omnino non possunt; a quibus tam longe absunt animi affectione, quam longe absunt a virtutibus vitia, et a bonitate malitia.

CAPUT XXV

De his quae sanctis Angelis et hominibus possunt esse communia

Nullo modo igitur per daemonum quasi medietatem ambiendum est ad benevolentiam seu beneficentiam deorum, vel potius bonorum Angelorum; sed per bonae voluntatis similitudinem, qua cum illis sumus, et cum illis vivimus, et cum illis Deum quem colunt colimus, etsi eos carnalibus oculis videre non possumus: in quantum autem dissimilitudine voluntatis et fragilitate infirmitatis miseri sumus, in tantum ab eis longe sumus vitae merito, non corporis loco. Non enim quia in terra conditione *carnis* habitamus, sed si immunditia cordis terrena sapimus, non eis iungimur. Cum vero sanamur, ut quales ipsi sunt, simus; fide interim illis propinquamus, si ab illo nos fieri beatos, a quo et ipsi facti sunt, etiam ipsis faventibus credimus.

CAPITULO XXVI

La religión de los paganos se redujo a adorar a hombres muertos

1. Es de notar que este egipcio, cuando se lamenta de que ha de venir tiempo en que aquel culto será abolido en Egipto, culto que confiesa instituído por los que yerran mucho, por los incrédulos y por los apartados del culto de la religión divina, dice entre otras cosas: «Entonces esta tierra, morada santísima de delubros y de templos, será cubierta de sepulcros y de muertos». Como si los hombres no hubieran de morir, de no sucumbir aquel culto, o como si se pudiera dar a los muertos otro lugar que la tierra. Es verdad que cuanto más corran los tiempos y los días, tanto mayor número habrá de sepulcros, porque habrá mayor número de muertos. Pero parece que su lamento se dirige a que las memorias de nuestros mártires habían de suceder a sus templos y delubros. Esto quiere decir que los que leen esto, con ánimo adverso a nosotros y perverso, juzgarán que los paganos rindieron culto a los dioses en los templos y nosotros se lo tributamos a los muertos en los sepulcros. Tanta es la ceguedad de los hombres impíos, que tropiezan, por así decirlo, contra las montañas. No quieren ver las cosas que les hieren sus ojos y no advierten que en todos los escritos paganos no se encuentran o apenas se hallan dioses que no hayan sido hombres y, una vez muertos, les hayan tributado honores divinos. Omito lo que dice Varrón, que ellos

---

CAPUT XXVI

Quod omnis religio Paganorum circa homines mortuos fuerit impleta

1. Sane advertendum est quomodo iste Aegyptius, cum doleret tempus esse venturum, quo illa auferrentur ex Aegypto, quae fatetur a multum errantibus et incredulis, et a cultu divinae religionis aversis esse instituta, ait inter caetera: «Tunc terra ista sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima». Quasi vero, si illa non auferrentur, non essent homines morituri, aut alibi essent mortui ponendi quam in terra: et utique quanto plus volveretur temporis et dierum, tanto maior esset numerus sepulcrorum, propter maiorem numerum mortuorum. Sed hoc videtur dolere, quod memoriae martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent: ut videlicet qui haec legunt animo a nobis averso atque perverso, putent a Paganis deos cultos fuisse in templis, a nobis autem coli mortuos in sepulcris. Tanta enim homines impii caecitate in montes quodammodo offendunt, resque oculos suos ferientes nolunt videre, ut non attendant in omnibus litteris Paganorum aut non inveniri, aut vix inveniri deos, qui non homines fuerint, mortuisque divini honores delati sint. Omitto

tienen por dioses Manes [66] a todos los muertos. Lo prueba por los misterios que se exhiben a casi todos los difuntos, entre los que enumera los juegos fúnebres, como si fuera éste el máximo signo de la divinidad, ya que no suelen celebrarse los juegos más que a los dioses.

2. El propio Hermes, de que ahora tratamos, en el mismo libro donde, como prenuncio del futuro, llora, dice: «Entonces esta tierra, morada santísima de delubros y de templos, será cubierta de sepulcros y de muertos». Atestigua con estas palabras que los dioses de Egipto son hombres muertos. Después de haber dicho que sus antepasados, cegados por grandes errores acerca de la naturaleza de los dioses, incrédulos y no atendiendo para nada al culto y a la religión divina, encontraron el arte de hacer dioses, añade: «A esta invención añadieron una virtud misteriosa, tomada de la naturaleza de los dioses, y la mezclaron con ella. Viéndose impotentes para hacer almas, evocaron las almas de los demonios o de los ángeles y las ligaron a las imágenes sagradas y a los divinos misterios, dando con ellas a sus ídolos el poder obrar bien y mal». A renglón seguido agrega, como para probar esto con ejemplos, y dice: «Tu abuelo, ¡oh Asclepio!, el primer inventor de la medicina, al que se consagró un templo en el monte de Libia, cerca del litoral de los Cocodrilos, donde yace su hombre mundano, o sea su cuerpo, porque lo restante, o mejor, todo él, si consiste el hombre en el sentido de la vida, mejorado tornó al cielo, presta ahora sus auxilios a los enfermos por la presencia de la divinidad, cosa que antes solía prestar por el arte de la medicina». He aquí que dijo que se tributa culto como a dios a un hombre muerto en el lugar donde tenía su sepulcro. Al afirmar el retorno de Esculapio al cielo, se engaña y engaña

---

quod Varro dicit, omnes ab eis mortuos existimari Manes deos, et probat per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres, tanquam hoc sit maximum divinitatis indicium, quod non soleant ludi nisi numinibus celebrari.

2. Hermes ipse, de quo nunc agitur, in ipso eodem libro ubi quasi futura praenuntiando deplorans ait, «Tunc terra ista sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima»; deos Aegypti, homines mortuos esse testatur. Cum enim dixisset proavos suos multum errantes circa deorum rationem, incredulos et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenisse artem qua efficerent deos; «Cui inventae, inquit, adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem, eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi, et male, vires habere potuissent»: deinde sequitur tanquam hoc exemplis probaturus, et dicit, «Avus enim tuus, o Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa littus Crocodilorum, in quo eius iacet mundanus homo, id est corpus: reliquus enim, vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae, melior remeavit in caelum, omnia etiam nunc hominibus adiumenta praestans infirmis numine nunc suo, quae

a los demás. Luego agrega: «Hermes, de cuyo abuelo llevo yo el nombre, ¿no ha fijado su morada en una patria que tiene su nombre, donde alienta y conserva a todos los mortales procedentes de cualquier parte?» Este Hermes mayor, o sea, Mercurio, del que dice que fué su abuelo, tiene su residencia en Hermópolis, es decir, en la ciudad de su nombre. Cata que, por confesión propia, dos dioses fueron hombres, Esculapio y Mercurio. Sobre Esculapio están acordes griegos y latinos. Muchos piensan que Mercurio no fué mortal, y, sin embargo, éste atestigua que fué su abuelo. Pero éste es distinto del otro, aunque tengan un mismo nombre. Que sean dos dioses o uno, a mí poco me importa. Me basta que éste, como Esculapio, fué hecho, siendo hombre, dios, según el testimonio de tan grave varón entre los suyos, de Trismegisto, su nieto.

3. Aun añade y dice: «Sabemos cuántos bienes hace Isis [67], esposa de Osiris, cuando está propicia, y cuántos males cuando está enojada». Luego, para mostrar que todos los dioses de fabricación humana son de este género, toma pie de aquí, y hace ver que opina que los demonios han resultado de las almas de los hombres muertos, y que por el arte que hallaron los hombres que yerran mucho, incrédulos e irreligiosos, fueron ligados a los simulacros, porque éstos, que hacían tales dioses, fueron incapaces de hacer almas. Después de haber dicho de Isis lo referido, que sabemos a cuántos ha dañado su enojo, dice a renglón seguido: «Airarse es fácil para los dioses mundanos y terrenos, como que están hechos y compuestos por los hombres de una y otra naturaleza». Escribe de una y otra naturaleza, esto es, de alma y de cuerpo, de suerte que por el alma es demonio, y por el cuerpo, simulacro. He aquí

---

ante solebat medicinae arte praebere». Ecce dixit mortuum coli pro deo in eo loco ubi habebat sepulcrum: falsus ac fallens, quod remeavit in caelum. Adiungens deinde aliud: «Hermes, inquit, cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens, omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat?» Hic enim Hermes maior, id est Mercurius, quem dicit avum suum fuisse, in Hermopoli, hoc est in sui nominis civitate, esse perhibetur. Ecce duos deos dicit homines fuisse, Aesculapium et Mercurium. Sed de Aesculapio et Graeci et Latini hoc idem sentiunt; Mercurium autem multi non putant fuisse mortalem, quem tamen iste avum suum fuisse testatur. At enim alius est ille, alius iste, quamvis eodem nomine nuncupentur. Non multum pugno, alius ille sit, alius iste: verum et iste, sicut Aesculapius, ex homine deus secundum testimonium tanti apud suos viri, huius Trismegisti, nepotis sui.

3. Adhuc addit, et dicit: «Isin vero uxorem Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam?» Deinde ut ostenderet ex hoc genere esse deos, quos illa arte homines faciunt: unde dat intelligi daemones se opinari ex hominum mortuorum animis exstitisse, quos per artem, quam invenerunt homines multum errantes, increduli et irreligiosi, ait inditos simulacris, quia hi qui tales deos faciebant, animas facere non utique poterant: cum de Iside dixisset, quod commemoravi, quantis obesse scimus iratam, secutus adiunxit, «Terrenis etenim diis atque mundanis

el porqué de que escriba que «los egipcios llaman a estos animales santos y de que cada ciudad tribute culto a las almas de aquellos que se las consagraron en vida, de forma que se gobernaron por sus leyes y se llamaron con sus nombres». ¿Dónde aparece aquella especie de queja lastimosa de que vendría tiempo en que la tierra de Egipto, morada santísima de delubros y de templos, estaría cubierta de sepulcros y de muertos? En efecto, el espíritu falaz, bajo cuya inspiración hablaba Hermes, se vió obligado a confesar que aquella tierra fué cubierta entonces de sepulcros y de muertos, a los que se tributaba culto en lugar de a los dioses. Pero hablaba por su boca el dolor de los demonios, que se entristecían de la inminencia de sus penas venideras en las memorias de los santos mártires. En muchos de estos lugares son atormentados, y confiesan y son arrojados de los cuerpos de los posesos.

CAPITULO XXVII

Cómo honran los cristianos a sus mártires

1. Y, sin embargo, no constituímos a nuestros mártires ni templos ni sacerdotes, ni solemnidades ni sacrificios, porque no ellos, sino su Dios es el Dios nuestro. Honramos, es verdad, sus memorias como de hombres santos de Dios que lucharon por la verdad hasta la muerte, para que brillara la religión verdadera, convencidas las falsas y fingidas, cosa que, si algu-

facile est irasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi». Ex utraque natura dicit, ex anima et corpore: ut pro anima sit daemon, pro corpore simulacrum. «Unde contigit, inquit, ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari, colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut eorum legibus incolantur, et eorum nominibus nuncupentur». Ubi est illa velut querela luctuosa, quod terra Aegyptii sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum futura esset mortuorumque plenissima? Nempe spiritus fallax, cuius instinctu Hermes ista dicebat, per eum ipsum coactus est confiteri iam tunc illam terram sepulcrorum et mortuorum, quos pro diis colebant, fuisse plenissimam. Sed dolor daemonum per eum loquebatur, qui suas futuras poenas apud sanctorum martyrum memorias imminere moerebant. In multis enim talibus locis torquentur et confitentur, et de possessis hominum corporibus eiiciuntur.

CAPUT XXVII

De modo honoris, quem Christiani martyribus impendunt

1. Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Honoramus sane memorias eorum tanquam sanctorum hominum Dei, qui usque ad mortem corporum suorum pro veritate certarunt, ut innotesceret

nos la sentían antes, la reprimían con temor. ¿Quién de los fieles ha oído alguna vez al sacerdote que está en el altar, construído sobre el cuerpo santo de un mártir para honra y culto de Dios, decir en sus oraciones: Te ofrezco sacrificio, Pedro, Pablo o Cipriano? Sólo a Dios se ofrece sacrificio en sus capillas, a Dios, que los hizo hombres y mártires y los asoció al honor celestial de sus santos ángeles. Esto con el fin de dar gracias al Dios verdadero por sus victorias en aquella festividad y exhortarnos a la imitación de sus coronas y de sus palmas, invocando el auxilio de Aquél por la renovación de las memorias de éstos [68]. Cualesquiera sean los honores rendidos por los piadosos en los lugares de los mártires, son ornatos de las memorias, no solemnidades o sacrificios a los muertos como a dioses [69]. Cuantos llevan allí sus comidas, costumbre que los mejores cristianos no practican, y en muchas regiones no hay tal costumbre; cuantos lo hacen, en colocándolas allí, oran y luego las retiran, o para comerlas o para repartirlas a los pobres. Y quieren que se las bendigan por los méritos de los mártires en nombre del Señor de los mártires [70]. Que éstos no son sacrificios a los mártires, conócelo el que conoce el único sacrificio de los cristianos, que allí se ofrece también.

2. Así, pues, nosotros no rendimos culto a nuestros mártires, ni con honores divinos ni con crímenes humanos, como lo rinden ellos a sus dioses. Ni les ofrecemos sacrificios, ni sus oprobios los convertimos en cosas sagradas suyas. Sobre Isis, esposa de Osiris, diosa egipcia, y sobre sus padres, de los que escriben que fueron todos reyes, ¿qué diré? Un día al ofrecer

vera religio, falsis fictisque convictis: quod etiam si qui antea sentiebant, timendo reprimebant. Quis autem audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum, dicere in precibus, Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane; cum apud eorum memorias offeratur Deo, qui eos et homines et martyres fecit; et sanctis suis Angelis caelesti honore sociavit; ut ea celebritate et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus, et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem invocato in auxilium ex illorum memoriae renovatione adhortemur? Quaecumque igitur adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra vel sacrificia mortuorum tanquam deorum. Quicumque etiam epulas suas eo deferunt, quod quidem a christianis melioribus non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo; tamen quicumque id faciunt, quas cum apposuerint, orant, et auferunt, ut vescantur, vel ex eis etiam indigentibus largiantur, sanctificari sibi eas volunt per merita martyrum in nomine Domini martyrum. Non autem esse ista sacrificia martyrum novit qui novit unum, quod etiam illic offertur, Sacrificium Christianorum.

2. Nos itaque martyres nostros nec divinis honoribus, nec humanis criminibus colimus, sicut colunt illi deos suos: nec sacrificia illis offerimus, nec eorum probra in eorum sacra convertimus. Nam de Iside uxore Osiris, Aegyptia dea, et de parentibus eorum, qui omnes reges fuisse scri-

ella un sacrificio a sus padres, encontró cebada y mostró las espigas al rey, su marido, y a su consejero, Mercurio. Por eso la quieren identificar con Ceres. Los que quieran y puedan leer cuántos y cuáles sean los males escritos, no por los poetas, sino por los escritores místicos, léanlo en Alejandro Magno a su madre Olimpíada [71]; y los que lo hayan leído, tráiganlo a la recordación. Vean a qué hombres muertos o por qué hazañas de ellos les instituyeron sacrificios como a dioses. Y no presuman en manera alguna comparar a éstos, aunque los tengan por dioses, con nuestros santos mártires, a los que no tenemos por tales. Por eso no constituímos sacerdotes ni ofrecemos sacrificios a nuestros santos mártires, porque es incongruente, indebido e ilícito y solamente se debe al Dios uno. El fin de esto es no holgarnos ni en sus crímenes ni en los torpísimos juegos donde éstos o celebran los flagicios de sus dioses, si los cometieron cuando eran hombres, o los fingidos deleites de los nocivos demonios, si no fueron hombres. De este género de demonios no tuviera dios Sócrates si tuviera Dios, sino que quizá a ese hombre ajeno e inocente del arte de hacer dioses le dieron un tal dios los que quisieron sobresalir en ese arte. ¿A qué más? Que no cumple rendir culto a estos espíritus por la vida feliz que ha de seguir a la muerte, nadie por lo menos medianamente cuerdo lo pone en duda. Dirán tal vez que los dioses son todos buenos, pero que los demonios, unos son buenos y otros malos, y pensarán que a aquellos por los que llegamos a la vida eternamente feliz se les debe culto, y que éstos según ellos son buenos. Este punto lo dilucidaremos en el libro siguiente.

---

buntur, quibus parentibus suis illa cum sacrificaret, invenit hordei segetem, atque inde spicas marito regi et eius consiliario Mercurio demonstravit, unde eamdem et Cererem volunt, quae et quanta mala, non a poetis, sed mysticis eorum litteris memoriae mandata sint, sicut, Leone sacerdote prodente, ad Olympiadem matrem scribit Alexander, legant qui volunt vel possunt, et recolant qui legerunt; et videant quibus hominibus mortuis, vel de quibus eorum factis tanquam diis sacra fuerint instituta. Absit ut eos, quamvis deos habeant, sanctis martyribus nostris, quos tamen deos non habemus, ulla ex parte audeant comparare. Sic enim non constituimus sacerdotes, nec offerimus sacrificia martyribus nostris; quia incongruum, indebitum, illicitum est, atque uni Deo tantummodo debitum: ut nec criminibus suis, nec ludis eos turpissimis oblectemus, ubi vel flagitia isti celebrant deorum suorum, si, cum homines essent, talia commiserunt; vel conficta delectamenta daemonum noxiorum, si homines non fuerunt. Ex isto genere daemonum Socrates non haberet deum, si haberet Deum: sed fortasse homini ab illa arte faciendi deos alieno et innocenti, illi importaverint talem deum, qui eadem arte excellere voluerunt. Quid ergo plura? Non esse spiritus istos colendos propter vitam beatam, quae post mortem futura est, nullus vel mediocriter prudens ambigit. Sed fortasse dicturi sunt, deos quidem esse omnes bonos, daemones autem alios malos, alios bonos: et eos per quos ad vitam in aeternum beatam perveniamus colendos esse censebunt, quos bonos opinantur. Quod quale sit, iam in volumine sequenti videndum est.

NOTAS AL LIBRO VIII

[1] Esto mismo lo expone Agustín en los lugares siguientes: *De ord.* I 11,32; II 5,16; *De mor. Eccl. cath.* I 21,38; *Confess.* III 4,8; *De Trin.* XIV 1,2; *De civ. Dei* XVIII 25; 37-39; XIX 1; *En. in Ps.* 8,6; *Op. imp. contra Iulian.* V 1.

[2] La sabiduría es la verdad. Y la verdad es Cristo, Dios. El es la verdad principal. Luego el verdadero filósofo es el amador de Dios. Cf. *De lib. arb.* II 9,26; 9,27; *En. in Ps.* 135,8; *De div. quaest. 83* q.18; *De Trin.* VIII 1,2; *En. in Ps.* 30,2,1; 33,2,6; 75,17; 118,12,1; *In Io. Evang.* tr.5,1; tr.35,36; *In Epist. Io.* tr.3,6; *Epist.* 14,4; *Serm.* 28,5.

[3] La Escritura, para decir que Dios hizo el mundo, dice: *Dios hizo el cielo y la tierra.* Así lo expone Agustín en los comentarios al Génesis. Véase, por vía de ejemplo, *De Gen. ad litt.* II 11,24; 15,30; 15,31; IV 33,51-52; 34,53-55; V 4,9. En general, todo el *De Genesi ad litteram, De Genesi contra Manichaeos, De Genesi ad litteram, liber imperfectus,* el libro XIII de las *Confesiones* y algunos pasajes de la *Ciudad de Dios* son un campo abierto a esta verdad.

[4] La mente humana se beatifica, es feliz, participando la luz inconmutable del Dios inmutable. También esto lo tararea en todos los tonos el gran Africano. Por no alargarnos, cf. *De lib. arb.* II 13,35-36; 19,52; *De ver. relig.* 55,110; *Confess.* X 23,33; *De Trin.* VIII 3,5; *Retract.* I 2; *Epist.* 18,2; 102,2,11; 187,6,21; *Serm.* 122,5; 306,4.

[5] Los griegos en la antigüedad gozaron de gran prestigio, tanto en lo cultural como en lo político. Su lengua, con su riqueza enorme, fué muy conocida por los gentiles. De ella hacían uso cuando se trataba de explicar las cuestiones pertinentes a la filosofía y demás ciencias. Más tarde ha ido en decadencia, hasta que Alejandro Magno, obligando a los judíos de Egipto a hablar su lengua griega, se formó el dialecto vulgar, o la κοινή, que fué un golpe mortal para la lengua pura.

[6] De él hace una larga exposición Diógenes Laercio, dándonos el origen, su nacimiento, sus estudios y todos los puntos esenciales de su filosofía. Véase la *Vida de los filósofos más ilustres* 1.8, el primero tratado en él.

[7] Así lo refiere Laercio en el lugar citado.

[8] De todos es conocido este ilustre filósofo. Fué uno de los llamados sabios de Grecia. Se dedicó a la investigación y escudriñamiento de las causas naturales y fundó el género jónico. Su doctrina filosófica la recapitula Agustín en este capítulo.

[9] No es Diógenes el Jónico, sino Diógenes el Apoloniata. De éste dice Laercio que era hijo de Apolotemis y natural de Apolonia. Era un sabio físico y muy elocuente. Antístenes dice que fué discípulo de Anaxímenes y que vivió en tiempo de Anaxágoras.

[10] Agustín expone con detalle el sentir de Sócrates y el fundamento de su filosofía. No necesita, pues, grandes comentarios. La admiración de Platón fué siempre para este maestro de la dialéctica y de la agudeza

y sutilidad en la disputa. A él le hace intervenir, como protagonista, en casi todos sus *Diálogos*.

[11] A ella se endereza toda la vida humana. La felicidad es el hito y la meta fija de todas nuestras acciones. Todo el esfuerzo de los filósofos se encamina a esto, a llegar a ser sabios, porque son amantes de la sabiduría, y el colmo de la sabiduría es la vida bienaventurada, la vida feliz.

[12] El *Fedón* de Platón contiene toda la doctrina referente a la purificación de la inteligencia para conseguir la vida feliz mediante la comprensión de las causas primeras y soberanas de la voluntad de Dios. La *catarsis* plotiniana toma su fundamento de esta purificación predicada por Platón para alcanzar a comprender a Dios y sus causas, es decir, las causas que El tiene para hacer los seres.

[13] Estos dos fueron Melito y Anito, de los cuales el primero recibió pena de muerte y el segundo fué desterrado, según testimonio de Platón en la *Apología de Sócrates* y según la narración de Laercio. Sócrates, con la mayor tranquilidad, se bebió la cicuta, haciendo reflexionar su serenidad al pueblo de Atenas.

[14] Platón dedicó la mayor parte de su vida a viajar para sobresalir en todas las ramas del saber entonces conocido. Su avidez de ciencia era desmesurada, y su curiosidad por las cosas, irrebasable. De este viaje dan fe Cicerón y San Jerónimo.

[15] Semele era hija de Cadmo y fué la madre de Baco.

[16] Son los dos hijos de Tíndaro, llamados Cástor y Pólux.

[17] Del atomismo se hace una larga exposición en diversos pasajes de las obras del Santo. Sobre la doctrina general de los epicúreos véase lo que sigue: *De civ. Dei* VIII 5-7; XIV 2; *Epist.* 104,1,3; 118,3,19; 155,1,3; *Serm.* 150,6; 156,7.

[18] Se habla de las enseñanzas de los estoicos en los pasajes que van a continuación: *De civ. Dei* IX 4; XIV 2; 8-9; XIX 4; *Quaest. in Hept.* I q.30; *Epist.* 104,4,16; 167,2,4; 3,12; *Serm.* 348,3.

[19] Los sujetos a los sentidos piensan según la carne, porque, donde está tu tesoro, allí está tu corazón. Y cada uno piensa según su corazón, según su tesoro (*En. in Ps.* 90,2,13).

[20] La imaginación, que es igual a la *cogitatio* agustiniana, aunque no siempre, forma sus imágenes de las cosas que han captado los sentidos. Precisamente los hombres entregados a los sentidos se desvanecen en sus imaginaciones, porque no resisten a los impulsos de los mismos. Tienen en sí lo que no veían, porque en el interior del hombre mora la verdad (*De ver. relig.* 39,72) con una presencialidad avasalladora. Pero los hombres sensuales no reparan en ello.

[21] Ultimamente, el P. Lope Cilleruelo ha explanado la *memoria Dei* dentro del marco más genuino de la doctrina agustiniana. La *memoria Dei*, en la concepción de San Agustín, lo es todo; sin ella es imposible dar un paso en la inteligencia de sus diversos escritos filosóficos. Uno de estos pasajes en que aparece con mayor claridad es éste. Pensamos, no tardando, darlo a conocer en un estudio sobre la teoría del conocimiento radicado en la *memoria Dei*, ese conocimiento inconsciente que es *conditio sine qua non* para todo otro ulterior conocimiento. Remitimos al lector al trabajo del citado P. Lope, publicado en las «Comunicaciones de París», *Augustinus Magister* I p.499-509.

[22] Inconmutable se dice lo que no puede ser cambiado. Si no puede ser cambiado, no lo puede ser por nada, o nada puede cambiarlo. En este sentido solamente Dios es inconmutable, porque solamente El es el que es, y no puede dejar de ser lo que es, porque entonces no sería Dios.

[23] Dios es inconmutablemente, porque es. Todo lo demás no es, porque no es inconmutablemente. Esto ya ha quedado expresado en notas anteriores, en las que hemos dado los lugares paralelos.

[24] Dios es un ser simplicísimo; en El, con distinción maravillosa, se confunden todas las propiedades, si cabe hablar así en un ser simplicísimo. Cf. *De ver. relig.* 34,64; 36,66; 43,81; *Confess.* XIII 3,4; 16,19; *De Trin.* VI 10,11; VII 1,1-2; 6,11; XV 5,7-8; 13,22; *In Io. Evang.* tr.20,4; tr.99,4.

[25] Sin embargo, siempre en el interior hay un fondo común, la realidad, la verdad, la unidad, la belleza, la bondad, que permanece siempre, y conforme al cual se juzga de las cosas. Es indudable que la *memoria Dei* admite un desarrollo, y de aquí proviene el que unos individuos juzguen mejor que otros; pero todos juzgan de las cosas en conformidad con esa realidad que mora en su interior.

[26] Esta misma afirmación la hace en diversos pasajes. Así: *Nosti enim quam maxime apud Stoicos viguisse dialecticam (Contra Cresc. Donat.* I 13,16; 14,17: *De civ. Dei* IX 4 etc.).

[27] Cicerón traduce la palabra griega por *communes intelligentias*. Así, escribe a este tenor en los *Tópicos:* «Notionem appello quam graeci tum ἐννοία, tum προληφιν appellant, ea est insita et ante percepta, cuiusque formae cognitio enodationis indigens».

[28] Esta luz de las inteligencias, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, identificada aquí con Dios, según los platónicos, no es fácil de identificar en los escritos de Agustín. La teoría de la iluminación, expuesta por el Santo, tan estudiada y tan debatida, no está aún contorneada hoy. Aún queda por averiguar qué clase de luz es esa que ilumina. Nos inclinamos a creer que es la *memoria Dei*.

[29] En conformidad con esto, escribía en las *Confessiones: Beata quippe vita est gaudium de veritate* (X 23,33). La felicidad no consiste simplemente en amar la verdad, sino en gozar de ella. Y esto se deduce por la consideración de lo contrario, porque el malvado no es feliz por amar la comisión del crimen, sino por gozarse en él una vez cometido, como consta por la experiencia. Cf. *De mor. Eccl. cath.* I 3.

[30] Atlas, rey de Mauritania, fué el primero que captó el curso del sol y de la luna y de todas las demás estrellas y las razones del mismo. De él deriva el nombre de atlánticos de la Libia, porque Atlas, como refiere Laercio, era libio.

[31] Agustín, depuesto todo prejuicio, no duda en dar la aprobación a los filósofos que sienten lo que él ha expresado en este capítulo. Su eclecticismo, puesto a prueba, ha demostrado que ama más la verdad que al autor que la expresa.

[32] Alude manifiestamente a Cicerón y a Mario Victorino, los dos grandes autores que tradujeron las obras de la filosofía griega al latín. Ellos, con su talento agudo y perspicaz, al traducirlas, les dieron una tonalidad especial, la suya propia, y las ennoblecieron y enriquecieron con el caudal de la nueva lengua.

[33] Fué en el libro *De doctrina christiana* (II 43). Vid. también *Retract.* II 4,2.

[34] Eusebio narra en sus *Crónicas* que el vaticinio de Jeremías se remonta a la olimpíada 37 y 38, y el nacimiento de Platón, a la olimpíada 88, año cuarto. Según él, mediaron más de ciento setenta años.

[35] Platón murió en la olimpíada 109, y Tolomeo Filadelfo mandó preparar la traducción de las Sagradas Escrituras en la olimpíada 124.

[36] No son pocos los autores que en la antigüedad afirmaron que Platón había tomado algunos de los puntos de su doctrina de las Sagradas

Letras. Cítanse, entre otros, a San Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Eusebio y San Ambrosio. Llevado de esta tradición y de los argumentos que aduce a renglón seguido, se atreve a afirmar lo mismo Agustín.

[37] En el capítulo 5 del *Timeo* habla Platón de los elementos del agua y del fuego. *Primum quidem id quod nunc aqua nominavimus, si compingatur et concrescat ut putamus, lapides et terram fieri videmus. Si vero liquescat et dissolvatur idem hoc, ventum et aerem. Combustum etiam aërem, etiam ignem. Rursus autem concretum et extinctum ignem, in aëris ideam abire.*

[38] Es cosa manifiesta que, si se quiere hacer una comparación, hemos de decir que al aire le atribuye el lugar del cielo, y el fuego, una vez apagado, va hacia allí. El aire y el agua son los dos extremos; pero esta idea no dice relación con las expresiones bíblicas. También los demás filósofos han hablado en términos semejantes de los cuatro elementos.

[39] Expuso este pensamiento principalmente en el *Parménides*, y esta doctrina fué más tarde recogida por Plotino, quien la explayó y dió sentido propio, que es quizá lo que conocía Agustín, extendiendo a los platónicos su sentir.

[40] A pesar de todas las pruebas y de las muchas coincidencias que parecen inducir a creer que Platón conoció las Escrituras, no puede esto admitirse tajantemente. La luz natural es suficiente, después sobre todo que la filosofía había adelantado tanto para captar estas verdades, que no tienen nada de extraordinario, a la luz de las doctrinas generales de Platón y del mismo Aristóteles.

[41] Era natural de Mirrina, en el territorio de Atenas, hijo de Eurimedonte y de Potona, su hermana. Puso las Gracias en el museo que Platón había fundado en la Academia y siguió explicando los dogmas del maestro. (Cf. Laercio, o.c., l.4.)

[42] Jenócrates era hijo de Agatenor. Fué natural de Calcedonia y discípulo de Platón desde sus primeros años, y lo acompañó a Sicilia. Véase Laercio, l.c.

[43] Agustín intenta probar con esto la simpatía que tenían por el maestro Platón. Si bien es verdad que esta distinción corre las leyes de la historia, con todo, se llaman, por lo general, indistintamente.

[44] Apuleyo impresionó al joven de Tagaste desde que estudió en Cartago y leyó su *Asno de oro*. Desde entonces le conserva una gran simpatía, pero no por eso deja de condenar sus errores, como se ha visto y se verá más adelante.

[45] En el libro X *De legibus* y en el II *De Republica* se afirma la bondad de los dioses, su existencia y que toman parte en las cosas humanas, que se preocupan de ellas.

[46] Esta opinión es de Porfirio, y la defiende en el libro II *De abstinentia animatorum* (c.39-40).

[47] En el libro II, capítulo 14, de la *Ciudad de Dios* expone Agustín largamente esta contienda de los dioses con Platón, quien es de parecer que los actores de las ruindades escénicas deben ser expulsados de la ciudad.

[48] En el diálogo titulado *Epinómides* habla de las diversas clases de dioses, y los distingue de este modo porque sufren nuestra visión; así, los astros. En él se habla también de las pasiones que los agitan y del culto que les debe la ciudad.

[49] San Agustín, como en general todos sus contemporáneos, no tiene bien definido el concepto de los espíritus angélicos. Lo más fácil para hacer esta prueba que él intenta, sería negar que los demonios tengan cuerpo. Sin embargo, él no lo hace precisamente porque estaba en el mismo error. Igual le pasaba con la angelología, tan poco desarrollada en aquel tiempo.

[50] Una vez más afirma lo dicho en la nota anterior: los demonios tienen cuerpo. Es un error que hay que advertir y disculpar.

[51] Esta es una excepción de Apuleyo, que nota en el libro *De Deo Socratis*.

[52] Esta definición, según el Príncipe de la elocuencia, es de Zenón: *Est Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod páthos ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.*

[53] A este error le induce el peso de toda la tradición y de toda la filosofía griega materialista. Los demonios no son animales, son espíritus. Agustín les llama *aëria animalia* también en el *De Genesi ad litteram*. La Escritura les llama *aëriae potestates*, pero no *animales*.

[54] A esto se ha de reducir toda la vida del piadoso de cualquiera religión, a imitar a su Dios, a ese Dios a quien tributa culto. Por consiguiente, la máxima de toda religión es la imitación de Dios. Dios es para el hombre su todo, el Creador, el Conservador. Imitarle es ser santo y deificarse, como él mismo se atreve a decirlo en la Escritura, y Agustín gusta tanto de conservar la expresión, que dice que, amándole, *efficimur dii*, nos endiosamos, por así decirlo *(Serm.* 121,1).

[55] El derecho de los romanos antiguos se contenía en doce Tablas. Decía así: *Qui fruges excantassit, qui malum carmen incantassit, poenas dato, neve alienum segetem pellexerit incantando, ne incantando, ne agrum defrugando.* Así las recuerda Plinio.

[56] Apuleyo fué acusado de magia ante Claudio, prefecto cristiano de Africa, como antes lo había sido Apolonio de Tiana ante el emperador Domiciano. En la epístola 136, n.1, y en la 138, n.18-19, dirigidas a Marcelino, puede verse esto.

[57] Esta irreversible transgresión fué la causa de que los demonios estén eternamente separados de Dios. Después del primer pecado de los ángeles, no pueden ya ni hacer penitencia ni reconciliarse con Dios, y, lo que es más duro, no les resta ni la esperanza de poder conseguir un día la salvación eterna. Por eso la expresión de Agustín de *transgresión irreversible* es muy propia.

[58] Fué éste sacerdote de los egipcios, nieto de Mercurio el superior, a quien fingieron dios, hijo de Júpiter y de Maya. Algunos han creído que se le llamó Trismegisto porque era *sumo sacerdote, filósofo sapientísimo y rey poderosísimo.*

[59] Estos libros fueron traducidos al latín por Apuleyo. Pero su lenguaje y su estilo está privado de toda elegancia, hasta el punto de llegar a decir Larcher: *Oratio plane sicca et exsanguis, nihilque simile habens Apuleianae ubertati...*

[60] Asclepio era el nombre primitivo de Esculapio.

[61] Cuales son la hidromancia, la necromancia, la astrología, la magia y todas las artes prohibidas por las leyes.

[62] El hombre engreído y soberbio, que se pone a sí mismo como fin de sus acciones, necesariamente ha de desmayar de aquel que le hizo, ha de desesperar de El, porque en El no confía. Toda su confianza la ha colocado en esa piedra de escándalo que es la soberbia egoísta y burlesca, que cubre su rostro con la máscara de la gloria de Dios.

[63] Este cántico nuevo es el cántico de la caridad, como se dice en las *Enarraciones a los Salmos*. Allí se canta con profusión y calor este nuevo cántico que entona toda la ciudad celestial, que, peregrina en el tiempo, flecha sus pasos hacia aquella región de la sociedad sempiterna, donde el gozo será completo y colmado.

[64] De ello ha hablado en los capítulos precedentes.

[65] Los demonios, como todas las criaturas, están sujetos a la providencia de Dios, de la cual no se excluye ni la más mínima cosita del mundo. Ellos pueden lo que El les permite, y les permite lo que cree conveniente para algún fin particular de sus fieles.

[66] Dioses manes son las almas de los muertos. Dícese también de la de un solo individuo.

[67] Isis es una diosa de los egipcios e hija de Inaco. Antes de que recibiera culto como diosa en Egipto, se llamó Io. La fábula cuenta que Io, hija de Inaco, rey de los Argivos, fué amada por Júpiter por su rara y extraordinaria belleza. Júpiter, movido por los celos de Juno y para salvar a Io de las iras de aquélla, la convirtió en vaca. Juno le puso a Arhos por guardián, pero Júpiter hizo que Mercurio lo adormeciera y le diera muerte, con lo cual, irritada la madre de los dioses, envió a Io un tábano, cuyas picaduras le obligaron a recorrer errante toda la tierra, hasta que paró en Egipto. Aquí dió a luz a Epafo, después que, compadecido Júpiter de sus desdichas, la restituyó a su primitivo ser. Los naturales del país le dieron culto con el nombre de Isis.

[68] Desde los primitivos tiempos de la Iglesia, veneró ésta mártires y santos, pero nunca les ofreció sacrificios. El sacrificio única y exclusivamente se ofrece a Dios. Cuando se dice ofrecer sacrificio a un santo, quiere que se entienda que se ofrece a Dios por intercesión de tal o cual siervo de Dios. En este sentido se dice ofrecer sacrificio a los siervos de Dios. El reto de Agustín es enérgico: que me citen un solo caso siquiera.

[69] Esta práctica, extendida en los primeros siglos de la Iglesia, fué poco a poco abolida, porque se convertía en libertinaje y deshonestidad. Y lo que comenzó siendo un honor a los mártires, terminaba siendo un culto al placer. Véase el relato que hace en las *Confesiones* (VI 2,80), donde alaba la obediencia de su madre Mónica a las prescripciones del obispo. Cf. también *Contra Faust.* (XX 21).

[70] Este mismo pensamiento se explicita en los dos lugares citados en la nota anterior. Se bendicen las viandas en nombre de Dios, pero por los méritos de los mártires, no en nombre de los mismos mártires, como si fueran dioses.

[71] De esta misma carta hace mención en el capítulo 5 de este libro y en el libro XII, capítulo 10, número 2.

LIBRO IX

Después de establecer en el libro precedente la obligación de rechazar el culto de los demonios, basado en que ellos mismos se manifiestan de mil modos como espíritus malos, sale al paso en éste a aquellos que admiten la distinción de demonios buenos y malos. Agustín, luego de rebatir la diferencia, prueba que el oficio de mediador de los hombres para la consecución de la felicidad no puede competer a ningún demonio, sino a solo Cristo.

CAPITULO I

A QUÉ PUNTO HA LLEGADO EL DISCURSO Y QUÉ RESTA POR TRATAR AÚN SOBRE ESTA CUESTIÓN

Algunos han adelantado que hay dioses buenos y malos; pero otros, con una idea más cabal sobre los mismos, les prodigaron tantos honores y tantos elogios, que no se atrevieron a creer que hubiera alguno malo. Los que dijeron que unos dioses son buenos y otros malos, dieron el nombre de dioses también

---

LIBER IX

Postquam dixit in superiore libro de abiiciendo daemonum cultu, quippe qui spiritus malos se ipsi prodant tam multis argumentis; in isto iam libro iis occurrit Augustinus, qui daemonum differentiam afferunt aliorum malorum, aliorum bonorum: qua ipse explosa differentia probat nulli omnino daemoni, sed uni Christo munus mediatoris hominum ad beatitudinem posse competere.

CAPUT I

AD QUEM ARTICULUM DISPUTATIO PRAEMISSA PERVENERIT, ET QUID DISCUTIENDUM SIT DE RESIDUA QUAESTIONE

Et bonos et malos deos esse quidam opinati sunt: quidam vero de diis meliora sentientes, tantum eis honoris laudisque tribuerunt, ut nullum deorum malum credere auderent. Sed illi qui deos quosdam bonos, quosdam malos esse dixerunt, daemones quoque appellaverunt nomine deorum:

a los demonios, aunque, y esto más raras veces, llamaron también demonios a los dioses. Así, afirman que Homero llamó demonio a Júpiter, que quieren sea el rey y príncipe de los demás [1]. Los que reconocen que todos los dioses son buenos y que son mucho más excelentes que los hombres tenidos merecidamente por buenos, se basan en los hechos innegables de los demonios. Piensan que acciones semejantes en manera alguna pueden realizarlas los dioses, porque, según ellos, todos son buenos, y por ello se ven forzados a hacer distinción entre los dioses y los demonios. De este modo, cualquiera cosa que con razón les desplace en sus obras o en sus afectos desordenados, manifestaciones claras de la fuerza de los espíritus ocultos, creen que es obra de los demonios, no de los dioses. Pero opinan que, puesto que ningún dios comunica con los hombres, es necesario que los demonios sean medianeros entre los hombres y los dioses, encargados de llevar nuestros deseos y traerlos despachados. Tal es la opinión de los platónicos, los más excelentes y destacados filósofos, con quienes, por ser más ilustres, me plugo dilucidar la cuestión siguiente: si el culto de muchos dioses sirve para conseguir la vida feliz que ha de seguir a la muerte. Este ha sido el motivo que me condujo a examinar en el libro anterior cómo los demonios, que gozan de tales cosas, que las huyen y condenan los hombres buenos y prudentes, a saber, de las ficciones sacrílegas, flagiciosas y criminosas de los poetas, no sobre un hombre cualquiera, sino sobre los dioses, y de la violencia perversa y punible de las artes mágicas, pueden, como más cercanos y amigos, conciliar a los hombres con los dioses buenos. Esto se demostró que es absolutamente imposible.

---

quanquam et deos, sed rarius, nomine daemonum; ita ut ipsum Iovem, quem volunt esse regem ac principem caeterorum, ab Homero fateantur daemonem nuncupatum. Hi autem, qui omnes deos nonnisi bonos esse asserunt, et longe praestantiores eis hominibus qui boni perhibentur merito, moventur daemonum factis, quae negare non possunt, eaque nullo modo a diis, quos omnes bonos volunt, committi posse existimantes, differentiam inter deos et daemones adhibere coguntur; ut quidquid eis merito displicet in operibus vel affectibus pravis, quibus vim suam manifestant occulti spiritus, id credant esse daemonum, non deorum. Sed quia eosdem daemones inter homines et deos ita medios constitutos putant, tanquam nullus deus homini misceatur ut hinc perferant desiderata, inde referant impetrata; atque hoc Platonici praecipui philosophorum ac nobilissimi sentiunt, cum quibus velut cum excellentioribus placuit istam examinare quaestionem, utrum cultus plurimorum deorum prosit ad consequendam vitam beatam, quae post mortem futura est: libro superiore quaesivimus, quo pacto daemones, qui talibus gaudent, qualia boni et prudentes homines aversantur et damnant, id est sacrilega, flagitiosa, facinorosa, non de quolibet homine, sed de ipsis diis figmenta poetarum, et magicarum artium sceleratam puniendamque violentiam, possint quasi propinquiores et amiciores diis bonis conciliare homines bonos; et hoc nulla ratione posse, compertum est.

CAPITULO II

Si entre los demonios, a quienes son superiores los dioses, hay algunos buenos, bajo cuya protección pueda el alma humana llegar a la verdadera felicidad

Este libro, como prometí al final del precedente, debe resolver la disputación sobre la diferencia (si quieren que exista), no de los dioses entre sí, que todos son buenos, según ellos, ni entre los dioses y los demonios, de los cuales a aquéllos los separan grandemente de los hombres y a éstos los colocan entre los dioses y los hombres, sino sobre la distinción entre los demonios. Este será el tema de la presente cuestión. Entre muchos de ellos es corriente llamar buenos a unos demonios, y a otros, malos. Esta sentencia, sea de los platónicos, sea de cualesquiera otros filósofos, no cumple pasarla por alto, no sea que se imagine alguno que debe seguir a los demonios buenos y, mientras desea y procura por medio de ellos, como por medianeros, granjearse la amistad de los dioses, a los que cree todos buenos, para poder adherirse a ellos después de la muerte, enredado y embaucado por los ardides de los malignos espíritus, se desvíe lejos del Dios verdadero, con quien sólo, por quien sólo y en quien sólo es feliz el alma humana, esto es, la racional e intelectual.

CAPUT II

An inter daemones, quibus dii superiores sunt, sit aliqua pars bonorum, quorum praesidio ad veram beatitudinem possit humana anima pervenire

Proinde hic liber, sicut in illius fine promisimus, disputationem continere debebit de differentia (si quam volunt esse), non deorum inter se, quos omnes bonos dicunt; nec de differentia deorum et daemonum, quorum illos ab hominibus longe lateque seiungunt, istos inter deos et homines collocant; sed de differentia ipsorum daemonum, quod ad praesentem pertinet quaestionem. [II.] Apud plerosque enim usitatum est dici alios bonos, alios malos daemones: quae sive sit etiam Platonicorum, sive quorumlibet sententia, nequaquam eius est negligenda discussio, ne quisquam velut daemones bonos sequendos sibi esse arbitretur, per quos tanquam medios, diis quos omnes bonos credit, dum conciliari affectat et studet, ut quasi cum eis possit esse post mortem, irretitus malignorum spirituum deceptusque fallacia, longe aberret a vero Deo, cum quo solo, et in quo solo, et de quo solo, anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est.

CAPITULO III

Atribuciones que da Apuleyo a los demonios, a los que, sin substraerles la razón, no les asigna nada de virtud

¿Qué diferencia existe entre los demonios buenos y los malos? Lúcese el platónico Apuleyo en una disertación general sobre ellos, y, prodigándose tanto en hablar de sus cuerpos aéreos, silenció las virtudes anímicas de las que estarían dotados de ser buenos. Silenció la causa de su felicidad, pero no pudo silenciar la prueba de su miseria. Confiesa que su mente, por la que son racionales, no solamente no está imbuída ni armada de virtud contra las pasiones irracionales del espíritu, sino que, como es usanza de las mentes necias, sufre también la agitación de las procelosas perturbaciones. Estas son sus palabras: «De esta especie de demonios suelen los poetas, no sin sus visos de verdad, fingir dioses odiadores de algunos hombres y amadores de otros. A unos les prosperan y elevan; a otros, al contrario, les contrarían y afligen. Así se compadecen y se indignan, se angustian y se alegran; padecen todo el riesgo del espíritu humano con semejante movimiento de corazón y tormenta de mente, y fluctúan por las olas de todos los pensamientos. Todas estas turbaciones y borrascas son muy ajenas a la tranquilidad de los dioses celestes». ¿Ocurre alguna duda en estas palabras de que dijo que, no algunas partes inferiores de los espíritus, sino las mentes de los demonios,

CAPUT III

Quae daemonibus Apuleius adscribat; quibus cum rationem non subtrahat, nihil virtutis assignat

Quae igitur est differentia daemonum bonorum et malorum? quandoquidem Platonicus Apuleius, de his universaliter disserens, et tam multa loquens de aeriis eorum corporibus, de virtutibus tacuit animorum, quibus essent praediti, si boni essent. Tacuit ergo beatitudinis causam; indicium vero miseriae tacere non potuit, confitens eorum mentem, qua rationales esse perhibuit, non saltem imbutam munitamque virtute, passionibus animi irrationabilibus nequaquam cedere, sed ipsam quoque, sicut stultarum mentium mos est, procellosis quodammodo perturbationibus agitari. Verba namque eius de hac re ista sunt: «Ex hoc ferme daemonum numero, inquit, poetae solent, haudquaquam procul a veritate, osores et amatores quorumdam hominum deos fingere; hos prosperare et evehere, illos contra adversari et affligere. Igitur et misereri, et indignari, et angi, et laetari, omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis, per omnes cogitationum aestus fluctuare. Quae omnes turbellae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exsulant»[1]. Num

[1] Apuleius, in libro *De deo Socratis*.

que los constituyen en animales racionales, se turban, como proceloso mar, por las borrascas de las pasiones? Según eso, no deben compararse a los hombres sabios, que, cuando se ven presa, según la condición de esta vida, de las perturbaciones de los espíritus, tara inevitable de la flaqueza humana, las resisten con imperturbabilidad de mente, no cediéndoles para aprobar o cometer algo que les saque del camino de la sabiduría y de la ley de la justicia. Pero ellos, asemejados (por no decir peores, precisamente porque son más antiguos y con pena justa insanables) a los mortales, necios e injustos, no en los cuerpos, sino en las costumbres, se ven agitados por la borrasca de la mente, según su expresión. Y no tienen en parte alguna de su ánimo consistencia en la verdad y en la virtud, con que se contrasta a las afecciones turbulentas y desarregladas.

CAPITULO IV

Perturbaciones que ocurren al ánimo. Sentir de los peripatéticos y de los estoicos

1. Dos son las sentencias de los filósofos sobre esos movimientos del ánimo, que los griegos llaman πάθη, y algunos latinos, como Cicerón, perturbaciones, y otros, afecciones o afectos, y otros, más fieles a la palabra griega, pasiones. Estas perturbaciones, o afecciones, o pasiones, algunos filósofos dicen que tienen cabida también en el sabio, pero moderadas y suje-

est in his verbis ulla dubitatio, quod non animorum aliquas inferiores partes, sed ipsas daemonum mentes, quibus rationalia sunt animalia, velut procellosum salum dixit passionum tempestate turbari? ut ne hominibus quidem sapientibus comparandi sint, qui huiusmodi perturbationibus animorum, a quibus humana non est immunis infirmitas, etiam cum eas huius vitae conditione patiuntur, mente imperturbata resistunt, non eis cedentes ad aliquid approbandum vel perpetrandum, quod exorbitet ab itinere sapientiae et lege iustitiae: sed stultis mortalibus et iniustis, non corporibus, sed moribus similes (ut non dicam deteriores, eo quo vetustiores et debita poena insanabiles), ipsius quoque mentis, ut iste appellavit, salo fluctuant; nec in veritate atque virtute, qua turbulentis et pravis affectionibus repugnatur, ex ulla animi parte consistunt.

CAPUT IV

De perturbationibus quae animo accidunt, quae sit Peripateticorum Stoicorumque sententia

1. Duae sunt sententiae philosophorum, de his animi motibus, quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero[2], perturbationes, quidam affectiones, vel affectus, quidam vero, sicut iste de graeco expressius, passiones vocant. Has ergo perturbationes, sive affectiones, sive passiones qui-

[2] *De finibus* l.3 c.20; *Tuscul. Quaest.* l.3 c.4; l.4 c.5-6, alibique.

tas a la razón, de forma que el señorío de la mente les impone en cierto modo leyes, con que las reduce a la moderación necesaria. Son de este parecer los platónicos o los aristotélicos, ya que Aristóteles, fundador de la escuela peripatética, fué discípulo de Platón. A otros, como a los estoicos, no les agradó el sentir que el sabio fuera sujeto de pasiones semejantes. Cicerón, en sus libros *De los fines de los bienes y de los males*, prueba que la lucha entre estoicos y platónicos o peripatéticos es más de palabra que de realidades. La razón es que los estoicos no les quieren llamar bienes, sino cómodos corporales y externos precisamente, porque desean que en el hombre no haya otro bien que la virtud, como arte del bien vivir, que no se halla sino en el ánimo. A éstos los platónicos los llaman sencillamente, según el modo común de hablar, bienes; pero, en comparación de la virtud, por la que se vive rectamente, son bienes insignificantes y disminuídos. De donde se sigue que, cualquiera sea el nombre que les den, bienes o cómodos, los miden por el mismo rasero, y en este punto, los estoicos no se deleitan más que en la novedad del lenguaje. Tengo para mí que en esta cuestión, así formulada: ¿Es el sabio sujeto de las pasiones del ánimo o es más bien ajeno a ellas?, se discute más con palabras que con realidades. Porque pienso que los estoicos no sienten nada diverso de los platónicos o de los peripatéticos en lo que atañe a la virtud de las cosas, no al sonido de las palabras.

2. Omitiendo otras pruebas para esto, me limitaré a decir algo que sea evidente a todas luces. En los libros intitulados *Noches áticas*, escribe A. Gelio [2], varón de brillantísimo es-

---

dam philosophi dicunt etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodammodo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat. Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit. Aliis autem, sicut Stoicis, cadere ullas omnino huiuscemodi passiones in sapientem non placet. Hos autem, id est Stoicos, Cicero in libris de Finibus bonorum et malorum, verbis magis quam rebus adversus Platonicos seu Peripateticos certare convincit: quandoquidem Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et externa; eo quod nullum bonum volunt esse hominis praeter virtutem, tanquam artem bene vivendi, quae nonnisi in animo est. Haec autem isti simpliciter et ex communi loquendi consuetudine appellant bona; sed in comparatione virtutis, qua recte vivitur, parva et exigua. Ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet vocentur, seu bona, seu commoda, pari tamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur, nisi novitate verborum. Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad vim rerum attinet, non ad vocabulorum sonum.

2. Ut enim alia omittam quibus id ostendam, ne longum faciam, aliquid unum quod sit evidentissimum dicam. In libris quibus titulus est

tilo y de vasta y profunda erudición, que en cierta ocasión navegó él con un noble filósofo estoico. Este filósofo, según lo cuenta larga y difusamente A. Gelio, y yo lo referiré brevemente, viendo su nave azotada por un horrible temporal y una mar peligrosísima, en fuerza del miedo perdió el color. Esto lo notaron los viajantes, y, aunque tenían la muerte al ojo, fijaron con suma curiosidad su atención en él, por ver si el filósofo se turbaba en su ánimo. Después, pasada la borrasca, tan pronto como la seguridad dió lugar a la conversación y a la charla, uno de los tripulantes, rico asiático dado al lujo, incita al filósofo. Se mofa de él, echándole en cara que había temido y perdido el color, cuando él permaneció imperturbable en el riesgo corrido. El filósofo le espetó la respuesta que el socrático Aristipo [3] en ocasión similar había dado. Y contestó que no había razón para mostrarse solícito por el alma de un injustísimo hipócrita, pero que se debía temer por el alma de Aristipo. Con esta respuesta tapó la boca al rico. A. Gelio inquirió luego del filósofo, no con intención de dejarle corrido, sino con la de saber, cuál era la causa de su temor. El filósofo, para dar satisfacción a hombre tan encendido por la pasión de saber, sacó de su alforja un libro del estoico Epicteto [4]. En él se contenían las enseñanzas según las doctrinas de Zenón y de Crisipo [5], que sabemos fueron los príncipes de los estoicos. En este libro se leía, según A. Gelio, que a los estoicos plugo que las visiones del alma, que llaman fantasías [6], no dependen de nosotros, ni en su acaecer ni en el cuándo acaecerán al ánimo. Además que, cuando proceden de objetos terribles y temerosos, es imposible que no turben también el ánimo del sabio, de

---

Noctium Atticarum, scribit A. Gellius, vir elegantissimi eloquii, et multae ac facundae scientiae, se navigasse aliquando cum quodam philosopho nobili Stoico. Is philosophus, sicut latius et uberius, quod ego breviter attingam, narrat A. Gellius [3], cum illud navigium horribili caelo et mari periculosissime iactaretur, vi timoris expalluit. Id animadversum est ab eis qui aderant, quamvis in mortis vicinia, curiosissime attentis, utrumne philosophus animo turbaretur. Deinde tempestate transacta, mox ut securitas praebuit colloquendi vel etiam garriendi locum, quidam ex his, quos navis illa portabat, dives luxuriosus Asiaticus philosophum compellat, illudens quod extimuisset atque palluisset, cum ipse mansisset intrepidus in eo quod impendebat exitio. At ille Aristippi Socratici responsum retulit, qui cum in re simili eadem verba ab homine simili audisset, respondit illum pro anima nequissimi nebulonis merito non fuisse sollicitum, se autem pro Aristippi anima timere debuisse. Hac illo divite responsione depulso, postea quaesivit A. Gellius a philosopho, non exagitandi animo, sed discendi, quaenam illa ratio esset pavoris sui. Qui ut doceret hominem sciendi studio naviter accensum, protulit statim de sarcinula sua Stoici Epicteti librum, in quo ea scripta essent, quae congruerent decretis Zenonis et Chrysippi, quos fuisse Stoicorum principes novimus. In eo libro se legisse dicit A. Gellius, hoc Stoicis placuisse, quod animi visa, quas appellant phantasias, nec in potestate est utrum et quando incidant animo; cum veniunt

forma que o se encoja con un poco de miedo o se anuble de tristeza, como previniendo estas pasiones a la función de la mente y de la razón. No por eso causan en la mente la opinión del mal, ni las aprueban ni consienten en ellas. El aprobar y el consentir quieren que dependa de su voluntad, y consideran que el ánimo del sabio y el del ignorante difieren entre sí. El ánimo del ignorante cede a estas pasiones y acomoda a ellas el asentimiento de su mente; en cambio, el ánimo del sabio, aunque las padezca por necesidad, retiene verdadero y firme su sentir, con mente inconcusa sobre lo que razonablemente debe apetecer o huir. Esta es la diferencia. Según mis posibilidades, he expuesto, no con más elegancia que A. Gelio, pero sí con más brevedad, y creo también que con más claridad, lo que cuenta que se leía en el libro de Epicteto, que se acomoda al decir y sentir de las enseñanzas estoicas.

3. Si ello es así, o no existe o es mínima la diferencia entre la opinión de los estoicos y la de los demás filósofos sobre las pasiones y las perturbaciones del ánimo. Unos y otros eximen la mente y la razón del sabio de la dominación de las pasiones. Y quizá dicen los estoicos que el sabio no es sujeto de ellas cabalmente porque no anublan con error alguno la sabiduría, por la que es efectivamente sabio, o no la mancillan. Sobrevienen al ánimo del sabio, salva siempre la serenidad de la sabiduría, por mor de la que ellos llaman cómodos o incómodos, aunque no quieren llamarles males o bienes. Si en realidad aquel filósofo estimara en nada aquellas cosas que sentía iba a perder en el naufragio, como es la vida y la salud del cuerpo, no temiera tanto aquel peligro, que lo declaró palideciendo. Con todo, podía sufrir la moción y tener su mente fija

---

ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus mentis et rationis officium: nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec approbari ista, eisque consentiri. Hoc enim esse volunt in potestate, idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit, atque accommodat mentis assensum; sapientis autem, quamvis eas necessitate patiatur, retinet tamen de his quae appetere vel fugere rationabiliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam. Haec ut potui, non quidem commodius A. Gellio, sed certe brevius, et, ut puto, planius exposui, quae ille se in Epicteti libro legisse commemorat, eum ex decretis Stoicorum dixisse atque sensisse.

3. Quae si ita sunt, aut nihil, aut pene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum: utrique enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici, quia nequaquam eius sapientiam, qua utique sapiens est, ullo errore obnubilant, aut labe subvertunt. Accidunt autem animo sapientis, salva serenitate sapientiae, propter illa, quae commoda vel incommoda appellant, quamvis ea nolint dicere bona vel mala. Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat,

en el pensamiento de que la vida y la salud del cuerpo, cuya pérdida amenazaba la reciedumbre de la tempestad, no eran bienes susceptibles de hacer buenos a los que los poseyeran, como lo hace la justicia. El decir que no deben llamarse bienes, sino cómodos, cumple achacarlo a contienda de palabras y no a examen de realidades. ¿Qué importa si es más exacto llamarles bienes o cómodos? Basta que el temor de verse privados de ellos intimide y haga palidecer no menos al estoico que al peripatético, si no llamándolos igual, sí apreciándolos de igual modo. Uno y otro, si con riesgo de estos bienes o cómodos se vieran forzados a emprender algún flagicio o bellaquería, de forma que no los pudieran conservar de otro modo, aseguran que prefieren perder esto, que conserva la naturaleza del cuerpo salva e incólume, a cometer aquello, que viola la justicia. De esta suerte, la mente, sede de este parecer, no permite que ninguna perturbación, aunque se haga sentir en las partes inferiores, prevalezca contra su razón. Al contrario, las señorea y, no consintiendo en ellas, sino resistiéndolas, hace que reine la virtud. Tal como éste pinta Virgilio a Eneas, cuando dice:

> Su espíritu tiene la firmeza de los hombres añosos, y en torno de él caen vanamente las lágrimas.

---

sicuti est vita ista salusque corporis; non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. Verumtamen et illam poterat permotionem pati, et fixam tenere mente sententiam, vitam illam salutemque corporis, quorum amissionem minabatur tempestatis immanitas, non esse bona quae illos, quibus inessent, facerent bonos, sicut facit iustitia. Quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda; verborum certamini, non rerum examini deputandum est. Quid enim interest, utrum aptius bona vocentur, an commoda; dum tamen ne his privetur, non minus Stoicus, quam Peripateticus pavescat et palleat; ea non aequaliter appellando, sed aequaliter aestimando? Ambo sane, si bonorum istorum seu commodorum periculis ad flagitium vel facinus urgeantur, ut aliter ea retinere non possint, malle se dicunt haec amittere quibus natura corporis salva et incolumis habetur, quam illa committere quibus iustitia violatur. Ita mens, ubi fixa est ista sententia, nullas perturbationes, etiamsi accidant inferioribus animi partibus, in se contra rationem praevalere permittit: quin imo eis ipsa dominatur, eisque non consentiendo, sed potius resistendo regnum virtutis exercet. Talem describit etiam Virgilius Aenean, ubi ait:

> Mens immota manet, lacrymae volvuntur inanes [4].

[4] *Aeneid.* l.4 v.449.

CAPITULO V

LAS PASIONES, QUE AFECTAN A LOS ÁNIMOS CRISTIANOS, NO CONDUCEN AL VICIO, SINO EJERCITAN LA VIRTUD

No hay necesidad de presentar con profusión y esmero la enseñanza de la divina Escritura, hontanar de la religión cristiana [7], sobre estas pasiones. Somete a Dios la mente para que la rija y ayude, y a la mente las pasiones para que las modere y refrene, de forma que se conviertan a los usos de la justicia. Además en nuestra escuela no se atiende a si el ánimo piadoso se aíra, sino al porqué de la ira; no a si se entristece, sino al origen de la tristeza; no a si teme, sino al objeto del temor. Airarse contra el que peca para que se corrija, entristecerse en pro del afligido para que se vea libre y temer del que está en peligro para que no perezca, ¿quién, considerándolo bien, lo reprenderá?

También es costumbre de los estoicos culpar la misericordia [8]. Pero ¡con cuánta más razón se turbara aquel estoico por la misericordia de librar al hombre que por temor del naufragio! Mucho mejor y más humanamente y de modo más acomodado a los sentidos piadosos habló Cicerón en alabanza de César, donde dice: «Entre todas tus virtudes, ninguna hay más admirable y más grata que tu misericordia». ¿Qué es la misericordia sino una cierta compasión de la miseria ajena nacida en nuestro corazón, por la que, si podemos, nos

CAPUT V

QUOD PASSIONES, QUAE CHRISTIANOS ANIMOS AFFICIUNT, NON IN VITIUM TRAHANT, SED VIRTUTEM EXERCEANT

Non est nunc necesse copiose ac diligenter ostendere, quid de istis passionibus doceat Scriptura divina, qua christiana eruditio continetur. Deo quippe illam ipsam mentem subiicit regendam et iuvandam, mentique passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usus iustitiae convertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare: sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi, quam timore naufragii! Longe melius et humanius, et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait: «Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est» [5]. Quid est autem misericordia, nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire com-

[5] *Orat. pro Q. Ligario* c.12

vemos forzados a socorrerle? Este movimiento sirve a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserve la justicia, ora cuando se da al necesitado, ora cuando se perdona al penitente [9]. Cicerón, gran charlista, no vaciló un punto en llamar a ésta virtud, y a la misma los estoicos no se avergüenzan de enumerarla entre los vicios. Sin embargo, según las enseñanzas del libro del tan eminente estoico Epicteto, en conformidad con la doctrina de Zenón y de Crisipo, que fueron las principales cabezas de esta escuela, se admiten estas pasiones en el ánimo del sabio, al que quieren, por otra parte, libre de todos los vicios. De donde se sigue que éstas, para ellos, no son vicios cuando sobrevienen al sabio de forma que no pueden nada contra la virtud de la mente y contra la razón. Así es uno y mismo el sentir de los peripatéticos o de los platónicos y el de los estoicos. Mas, como dice Tulio, ya es cosa vieja el debatir los griegos sobre nombres, más ávidos de contienda que de la verdad. Puede aún con razón preguntarse si pertenece a la flaqueza de la vida presente el padecer afectos de este estilo en cualesquiera buenos empleos. Los santos ángeles castigan sin ira a los que la ley eterna de Dios les dicta que deben castigarse, y socorren a los miserables sin compadecerse de la miseria, y favorecen sin temor a los que aman si están en peligro. Y, con todo, los nombres de estas pasiones se les acomodan, según usanza del lenguaje humano, por una cierta semejanza de obras, no por flaqueza de afecciones, al igual que Dios, según las Escrituras, se aíra, sin turbarse por eso con pasión alguna [10]. Esta palabra significa el efecto de la venganza, no su turbulento afecto.

pellimur? Servit autem motus iste rationi, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti. Hanc Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, quam Stoicos inter vitia numerare non pudet: qui tamen, ut docuit liber Epicteti nobilissimi Stoici, ex decretis Zenonis et Chrysippi, qui huius sectae primas habuerunt, huiusmodi passiones in animum sapientis admittunt, quem vitiis omnibus liberum volunt. Unde fit consequens, ut haec ipsa non putent vitia, quando sapienti sic accidunt, ut contra virtutem mentis rationemque nihil possint, et una sit eademque sententia Peripateticorum, vel etiam Platonicorum, et ipsorum Stoicorum: sed ut ait Tullius, verbi controversia iam diu torqueat homines Graeculos contentionis cupidiores, quam veritatis [6]. Sed adhuc merito quaeri potest, utrum ad vitae praesentis pertineat infirmitatem, etiam in quibusque bonis officiis huiuscemodi perpeti affectus: sancti vero Angeli et sine ira puniant quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniant, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulentur: et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpentur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem: sicut ipse Deus secundum Scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc enim verbum vindictae usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.

[6] *De oratore* l.1 c.11 § 47

CAPITULO VI

De qué pasiones son objeto los demonios, según confesión de Apuleyo, que afirma que su ayuda favorece a los hombres ante los dioses

Dejando al presente la cuestión de los santos ángeles, veamos cómo dicen los platónicos que los demonios, constituídos medianeros entre los dioses y los hombres, se ven asaltados por estas borrascas pasionales. Si padecieran semejantes movimientos con la mente libre de ellos y señora de los mismos, no dijera Apuleyo que corren su tormenta por semejante movimiento del corazón y tempestad de mente, por todas las olas de pensamientos. Su mente, es decir, la parte superior del ánimo, por la que son racionales y en la que está la virtud y la sabiduría, si tuviere alguna de éstas, señoreara las pasiones turbulentas de las partes inferiores. Mas ella, confiesa el mismo platónico, fluctúa por la tormenta de las perturbaciones. Luego la mente de los demonios está sujeta a las pasiones de la libido, de los temores, de las iras y demás al estilo. ¿Qué parte les queda libre y señora de la sabiduría, por la que agraden a los dioses y sean útiles a los hombres para la formación de buenas costumbres? Se cuestiona esto, porque su mente, sujeta y oprimida por los vicios de las pasiones, todo lo que naturalmente tiene de razón, tanto más eficazmente lo aviva para engañar y embaucar cuanto más la posee la cupidigad de engañar.

CAPUT VI

Quibus passionibus daemones, confitente Apuleio, exagitentur, quorum ope homines apud deos asserit adiuvari

Qua interim de sanctis Angelis quaestione dilata, videamus quemadmodum dicant Platonici medios daemones inter deos et homines constitutos istis passionum aestibus fluctuare. Si enim mente ab his libera eisque dominante motus huiuscemodi paterentur, non eos diceret Apuleius simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare [7]. Ipsa igitur mens eorum, id est pars animi superior, qua rationales sunt, in qua virtus et sapientia, si ulla eis esset, passionibus turbulentis inferiorum animi partium regendis moderandisque dominaretur; ipsa, inquam, mens eorum, sicut iste Platonicus confitetur, salo perturbationum fluctuat. Subiecta est ergo mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque huiuscemodi caeteris. Quae igitur pars in eis libera est composque sapientiae, qua placeant diis, et ad bonorum morum similitudinem hominibus consulant; cum eorum mens passionum vitiis subiugata et oppressa, quidquid rationis naturaliter habet, ad fallendum et decipiendum tanto acrius intendat, quanto eam magis possidet nocendi cupiditas?

[7] *De deo Socratis.*

CAPITULO VII

Los platónicos creen que los dioses han sido infamados por las ficciones de los poetas, haciéndoles librar combates de afanes contrarios, siendo éstos obras de los demonios, no de los dioses

Dirá alguno que los dioses que fingen los poetas, no sin sus visos de verdad, odiadores y amadores de algunos hombres, no son del número de los demonios, sino del de los malos, y que de éstos dijo Apuleyo que corrían la tormenta de la mente por todas las ondas de pensamientos. ¿Cómo podremos admitir esto, cuando, al decirlo, describía la mediedad entre los dioses y los hombres, no de algunos demonios, esto es, de los malos, sino de todos, por sus cuerpos aéreos?

Dirá que esto lo fingen los poetas, porque hacen a los dioses del número de estos demonios y les imponen los nombres de los dioses, y a los hombres que quieren les reparten de éstos amigos y enemigos con la impune licencia de sus fingidos versos. Por otra parte, confiesan que los dioses distan mucho de estas costumbres de los demonios, tanto por su lugar celeste como por la opulencia de su felicidad. A esto se reduce la ficción de los poetas, a llamar dioses a los que no lo son y a hacerlos debatir entre sí con nombre de dioses por los hombres que, según el afán de su partido, aman u odian. Dice, además, que esta ficción no va descarriada de la verdad, porque, llamando dioses a los

CAPUT VII

Quod Platonici figmentis poetarum infamatos asserant deos de contrariorum studiorum certamine, cum hae partes daemonum, non deorum sint

Quod si quisquam dicit, non ex omnium, sed ex malorum daemonum numero esse, quos poetae quorumdam hominum osores et amatores deos non procul a veritate confingunt: hos enim dixit Apuleius, salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare: quomodo istud intelligere poterimus, quando, cum hoc diceret, non quorumdam, id est malorum, sed omnium daemonum medietatem propter aeria corpora, inter deos et homines describebat? Hoc enim ait fingere poetas, quod ex istorum daemonum numero deos faciunt, et eis deorum nomina imponunt, et quibus voluerint hominibus ex his amicos inimicosque distribuunt ficti carminis impunita licentia; cum deos ab his daemonum moribus, et caelesti loco et beatitudinis opulentia remotos esse perhibeant [8]. Haec est ergo fictio poetarum, deos dicere qui dii non sunt, eosque sub deorum nominibus inter se decertare propter homines, quos pro studio partium diligunt vel oderunt. Non procul autem a veritate dicit hanc esse fictionem; quoniam deorum ap-

[8] *De deo Socratis.*

que no lo son, los pinta tan demonios como son. Finalmente, afirma que de esta laya fué aquella Minerva de Homero, «que, en medio de las discordias de los griegos, acudió para cohibir a Aquiles». Luego, que aquélla fuera Minerva, quiere que sea una ficción poética, y lo quiere precisamente porque cree diosa a Minerva, y la coloca en una sublime morada eterna, lejos de la conversación de los mortales, entre los dioses, que tiene a todos por buenos y felices. Pero existía un demonio que favorecía a los griegos y era contrario a los troyanos, y otro ayudador de los troyanos contra los griegos, al que llama el mismo poeta Venus o Marte, dioses que no obraban tales cosas, y que éste coloca en las moradas celestiales. Que estos demonios lucharan entre sí en pro de los que amaban y en contra de los que odiaban, según propia confesión, lo dijeron los poetas, no sin sus visos de verdad. Dijeron esto de los que él atestigua que corrieron su tormenta con movimiento de corazón semejante a los hombres y con borrasca de mente por todas las olas de pensamientos. Y lo corren así a fin de poder ejercer sus amores y odios en pro de unos y contra otros, no por la justicia, sino, como asemejándose al pueblo en los cazadores y aurigas, según los afanes de sus partidos [11]. Parece que la preocupación del filósofo platónico fué que, al cantar esto los poetas, se creyera obra de los demonios mediadores, no de los dioses, cuyos nombres les dieron los poetas en sus ficciones.

---

pellati vocabulis qui dii non sunt, tales tamen describuntur daemones, quales sunt. Denique hinc esse dicit Homericam illam Minervam, «quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit» [9]. Quod ergo Minerva illa fuerit, poeticum vult esse figmentum; eo quod Minervam deam putat, eamque inter deos, quos omnes bonos beatosque credit, in alta aetheria sede collocat, procul a conversatione mortalium. Quod autem aliquis daemon fuerit Graecis favens Troianisque contrarius, sicut alius adversus Graecos Troianorum opitulator, quem Veneris seu Martis nomine idem poeta commemorat, quos deos iste talia non agentes in caelestibus habitationibus ponit; et hi daemones pro eis quos amabant, contra eos quos oderant, inter se decertaverint, hoc non procul a veritate poetas dixisse confessus est. De his quippe ista dixerunt, quos hominibus simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare testatur, ut possent amores et odia, non pro iustitia, sed sicut populus similis eorum in venatoribus et aurigis, secundum suarum studia partium, pro aliis adversus alios exercere. Id enim videtur philosophus curasse Platonicus, ne, cum haec a poetis canerentur, non a daemonibus mediis, sed ab ipsis diis, quorum nomina poetae fingendo ponunt, fieri crederentur.

[9] Ibid.

CAPITULO VIII

Definición de Apuleyo de los dioses celestes, de los demonios aéreos y de los hombres terrenos

¿Qué? ¿Es poco lo que hay que considerar en aquella su definición de los demonios (donde, sin duda determinadamente, los comprendió a todos), en la que dice que son en género animales, en ánimo pasivos, en mente racionales, en cuerpo aéreos y en tiempo eternos? En estas cinco propiedades no dijo nada en absoluto que los demonios parezcan tener de común con los hombres buenos y no lo tengan también con los malos. En una descripción bastante prolija, que abarca también a los hombres, hablando en su lugar de ellos como de ínfimos y terrenos, después de haber hablado de los dioses celestes, con el fin de hablar en tercer lugar de los demonios medianeros, una vez encarecidas las dos partes extremas, la suma y la ínfima, dice: «Así, pues, los hombres, que gozan de razón y poseen el uso de la palabra, con ánimos inmortales, con miembros moribundos, con leves e inquietas mentes, con cuerpos groseros y corruptibles, con costumbres desemejantes y semejantes errores, de una audacia obstinada y de una esperanza pertinaz, su trabajo es vano y su fortuna caduca, que son cada uno por sí mortales y todos, en general, perpetuos, mudables en las generaciones sucesivas, de duración corta, de tarda sabiduría, de pronta muerte y de quejosa vida, habitan la tierra». En diciendo aquí tantas cosas que pertenecen a mu-

---

CAPUT VIII

De diis caelestibus et daemonibus aeriis hominibusque terrenis Apuleii Platonici definitio

Quid illa ipsa definitio daemonum, parumne intuenda est (ubi certe omnes determinando complexus est), quod ait daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna? [10] In quibus quinque commemoratis, nihil dixit omnino, quod daemones cum bonis saltem hominibus id viderentur habere commune, quod non esset in malis. Nam ipsos homines cum aliquanto latius describendo complecteretur, suo loco de illis dicens tanquam de infimis atque terrenis, cum prius dixisset de caelestibus diis; ut commendatis duabus partibus ex summo et infimo ultimis, tertio loco de mediis daemonibus loqueretur: «Igitur homines, inquit, ratione cluentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus, dissimilibus moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti tamen universo genere perpetui, vicissim sufficienda prole mutabiles, volucri

[10] Ibid.

chos hombres, ¿silenció por ventura lo que conocía que era privativo de pocos, al decir de *tarda sabiduría?* Si lo hubiera silenciado, en modo alguno contorneara rectamente, con tan esmerada y diligente descripción, al género humano. Al encarecer la excelencia de los dioses, afirmó que en ellos sobresale la felicidad, meta a que aspiran los hombres por la sabiduría. Por tanto, si quisiera persuadirnos que hay demonios buenos, pusiera también en su descripción algo por lo que se juzgara que tenían común, o con los dioses alguna parte de la felicidad, o con los hombres algo de sabiduría. Pero aquí no hace mención de ningún bien por el que los buenos sean discernidos de los malos, aun cuando anduvo corto en expresar con libertad su maldad, no tanto por no ofenderles a ellos cuanto por no disgustar a los adoradores a quienes se dirigía. Con todo, dió a entender a los prudentes qué deben sentir de ellos, ya que a los dioses, todos los cuales quiso que se creyeran buenos y felices, los eximió de sus pasiones, como él dice, de todas las borrascas, juntándolos en sola la eternidad de los cuerpos. Inculca manifiestamente que, en ánimo, los demonios son semejantes no a los dioses, sino a los hombres, y esto, no por el bien de la sabiduría, de la que también los hombres pueden ser participioneros. Son semejantes por la participación de las pasiones que señorean a los necios y a los malos, y que son regidas por los buenos y por los sabios, de forma que prefieren no tenerlas a vencerlas. Si quisiera que entendiéramos que los demonios tienen común con los dioses la eternidad, no de los cuerpos, sino de los ánimos, no enajenara, sin duda, a los hombres de la participación de semejante cosa. La razón sería que no hay duda que, como buen platónico, piensa que en los hombres los ánimos son eternos. Por eso, al describir este género de animales, dijo que los hombres tienen ánimos inmortales y miembros moribundos. Y, por tanto, si los hombres no tienen común con los dioses la eternidad justamente porque son mortales de cuerpo, síguese que la tienen los demonios cabalmente porque son inmortales en cuerpo.

tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita terras incolunt» [11]. Cum hic tam multa diceret, quae ad plurimos homines pertinent, numquid etiam illud tacuit, quod noverat esse paucorum, ubi ait *tarda sapientia?* quod si praetermisisset, nullo modo recte genus humanum descriptionis huius tam intenta diligentia terminasset. Cum vero deorum excellentiam commendaret, ipsam beatitudinem, quo volunt homines per sapientiam pervenire, in eis affirmavit excellere. Proinde si aliquos daemones bonos vellet intelligi, aliquid etiam in ipsorum descriptione poneret, unde vel cum diis aliquam beatitudinis partem, vel cum hominibus qualemcumque sapientiam putarentur habere communem. Nunc vero nullum bonum eorum commemoravit, quo boni discernuntur a malis. Quamvis et eorum malitiae liberius exprimendae pepercerit, non tam ne ipsos, quam ne cultores eorum, apud quos loquebatur, offenderet: significavit tamen prudentibus, quid de illis sentire deberent; quandoquidem deos, quos omnes bonos beatosque credi voluit, ab eorum passionibus, atque, ut ait ipse, turbellis omni modo separavit, sola illos corporum aeternitate coniungens; animo autem non diis, sed hominibus similes daemones apertissime inculcans: et hoc non sapientiae bono, cuius et homines possunt esse participes; sed perturbatione passionum, quae stultis malisque dominatur, a sapientibus vero et bonis ita regitur, ut malint eam non habere, quam vincere. Nam si non corporum, sed animorum aeternitatem cum diis habere daemones vellet intelligi, non utique homines ab huius rei consortio separaret: quia et hominibus aeternos esse animos; procul dubio, sicut Platonicus, sentit. Ideo cum hoc genus animantium describeret, immortalibus animis, moribundis membris dixit esse homines. Ac per hoc si propterea communem cum diis aeternitatem non habent homines, quia corpore sunt mortales: propterea ergo daemones habent, quia corpore sunt immortales.

[11] *De deo Socratis.*

CAPITULO IX

Si por la intercesión de los demonios puede granjearse la amistad de los dioses celestes

¿De qué calaña son los mediadores entre los hombres y los dioses, por los que granjean los hombres las simpatías de los dioses? Puede colegirse de que tienen de común con los hombres lo peor, que es lo mejor en el animal, o sea el ánimo, y con los dioses lo mejor, que es en el animal lo peor, o sea el cuerpo. El animante, esto es, el animal, consta de alma y de cuerpo. De estos elementos, el alma es ciertamente mejor que el cuerpo, y, aunque sea viciosa y enferma, es mejor que el cuerpo más sano y robusto. Y esto, porque su naturaleza es más excelente y por la mancilla de los vicios no se pospone al cuerpo, de igual modo que el oro, aun el impuro, se estima más caro que la plata o que el plomo, aunque sea purísimo. Estos mediadores entre los dioses y los hombres, merced a cuya interposición se une lo humano a lo divino, tienen común con

CAPUT IX

An amicitia caelestium deorum per intercessionem daemonum possit homini provideri

Quales igitur mediatores sunt inter homines et deos, per quos ad deorum amicitias homines ambiant, qui hoc cum hominibus habent deterius, quod est in animante melius, id est animum; hoc autem habent cum diis melius, quod est in animante deterius, id est corpus? Cum enim animans, id est animal, ex anima constet et corpore, quorum duorum anima est utique corpore melior; etsi vitiosa et infirma, melior certe corpore etiam sanissimo atque firmissimo; quoniam eius natura excellentior nec labe vitiorum postponitur corpori; sicut aurum etiam sordidum argento seu plumbo, licet purissimo, carius aestimatur: isti mediatores deorum et hominum, per quos interpositos divinis humana iunguntur, cum diis habent corpus

los dioses el cuerpo eterno, y con los hombres el ánimo vicioso. Como si la religión, por la que quieren se unan los hombres a los dioses mediante los demonios, estuviera asentada sobre el cuerpo y no sobre el ánimo. ¿Qué nequicia o pena suspendió a estos mediadores falsos y falaces como con la cabeza para abajo, de forma que tuvieran la parte inferior del animal, esto es, el cuerpo, común con los superiores, y la parte superior, o sea, el ánimo, común con los inferiores? Y ¿cuál, para que estén unidos con los dioses celestes en la parte que sirve y sean miserables con los hombres terrestres en la parte que señorea? En efecto, el cuerpo es siervo, como dice también Salustio: «Usamos del imperio del ánimo y más del servicio del cuerpo». Y añadió «El uno nos es común con los dioses, y el otro con las bestias». Hablaba de los hombres, que tienen, como las bestias, cuerpo mortal. Estos mediadores entre los dioses y nosotros de que nos proveyeron los filósofos, es cierto que pueden decir del ánimo y del cuerpo: El uno lo tenemos común con los dioses, y el otro, con los hombres. Pero, según he dicho, como ligados y suspendidos al revés, teniendo el cuerpo, que es siervo, común con los dioses dichosos, y el ánimo, que es señor, común con los hombres miserables. Están exaltados por la parte inferior y abatidos por la superior. De donde se colige que, si alguien juzgare que tienen de común la eternidad con los dioses, precisamente porque por ninguna muerte, a semejanza de los ánimos terrestres, se ven sus ánimos libres del cuerpo, no por eso debe estimarse su cuerpo como eterno vehículo de honrados, sino como vínculo eterno de condenados.

---

aeternum, vitiosum autem cum hominibus animum; quasi religio, qua volunt diis homines per daemones iungi, in corpore sit, non in animo, constituta. Quaenam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deorsum nequitia vel poena suspendit, ut inferiorem animalis partem, id est corpus, cum superioribus, superiorem vero, id est animum, cum inferioribus habeant, et cum diis caelestibus in parte serviente coniuncti, cum hominibus autem terrestribus in parte dominante sint miseri? Corpus quippe servum est, sicut etiam Sallustius ait: «Animi imperio, corporis servitio magis utimur». Adiunxit autem ille, «Alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commune est» [12]: quoniam de hominibus loquebatur, quibus, sicut belluis, mortale corpus est. Isti autem, quos inter nos et deos mediatores nobis philosophi providerunt, possunt quidem dicere de animo et corpore, Alterum nobis cum diis, alterum cum hominibus commune est: sed, sicut dixi, tanquam in perversum ligati atque suspensi, servum corpus cum diis beatis, dominum animum cum hominibus miseris habentes, parte inferiore exaltati, superiore deiecti. Unde etiam si quisquam propter hoc eos putaverit aeternitatem habere cum diis, quia nulla morte, sicut animalium terrestrium, animi eorum solvuntur a corpore: nec sic existimandum est eorum corpus tanquam honoratorum aeternum vehiculum, sed aeternum vinculum damnatorum.

[12] SALLUST., *in Catil.* c.1.

CAPITULO X

Según el sentir de Plotino, son menos miserables los hombres en el cuerpo mortal que los demonios en el eterno

Plotino [12], de reciente memoria, se lleva la palma de ser el mejor intérprete de Platón [13]. Al tratar de los ánimos humanos dice: *El Padre, por su misericordia, les hizo vínculos mortales.* De este modo pensó que el que los hombres sean mortales de cuerpo pertenece a la misericordia del Dios Padre, por que no fueran siempre presa de la miseria de esta vida. La iniquidad de los demonios, que en la miseria de un ánimo pasivo recibió un cuerpo, no mortal, como los hombres, sino eterno, se estimó indigna de tal misericordia. Fueran más felices que los hombres si tuvieran común con ellos el cuerpo mortal, y con los dioses el ánimo bienaventurado. Fueran iguales a los hombres si merecieran tener común con ellos, con el ánimo miserable, siquiera el cuerpo mortal, logrando algo de piedad para poner fin a sus trabajos en la muerte. Sin embargo, ahora no sólo no son más felices con el ánimo miserable, sino que son más miserables con el perpetuo vínculo del cuerpo. No quiso que se entendiera que venían a hacerse de demonios dioses, por su progreso en la piedad y en la sabiduría, porque expresamente dijo que los demonios son eternos.

CAPUT X

Quod secundum Plotini sententiam, minus miseri sint homines in corpore mortali, quam daemones in aeterno

Plotinus certe nostrae memoriae vicinis temporibus, Platonem caeteris excellentius intellexisse laudatur. Is cum de humanis animis ageret, «Pater, inquit, misericors mortalia illis vincula faciebat» [13]. Ita hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est, ne semper huius vitae miseria tenerentur. Hac misericordia indigna iudicata est iniquitas daemonum, quae in animi passivi miseria, non mortale, sicut homines, sed aeternum corpus accepit. Essent quippe feliciores hominibus, si mortale cum eis haberent corpus, et cum diis beatum animum. Essent autem pares hominibus, si cum animo misero corpus saltem mortale cum eis habere meruissent; si tamen acquirerent aliquid pietatis, ut ab aerumnis vel in morte requiescerent. Nunc vero non solum feliciores hominibus non sunt animo misero, sed etiam miseriores sunt perpetuo corporis vinculo. Non enim aliqua pietatis et sapientiae disciplina proficientes, intelligi voluit ex daemonibus fieri deos, cum apertissime dixerit daemones aeternos.

[13] *Enneadis* 4 l.3 c.12.

CAPITULO XI

Opinión de los platónicos según la cual las almas de los hombres son demonios después de la muerte

Dice [14] también que las almas de los hombres son demonios, y que de hombres se tornan Lares, si son de buen mérito; si de malo, Lemures o Larvas, y dioses Manes si es incierto si son buenos o malos sus merecimientos. ¿Quién no ve, a poco que lo considere, la puerta que abre esta opinión a las costumbres más depravadas? Por más perversos que sean los hombres al pensar que se tornan en Larvas o en dioses Manes, tanto devienen peores cuanto es mayor su deseo de hacer mal. De este modo se hacen cuenta que, después de su muerte, les han de ofrecer algunos sacrificios y honores divinos para imitarles y hacer mal. Las Larvas dice que son demonios nocivos hechos de los hombres. Pero aquí se plantea otra cuestión. Pretende que en griego los felices se llaman εὐδαίμονας, porque son de buen ánimo, o sea, buenos demonios, confirmando de nuevo que los ánimos de los hombres son demonios.

CAPUT XI

De opinione Platonicorum, qua putant animas hominum daemones esse post corpora

Dicit quidem et animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri Lares, si boni meriti sunt; Lemures, si mali, seu Larvas: Manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. In qua opinione, quantam voraginem aperiant sectandis perditis moribus, quis non videat, si vel paululum attendat? Quandoquidem quamlibet nequam fuerint homines, vel Larvas se fieri dum opinantur, vel dum Manes deos; tanto peiores fiunt, quanto sunt nocendi cupidiores: ut etiam quibusdam sacrificiis tanquam divinis honoribus post mortem se invitari opinentur, ut noceant: Larvas quippe dicit esse noxios daemones ex hominibus factos. Sed hinc alia quaestio est. Inde autem perhibet appellari graece beatos εὐδαίμονας, quod boni sint animi, hoc est boni daemones; animos quoque hominum daemones esse confirmans.

CAPITULO XII

Ternos contrarios, que, según los platónicos, distinguen la naturaleza de los demonios de la de los hombres

Al presente tratamos de los demonios, que describió en su naturaleza propia entre los dioses y los hombres, en género animales, en mente racionales, en ánimo pasivos, en cuerpo aéreos y en tiempo eternos. Habiendo colocado a los dioses en el alto cielo y a los hombres en la ínfima tierra, separados por los lugares y diferenciados por la dignidad de naturaleza, concluyó así: «Tenéis a la vista dos suertes de animales, a los dioses, diferentes grandemente de los hombres, por la sublimidad del lugar, por la perpetuidad de la vida y por la perfección de su naturaleza. No hay entre ellos ninguna comunicación próxima, ya que es muy grande el intervalo del fastigio que separa las moradas supremas de las ínfimas. Allí la vida es eterna e indefectible; aquí, caduca y perecedera. Aquellos ingenios están sublimados a la bienaventuranza, y éstos, rebajados a la miseria». Aquí aprecio yo referidos ternos contrarios sobre las dos partes extremas de la naturaleza, esto es, las sumas y las ínfimas. Tres cosas loables que propuso sobre los dioses, las repitió, con otras palabras, para poner otras tres contrarias en los hombres. Las tres de los dioses son éstas: la sublimidad del lugar, la perpetuidad de la vida y la perfección de la naturaleza. Estas tres cosas las repitió, con otras palabras, para oponerles otras tres contrarias de la condición humana:

CAPUT XII

De ternis contrariis, quibus secundum Platonicos daemonum et hominum natura distinguitur

Sed nunc de his agimus, quos in natura propria descripsit inter deos et homines genere animalia, mente rationalia, animo passiva, corpore aeria, tempore aeterna. Nempe cum prius deos in sublimi caelo, homines autem in terra infima disiunctos locis, et naturae dignitate secerneret, ita conclusit: «Habetis, inquit, interim bina animalia; deos ab hominibus plurimum differentes, loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione; nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat; et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subcisiva; et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infimata»[14]. Hic terna video commemorata contraria de duabus naturae partibus ultimis, id est summis atque infimis. Nam tria quae proposuit de diis laudabilia, eadem repetivit, aliis quidem verbis, ut eis alia tria adversa ex hominibus redderet. Tria deorum haec sunt: loci sublimitas, vitae perpetuitas, perfectio naturae. Haec aliis ver-

[14] *De deo Socratis.*

«Es muy grande, dice, el intervalo del fastigio que separa las moradas supremas de las ínfimas». Esto, por la sublimidad del lugar. «Allí la vida es eterna e indefectible, y aquí caduca y perecedera». Esto, por la perpetuidad de vida. «Aquellos ingenios están sublimados a la bienaventuranza, y éstos, rebajados a la miseria». Esto, por la perfección de la naturaleza. Reprodujo, pues, tres cosas de los dioses, a saber: el lugar sublime, la eternidad y la bienaventuranza; y a éstas opuso tres contrarias de los hombres, a saber: el lugar ínfimo, la mortalidad y la miseria.

CAPITULO XIII

Cómo los demonios, sin ser felices con los dioses ni miserables con los hombres, son medios entre ambas partes, sin comunicarse ni con unos ni con otros

1. Cómo colocó a los demonios en medio, entre estos ternos de los dioses y de los hombres, no se suscita controversia alguna sobre el lugar. Entre lo más alto y lo más bajo se tiene y se dice aptísimamente el lugar medio. Restan los otros dos binarios, en los que es preciso poner un cuidado más esmerado, para mostrar cómo son ajenos a los demonios o cómo se les acomodan, según parece exigir la mediedad. Pero, primero, no pueden ser ajenos a ellos. No podemos decir con razón, como decimos que el lugar medio ni es sumo ni es ínfimo, que los demonios, siendo animales racionales, ni son felices ni son miserables, como lo son las plantas o las bestias, que carecen de sentido y de razón. La causa es que aquellos cuya razón se une a la mente, es necesario que sean o felices o miserables. Asimismo no podemos rectamente decir que los demonios ni son mortales ni eternos. Todos los vivientes o viven eternamente o terminan con la muerte la vida. Ya él dijo que los demonios en tiempo son eternos. ¿Qué queda, pues, sino que estos medios tengan una cosa de las dos sumas y otra de las dos ínfimas? Resulta que, si tuvieran ambas de las ínfimas o ambas de las sumas, no serían medios, sino que o sobrepasaran o se quedaran en una de las dos partes. Luego, como no pueden carecer de estos dos binarios a la vez, como queda probado, se harán medios tomando una parte de cada uno de ellos. Precisamente porque no pueden tener de las ínfimas la eternidad, porque no está allí, este uno lo tienen de las sumas. No queda, pues, para completar su mediedad, otra cosa que tener de las ínfimas la miseria.

2. Es privativa de los dioses sublimes, según los platónicos, o una eternidad feliz o una felicidad eterna; y de los hombres ínfimos, o una miseria mortal o una mortalidad miserable; y de los demonios mediadores, o una mísera eternidad o una miseria eterna. Por aquellas cinco cosas que puso en la definición de los demonios, no prueba que son medios, como se prometía. Dijo que tienen tres cosas comunes con nosotros, el ser en género animales, en mente racionales y en ánimo pasivos; con los dioses una, el ser eternos en tiempo, y una propia, el ser aéreos de cuerpo. ¿Cómo serán medios, cuando convienen en una cosa con los sumos y en tres con los ínfimos? ¿Quién

---

bis ita repetivit, ut eis tria contraria humanae conditionis opponeret: «Cum et habitacula, inquit, summa ab infimis tanta intercapedo fastigii dispescat»: quia dixerat loci sublimitatem. «Et vivacitas illic, inquit, aeterna et indefecta sit, hic caduca et subcisiva»: quia dixerat vitae perpetuitatem. «Et ingenia illa, inquit, ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infimata»: quia dixerat naturae perfectionem. Tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est, locus sublimis, aeternitas, beatitudo: et his contraria tria hominum, id est, locus infimus, mortalitas, miseria.

CAPUT XIII

Quomodo daemones, si nec cum diis beati, nec cum hominibus sunt miseri, inter utramque partem sine utriusque communione sint medii

1. Inter haec terna deorum et hominum, quoniam daemones medios posuit, de loco nulla est controversia: inter sublimem quippe et infimum, medius locus aptissime habetur et dicitur. Caetera bina restant, quibus cura attentior adhibenda est, quemadmodum vel aliena esse a daemonibus ostendantur, vel sic eis distribuantur, ut medietas videtur exposcere. Sed ab eis aliena esse non possunt. Non enim, sicut dicimus locum medium nec esse summum, nec infimum, ita daemones cum sint animalia rationalia, nec beatos esse, nec miseros, sicuti sunt arbusta vel pecora, quae sunt sensus vel rationis expertia, recte possumus dicere. Quorum ergo ratio mentibus inest, aut miseros esse, aut beatos necesse est. Item non possumus recte dicere, nec mortales esse daemones, nec aeternos. Omnia namque viventia aut in aeternum vivunt, aut finiunt morte quod vivunt. Iam vero iste tempore aeternos daemones dixit. Quid igitur restat, nisi ut hi medii de duobus summis unum habeant, et de duobus infimis alterum? Nam si utraque de imis habebunt, aut utraque de summis, medii non erunt, sed in alterutram partem vel resiliunt, vel recumbunt. Quia ergo his binis, sicut demonstratum est, carere utrisque non possunt, acceptis ex utraque parte singulis mediabuntur. Ac per hoc quia de infimis habere non possunt aeternitatem, quae ibi non est, unum hoc de summis habent: et ideo non est alterum ad complendam medietatem suam, quod de infimis habeant, nisi miseriam.

2. [XIII.] Est itaque, secundum Platonicos, sublimium deorum vel beata aeternitas, vel aeterna beatitudo; hominum vero infimorum vel miseria mortalis, vel mortalitas misera: daemonum autem mediorum vel misera aeternitas, vel aeterna miseria. Nam et quinque illis, quae in definitione daemonum posuit, non eos medios, sicut promittebat, ostendit: quoniam tria dixit eos habere nobiscum, quod genere animalia, quod mente rationalia, quod animo passiva sunt; cum diis autem unum, quod tempore aeterna; et unum proprium, quod corpore aeria. Quomodo ergo medii, quando unum habent cum summis, tria cum infimis? Quis non

no ve, abandonada la mediedad, cuánto se inclinan y se rebajan a los ínfimos? Es cierto que cabe otra posibilidad para ser medios: que tengan una cosa propia, el cuerpo aéreo, como aquéllos, los sumos y los ínfimos, tienen algo propio: los dioses, el cuerpo etéreo, y los hombres, el terreno; y que dos cosas sean comunes a todos, el ser en género animales y en mente racionales. El mismo, al hablar de los dioses y de los hombres, dice: «Tenéis dos suertes de animales». Y no es usanza entre ellos llamar a los dioses sino racionales en mente. Quedan aún dos cosas, el ser en ánimo pasivos y en tiempo eternos. De éstas, una la tienen común con los ínfimos y otra con los sumos, de modo que la mediedad, ajustada proporcionalmente, ni se exalte a los sumos ni se abata a los ínfimos. Esta es la mísera eternidad o la miseria eterna de los demonios. El que dice en ánimo pasivos, dijera también miserables si no ruborizase a sus adoradores. Si la providencia del Dios sumo, como ellos mismos confiesan, y no una fortuita temeridad, rige el mundo, síguese que nunca fuera eterna la miseria de éstos si no fuera grande su malicia.

3. Si los felices se llaman rectamente *eudemones*, no son *eudemones* los demonios, que éstos colocaron en medio, entre los dioses y los hombres. ¿Qué lugar es el de los demonios buenos, superiores a los hombres e inferiores a los dioses, que prestan asistencia a ésos y servicio a éstos? Si son buenos y eternos, sin duda son también felices. La felicidad eterna no les permite ser medios, porque los asemeja tanto a los dioses, que los aleja de los hombres. De donde resulta que son vanos los esfuerzos de éstos por mostrar cómo los demonios buenos, si son inmortales y felices, están rectamente constituídos medios

videat, relicta medietate, quantum inclinentur et deprimantur ad infima? Sed plane ibi etiam medii possunt ita inveniri, ut unum habeant proprium, quod est corpus aerium, sicut et illi de summis atque infimis singula propria, dii corpus aetherium, hominesque terrenum; duo vero communia sint omnibus, quod genere sunt animalia, et mente rationalia. Nam et ipse cum de diis et hominibus loqueretur, «Habetis, inquit, bina animalia». Et non solent isti deos nisi rationales mente perhibere. Duo sunt residua, quod sunt animo passiva, et tempore aeterna: quorum habent unum cum infimis, cum summis alterum, ut proportionali ratione librata medietas neque sustollatur in summa, neque in infima deprimatur. Ipsa est autem illa daemonum misera aeternitas, vel aeterna miseria. Qui enim ait, animo passiva, etiam misera dixisset, nisi eorum cultoribus erubuisset. Porro quia providentia summi Dei, sicut etiam ipsi fatentur, non fortuita temeritate regitur mundus, nunquam esset istorum aeterna miseria, nisi esset magna malitia.

3. Si igitur beati recte dicuntur eudaemones, non sunt eudaemones daemones, quos inter homines et deos isti in medio locaverunt. Quis ergo est locus bonorum daemonum, qui supra homines, infra deos, istis praebeant adiutorium, illis ministerium? Si enim boni aeternique sunt, profecto et beati sunt. Aeterna autem beatitudo medios eos esse non sinit, quia multum diis comparat, multumque ab hominibus separat. Unde

entre los dioses inmortales y felices y los hombres mortales y miserables. Conviniendo con los dioses en ambas cosas, es a saber, en la inmortalidad y en la felicidad, en nada de esto convienen con los hombres míseros y mortales. ¿Cómo no son alejados de los hombres y unidos a los dioses más bien que constituídos intermedios entre unos y otros? Serían precisamente intermedios si tuvieran ellos dos cosas propias, no comunes con las dos de uno de ellos, sino una con cada uno de ellos. De esta suerte es el hombre en cierto modo medio, pero entre las bestias y los ángeles. Porque la bestia es animal irracional y mortal, y el ángel, racional e inmortal; el hombre es medio, inferior a los ángeles y superior a la bestia. Tiene común con las bestias la mortalidad, y con los ángeles la razón, y es animal racional mortal [15]. Así, pues, cuando buscamos el medio entre los felices inmortales y los mortales miserables, debemos hallar algo que, o siendo mortal, sea feliz, o siendo inmortal, sea miserable.

CAPITULO XIV

SI PUEDEN LOS HOMBRES, SIENDO MORTALES, SER FELICES POR LA FELICIDAD VERDADERA

Se debate esta gran cuestión entre los hombres: ¿Es posible que el hombre sea feliz y mortal? Unos ojearon su condición con más humildad y negaron que el hombre sea capaz de felicidad mientras vive mortalmente. Otros se engallaron y osa-

frustra isti conabuntur ostendere, quomodo daemones boni, si et immortales sunt et beati, recte medii constituantur inter deos immortales ac beatos et homines mortales ac miseros. Cum enim utrumque habeant cum diis, et beatitudinem scilicet et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus et miseris et mortalibus; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, diisque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti? Tunc enim medii essent, si haberent et ipsi duo quaedam sua, non cum binis alterutrorum, sed cum singulis utrorumque communia: sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et Angelos; ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale. Ita ergo cum quaerimus medium inter beatos immortales miserosque mortales, hoc invenire debemus, quod aut mortale sit beatum, aut immortale sit miserum.

CAPUT XIV

AN HOMINES, CUM SINT MORTALES, POSSINT VERA BEATITUDINE ESSE FELICES

Utrum autem et beatus et mortalis homo esse possit, magna est inter homines quaestio. Quidam enim conditionem suam humilius inspexerunt, negaveruntque hominem capacem esse posse beatitudinis, quamdiu mor-

ron decir que los mortales, particioneros de la sabiduría, pueden ser felices. Si ello es así, ¿por qué no se constituyeron a sí mismos intermedios entre los mortales miserables y los inmortales felices, teniendo común con los inmortales felices la felicidad, y la mortalidad con los mortales miserables? Es indudable que, si son felices, no envidian a nadie (porque ¿qué hay más miserable que la envidia?). Y, por tanto, miran cuanto pueden por los mortales miserables, para que consigan la felicidad y para que puedan también después de la muerte ser inmortales en compañía de los ángeles y de los inmortales bienaventurados.

CAPITULO XV

EL HOMBRE CRISTO-JESÚS, MEDIADOR ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES

1. Si, cosa mucho más creíble y más probable, todos los hombres, mientras son mortales, es necesario que sean miserables, debe buscarse un medio que no solamente sea hombre, sino también Dios. El fin de esto es que la feliz mortalidad de este medio conduzca, con su intervención, a los hombres de la miseria mortal a la inmortalidad feliz. Este medio convenía que ni dejara de hacerse mortal ni permaneciera mortal. Se hizo mortal, no enflaqueciendo la divinidad del Verbo, sino asumiendo la flaqueza de la carne. Y no permaneció mortal en la carne, porque resucitó de entre los muertos. El fruto de su

taliter vivit: quidam vero extulerunt se, et ausi sunt dicere, sapientiae compotes, beatos esse posse mortales. Quod si ita est, cur non ipsi potius medii constituuntur inter mortales miseros et immortales beatos, beatitudinem habentes cum immortalibus beatis, mortalitatem cum mortalibus miseris? Profecto enim si beati sunt, invident nemini: (nam quid miserius invidentia)? et ideo mortalibus miseris, quantum possunt, ad consequendam beatitudinem consulunt; ut et etiam immortales valeant esse post mortem, et Angelis immortalibus beatisque coniungi.

CAPUT XV

DE MEDIATORE DEI ET HOMINUM, HOMINE CHRISTO IESU

1. Si autem, quod multo credibilius et probabilius disputatur, omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est, quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam Deus sit; ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducat. Quem neque non fieri mortalem oportebat, neque permanere mortalem. Mortalis quippe factus est, non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta: non autem permansit in ipsa carne mortalis, quam resuscitavit a mortuis: quoniam ipse fructus est mediationis eius, ut nec ipsi, propter quos liberandos mediator effectus

liberación es éste: que ni aquellos por cuya liberación se hizo mediador permanecieran en la muerte perpetua de la carne. Por consiguiente, convino que el Mediador entre nosotros y Dios tuviera la mortalidad transeúnte y la felicidad permanente, a fin de adaptarse por lo que pasa a los que habían de morir, y los transfiriera, de muertos, a lo que permanece [15]. Luego los ángeles buenos no pueden ser medios entre los míseros mortales y los inmortales felices, porque también ellos son inmortales y felices. Pueden, sin embargo, ser medios los ángeles malos, porque son inmortales con aquéllos y miserables con éstos. A éstos se opone el Mediador bueno, que, contra su inmortalidad y miseria, quiso ser mortal temporalmente, y pudo permanecer feliz en la eternidad. Así venció a estos inmortales soberbios y a estos dañadores miserables por la humildad de su muerte y la benignidad de su felicidad, a fin de que no se sirviera del prestigio orgulloso de su inmortalidad para reducir a su miseria a aquellos que El ha librado de su más impura dominación, purificándoles los corazones por la fe.

2. ¿Qué mediador eligirá el hombre mortal y miserable, infinitamente alejado de los inmortales y bienaventurados, para llegar a la inmortalidad y a la bienaventuranza? Lo que pueda deleitar en la inmortalidad de los demonios, es miserable. Lo que pueda chocar en la mortalidad de Cristo, ya no existe. Allí debe precaverse una eterna miseria; aquí no debe temerse la muerte, porque no pudo ser eterna, y debe amarse la felicidad sempiterna. El medio inmortal miserable se interpone cabalmente para no permitir pasar a la inmortalidad feliz, perdurando lo que lo impide, o sea, la miseria. Y el mortal bien-

est, in perpetua vel carnis morte remanerent. Proinde mediatorem inter nos et Deum, et mortalitatem habere oportuit transeuntem, et beatitudinem permanentem: ut per id quod transit, congrueret morituris; et ad id quod permanet, transferret ex mortuis. Boni igitur Angeli inter miseros mortales et beatos immortales medii esse non possunt; quia ipsi quoque et beati et immortales sunt: possunt autem medii esse angeli mali quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis. His contrarius est Mediator bonus, qui adversus eorum immortalitatem et miseriam, et mortalis esse ad tempus voluit, et beatus in aeternitate persistere potuit: ac sic eos et immortales superbos, et miseros noxios, ne immortalitatis iactantia seducerent ad miseriam, et suae mortis humilitate et suae beatitudinis benignitate destruxit in eis, quorum corda per suam fidem mundans, ab illorum immundissima dominatione liberavit.

2. Homo itaque mortalis et miser longe seiunctus ab immortalibus et beatis, quid eligat medium, per quod immortalitati et beatitudini copuletur? Quod possit delectare in daemonum immortalitate, miserum est: quod possit offendere in Christi mortalitate, iam non est. Ibi ergo cavenda est miseria sempiterna: hic mors timenda non est, quae esse non potuit sempiterna, et beatitudo amanda est sempiterna. Ad hoc quippe se interponit medius immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, quoniam persistit quod impedit, id est ipsa miseria: ad hoc

aventurado se interpuso justamente para, pasada la mortalidad, hacer, de los mortales, inmortales, cosa que mostró en su resurrección, y de miserables, bienaventurados, de lo que El nunca estuvo privado [16]. Uno es el medio malo, que separa los amigos, y uno el bueno, que reconcilia a los enemigos. Y son muchos los medios que separan precisamente, porque la multitud que goza de felicidad es feliz por la participación del único Dios. Esta mísera multitud de ángeles malos, privada de esa participación, que constituye más una oposición y un impedimento que una interposición y una ayuda para la felicidad, obstaculiza en cierto modo la posibilidad de llegar a aquel único bien beatífico. Para conseguirlo era necesario no muchos, sino un solo Mediador. Y éste, por cuya participación somos felices, éste es el Verbo de Dios, no hecho y por el cual fueron hechas todas las cosas. No es Mediador por ser Verbo, porque el Verbo, sumamente inmortal y sumamente bienaventurado, está lejos de los míseros mortales. Es Mediador por ser hombre, mostrando con esto que para alcanzar aquel bien no sólo feliz, sino también beatífico, no es necesario buscar otros mediadores por los que nos imaginemos que se deben maquinar grados de llegada. Dios, bienaventurado y beatífico, haciéndose partícipe de nuestra humanidad, nos proveyó de un atajo para participar de su divinidad. Y, librándonos de la mortalidad y de la miseria, no nos conduce hacia sus ángeles inmortales y bienaventurados para que por su participación seamos también nosotros inmortales y bienaventurados, sino a la Trinidad, por cuya participación son también bienaventurados los ángeles. Por esta causa, cuando quiso, en forma de

---

autem se interposuit mortalis et beatus, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde nunquam ipse discessit. Alius est ergo medius malus, qui separat amicos; alius bonus, qui reconciliat inimicos. Et ideo multi sunt medii separatores, quia multitudo quae beata est, unius Dei participatione fit beata; cuius participationis privatione misera multitudo malorum angelorum, quae se opponit potius ad impedimentum, quam interponit ad beatitudinis adiutorium, etiam ipsa multitudine obstrepit quodammodo, ne possit ad illud unum beatificum bonum perveniri, ad quod ut perduceremur, non multis, sed uno mediatore opus erat; et hoc eo ipso, cuius participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facto, per quod facta sunt omnia. Nec tamen ob hoc mediator est, quia Verbum: maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator per quod homo: eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum, verum etiam beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos; quia beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae. Neque enim nos a mortalitate et miseria liberans ad Angelos immortales beatosque ita perducit, ut eorum participatione etiam nos immortales et beati simus; sed ad illam Trinitatem, cuius et Angeli participatione beati sunt. Ideo quando

siervo, ser inferior a los ángeles para ser Mediador, permaneció superior a los ángeles en la forma de Dios. Idéntico es en los inferiores el camino de vida que en los superiores la vida.

CAPITULO XVI

Si es racional la definición dada por los platónicos sobre los dioses celestes al decir que, hurtándose a los contagios de la tierra, no se mezclan con los hombres, a quienes sufragan los demonios para allegarse la amistad de los dioses

1. No es verdadero el dicho que aquel platónico atribuye a Platón: «Ningún dios se comunica con el hombre». Esta dice que es la principal prueba de su sublimidad, el no contaminarse con ningún tocamiento humano. Luego confiesa que los demonios se contaminan. De donde se sigue que no pueden purificar a quienes los mancillan, y todos son igualmente inmundos: *los demonios, por el trato sensible con los hombres*, y los hombres, por el culto a los demonios. Y, si los demonios pueden entrar en comercio aun sensible con los hombres sin ser amancillados, sin duda son mejores que los dioses, porque éstos, si se mezclan, se mancillan. Este es el principal indicio de los dioses, según él: que el humano contacto no puede contaminarlos por estar sublimemente separados. Afirma que el Dios soberano, Creador de todas las cosas, que es para nosotros el verdadero Dios es, según Platón, el único ser que

---

in forma servi [15], ut mediator esset, infra Angelos esse voluit, in forma Dei supra Angelos mansit: idem in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita.

CAPUT XVI

An rationabiliter Platonici definierint deos caelestes, declinantes terrena contagia, hominibus non misceri, quibus ad amicitiam deorum daemones suffragentur

1. Non enim verum est, quod idem Platonicus ait dixisse Platonem, «Nullus deus miscetur homini». Et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attrectatione hominum contaminantur [16]. Ergo daemones contaminari fatetur: et ideo eos a quibus contaminantur, mundare non possunt, omnesque immundi pariter fiunt, et daemones contrectatione hominum, et homines cultu daemonum. Aut, si et contrectari miscerique hominibus, nec tamen contaminari, daemones possunt, diis profecto meliores sunt: quia illi, si miscerentur, contaminarentur. Nam hoc deorum dicitur esse praecipuum, ut eos sublimiter separatos humana contrectatio contaminare non possit. Deum quidem summum omnium creato-

[15] Phil. 2,7.
[16] APULEIUS, *De deo Socratis*.

por la cortedad del lenguaje humano no puede comprender ni un tantico palabra alguna. Y, además, que el entender a este Dios apenas se descubre a los varones sabios después de haberse recogido, con el vigor posible de su ánimo, de las cosas corporales, y esto se les da a ratos, como suele brillar entre espesísimas tinieblas una luz cándida en un arrebatado relámpago. Si, pues, el Dios verdaderamente soberano, con una cierta presencia inteligible e inefable, asiste, aunque a ratos, aunque brillando una luz cándida como en un arrebatado relámpago, las mentes de los sabios, cuando se recogen cuanto pueden de los cuerpos, y no puede ser mancillado por ellos, ¿por qué colocan a estos dioses lejos, en un lugar sublime, precisamente para no ser mancillados por el contacto humano? Como si bastara ver otra cosa que los cuerpos etéreos, cuya luz ilumina la tierra cuanto es suficiente [17]. Ahora bien, si no se contaminan los astros porque se ven, que dicen son todos dioses visibles, tampoco se contaminan los demonios por la mirada de los hombres, aunque sean vistos de cerca. ¿Se mancillarán acaso con las voces humanas los que no se amancillan con las miradas de los ojos? Por eso tienen a los demonios por medianeros, y por ellos les anuncian las voces de los hombres, de los que están alejados para permanecer incontaminadísimos. ¿Qué diré de los demás sentidos? O los dioses no pueden ser contaminados por el olfato, si están presentes, o, cuando están presentes los demonios, pueden serlo por los vapores de los cuerpos humanos vivos, si no son contaminados con tantos olores cadaverinos de víctimas inmoladas. En el sentido del gusto no les urge necesidad alguna de mantener su

rem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone praedicari asseverat, quod ipse sit solus qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum huius Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare [17]. Si ergo supra omnia vere summus Deus intelligibili et ineffabili quadam praesentia, etsi interdum, etsi tanquam rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se, quantum licuit, a corpore removerint, nec ab eis contaminari potest; quid est quod isti dii propterea constituuntur longe in sublimi loco, ne contrectatione contaminentur humana? Quasi vero aliud corpora illa aetheria quam videre sufficiat, quorum luce terra, quantum sufficit, illustratur. Porro si non contaminantur sidera, cum videntur, quos deos omnes visibiles dicit; nec daemones hominum contaminantur aspectu, quamvis de proximo videantur. An forte vocibus humanis contaminarentur, qui acie non contaminantur oculorum; et ideo daemones medios habent, per quos eis voces hominum nuntientur, a quibus longe absunt, ut incontaminatissimi perseverent? Quid iam de caeteris sensibus dicam? Non enim olfaciendo contaminari vel dii possent, si adessent, vel cum adsunt daemones, possunt vivorum corporum vaporibus humanorum, si tantis sacrificiorum cadaverinis non contaminantur nidoribus. In gustandi autem

[17] *De deo Socratis.*

mortalidad, buscando, obligados por el hambre, alimentos de los hombres. El tacto pende de su voluntad. Aunque el contacto parezca haber tomado su nombre principalmente de este sentido, con todo, si quisieran, comunicaran con los hombres hasta llegar a verlos y a ser vistos por ellos, a oírlos y a ser oídos por ellos; pero ¿qué necesidad tienen de tocarlos? Ni los hombres osarán desear esto, gozando de la visión o de la conversación de los dioses, o de los demonios buenos. Y, si su curiosidad alcanzara los límites de esta querencia, ¿cómo podría tocar a un dios contra su voluntad, o al demonio, quien no puede tocar ni a un pardal si no lo tiene en jaula?

2. Luego los dioses podrían comunicar corporalmente con los hombres por la vista, por las palabras y por el oído. Si los demonios comunican de este modo y no se contaminan, y los dioses se contaminan si comunican, digan que los demonios son incontaminables, y los dioses, contaminables. Y si se contaminan también los demonios, ¿qué confieren para la vida feliz futura a los hombres, a quienes no pueden desprender de su contaminación, para hacerlos capaces, una vez purificados, de unirse a los dioses incontaminados, entre los cuales y ellos están constituídos medianeros? Si no le confieren este beneficio, ¿qué aprovecha a los hombres la benévola mediación de los demonios? ¿Es, por ventura, para que después de la muerte no pasen los hombres a los dioses por medio de los demonios, sino para que vivan a la vez ambos contaminados, y, por eso, ni unos ni otros felices? A no ser que alguno diga que los demonios limpian a sus amigos como esponjas o cosas por el estilo, que se ensucian ellos tanto más cuanto más limpios dejan a los hombres, como embebiéndolos en sí. Si ello es así, resulta que los dioses, que han evitado la proximidad y el

sensum nulla necessitate reficiendae mortalitatis urgentur, ut fame adacti cibos ab hominibus quaerant. Tactus vero in potestate est. Nam licet ab eo potissimum sensu contrectatio dicta videatur, hactenus tamen, si vellent, miscerentur hominibus, ut viderent et viderentur, audirent et audirentur: tangendi autem quae necessitas? nam neque homines id concupiscere auderent, cum deorum vel daemonum bonorum conspectu vel colloquio fruerentur: et, si in tantum curiositas progrederetur, ut vellent; quonam pacto quispiam posset invitum tangere deum, vel daemonem, qui nisi captum non potest passerem?

2. Videndo igitur visibusque se praebendo et loquendo et audiendo, dii corporaliter misceri hominibus possent. Hoc autem modo daemones si miscentur, ut dixi, et non contaminantur, dii autem contaminarentur, si miscerentur; incontaminabiles dicunt daemones, et contaminabiles deos. Si autem contaminantur et daemones, quid conferunt hominibus ad vitam post mortem beatam, quos contaminati mundare non possunt, ut eos mundos diis incontaminatis possint adiungere, inter quos et illos medii constituti sunt? Aut si hoc eis beneficii non conferunt, quid prodest hominibus daemonum amica mediatio? an ut post mortem non ad deos homines per daemones transeant, sed simul vivant utrique contaminati, ac per hoc neutri beati? Nisi forte quis dicat more spongiarum vel huiuscemodi rerum

contacto de los hombres para no contaminarse, comunican con los demonios más contaminados. ¿Es que pueden acaso los dioses limpiar a los demonios, contaminados por medio de los hombres, y no ser contaminados por ellos, y no pueden de igual modo limpiar a los hombres? ¿Quién pensará tal demencia sino el engañado por los falacísimos demonios? ¿Qué? Si el ser visto y el ver mancilla, los hombres ven a los dioses que llaman visibles, cuales son las *clarísimas lumbreras del mundo* y los demás astros. Según esto, ¿no están más seguros de esta contaminación de los hombres los demonios, que no pueden ser vistos si no quieren? Y si mancilla no el ser vistos, sino el ver, nieguen que estas clarísimas lumbreras del mundo, que creen son dioses, ven a los hombres cuando proyectan sus rayos hasta la tierra. ¿No se maculan sus rayos difundidos por cualesquiera inmundicias, y se macularían los dioses si se mezclaran con los hombres, aunque fuera necesario el contacto para socorrerlos? Los rayos del sol y de la luna tocan la tierra, y su luz no mancha.

---

mundare daemones amicos suos, ut tanto ipsi sordidiores fiant, quanto fiunt homines eis velut tergentibus mundiores. Quod si ita est, contaminatioribus dii miscentur daemonibus, qui ne contaminarentur, hominum propinquitatem contrectationemque vitarunt. An forte dii possunt ab hominibus contaminatos mundare daemones, nec ab eis contaminari, et eo modo non possent et homines? Quis talia sentiat, nisi quem fallacissimi daemones deceperunt? Quid, quod si videri et videre contaminat, videntur ab hominibus dii, quos visibiles dicit[18], «clarissima mundi lumina»[19] et caetera sidera, tutioresque sunt daemones ab ista hominum contaminatione, qui non possunt videri, nisi velint? Aut si non videri, sed videre contaminat, negent ab istis clarissimis mundi luminibus, quos deos opinantur, videri homines, cum radios suos terras usque pertendant. Qui tamen eorum radii per quaeque immunda diffusi non contaminantur: et dii contaminarentur, si hominibus miscerentur, etiamsi esset necessarius in subveniendo contactus? Nam radiis solis et lunae terra contingitur, nec istam contaminat lucem.

[18] *De deo Socratis.*
[19] VIRGIL., *Georg.* l.1 v.5-6

CAPITULO XVII

PARA LA CONSECUCIÓN DE LA VIDA FELIZ, QUE CONSISTE EN LA PARTICIPACIÓN DEL SUMO BIEN, NO NECESITA EL HOMBRE DE UN MEDIADOR TAL CUAL ES EL DEMONIO, SINO TAL CUAL ES CRISTO

Maravíllame mucho que hombres tan sabios, que pensaron que todas las cosas corporales y sensibles deben posponerse a las incorporales e inteligibles, al tratar de la vida feliz hagan mención de los contactos corporales. ¿Dónde queda aquel dicho de Plotino: «Se debe huir a la carísima patria; allí está el Padre y allí están todas las cosas? ¿En qué bajel o cómo se ha de huir? Haciéndose semejante a Dios». Si, pues, cuanto uno es más semejante a Dios, tanto más se acerca a El, no hay otro alejamiento de El que la desemejanza [18]. El alma del hombre es tanto más desemejante de Aquél, incorporal, inconmutable y eterno, cuanto está más ávida de las cosas temporales y mutables [19].

Precisamente para salvar esto es necesario el mediador, porque las cosas mortales e inmundas, que están en la sima, no pueden acoplarse a la pureza inmortal, que está en la cima [20]. Pero este mediador no ha de ser tal que tenga cuerpo inmortal cercano a los sumos, y ánimo enfermizo semejante a los ínfimos, porque por esta enfermedad nos envidia más para no sanar que nos ayuda a sanar. Ha de ser tal, que, acomodado a nosotros, ínfimos por la mortalidad de su cuerpo, por la justicia

---

CAPUT XVII

AD CONSEQUENDAM VITAM BEATAM, QUAE IN PARTICIPATIONE EST SUMMI BONI, NON TALI MEDIATORE INDIGERE HOMINEM QUALIS EST DAEMON, SED TALI QUALIS UNUS EST CHRISTUS

Miror autem plurimum tam doctos homines, qui cuncta corporea et sensibilia, prae incorporalibus et intelligibilibus, postponenda iudicaverunt, cum agitur de beata vita, corporalium contrectationum facere mentionem. Ubi est illud Plotini, ubi ait, «Fugiendum est igitur ad charissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia? Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem deo fieri»[20]. Si ergo deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior; nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior. [XVII.] Hoc ut sanetur, quoniam immortali puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore; non tamen tali qui corpus quidem habeat immortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis; quo morbo nobis invideat potius ne sanemur, quam adiuvet ut sanemur: sed tali qui nobis in-

[20] *Enneadis* 1 l.6 c.8; l.2 c.3.

inmortal de su espíritu, por la que permaneció entre los sumos, no por distancia de lugares, sino por la excelencia de su semejanza, nos conceda una ayuda verdaderamente divina para purificarnos y librarnos. Este Dios incontaminable estaba lejos de temer la contaminación del hombre que echaba sobre su ser o de los hombres entre los que vivió siendo hombre. No son de poco valer estas dos cosas, que nos mostró saludablemente en su encarnación, que ni la carne pudo contaminar la verdadera divinidad ni a los demonios se les debe creer mejores que nosotros, porque no son de carne [21]. Este es, según lo predica la Santa Escritura, el *Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús*. Cuya divinidad, por la que es siempre igual al Padre, y cuya humanidad, por la que se hizo semejante a nosotros, no es este lugar apto para desarrollarlas según se merecen y conforme a nuestra posibilidad.

CAPITULO XVIII

La falacia de los demonios, al prometer con su intercesión el camino hacia Dios, tiene una única pretensión: desviar a los hombres del camino de la verdad

Los demonios, esos falsos y falaces mediadores que se manifiestan en sus obras míseros y malignos por la inmundicia de su espíritu, se afanan por abocarnos y apartarnos del perfeccionamiento de los ánimos con los lugares corporales que habitan y con la ligereza de sus cuerpos aéreos. No nos muestran el camino hacia Dios, sino que nos impiden que caminemos por él. Puesto que en este camino corporal, falsísimo y llenísimo de error, por el que no viaja la justicia, ya que no debemos ascender a Dios por la alteza corporal, sino por la espiritual, o sea por la semejanza incorporal, en este camino corporal, digo, que los simpatizantes de los demonios ordenan gradualmente por los elementos, constituyendo a los demonios aéreos medios entre los dioses etéreos y los hombres terrenos, opinan que los dioses tienen como principal objetivo no ser contaminados con el contacto humano por la distancia local. De esta suerte vienen a creer que los hombres contaminan a los demonios más que los demonios limpian a los hombres. Creen, además, que los dioses serían susceptibles de mácula de no estar resguardados por la alteza del lugar. ¿Quién hay tan infeliz que piense ser purificado en este camino, en que se predica que los hombres contaminan, que los demonios son contaminados y que los dioses pueden serlo? ¿No dará su preferencia al camino en que se evitan los demonios, que contaminan, y en el que los hombres son limpios de su contaminación por el Dios incontaminable, para iniciar la compañía de los ángeles incontaminados?

---

fimis ex corporis mortalitate coaptatus, immortali spiritus iustitia, per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium. Qui profecto incontaminabilis Deus absit ut contaminationem timeret ex homine quo indutus est, aut ex hominibus inter quos in homine conversatus est. Non enim parva sunt haec interim duo, quae salubriter sua incarnatione monstravit, nec carne posse contaminari veram divinitatem, nec ideo putandos daemones nobis esse meliores, quia non habent carnem. Hic est, sicut eum praedicat sancta Scriptura, *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* [21], de cuius et divinitate, qua Patri est semper aequalis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus.

CAPUT XVIII

Quod fallacia daemonum, dum sua intercessione viam spondet ad Deum, hoc annitatur, ut homines a via veritatis avertat

Falsi autem illi fallacesque mediatores daemones, qui cum per spiritus immunditiam miseri ac maligni multis effectibus clareant, per corporalium tamen locorum intervalla et per aeriorum corporum levitatem a provectu animorum nos avocare atque avertere moliuntur, non viam praebent ad Deum; sed, ne via teneatur, impediunt. Quandoquidem et in ipsa via corporali, quae falsissima est et plenissima erroris, qua non iter agit iustitia; quoniam non per corporalem altitudinem, sed per spiritualem, hoc est incorporalem, similitudinem ad Deum debemus ascendere; in ipsa tamen corporali via, quam daemonum amici per elementorum gradus ordinant, inter aetherios deos et terrenos homines aeriis daemonibus mediis constitutis, hoc deos opinantur habere praecipuum, ut propter hoc intervallum locorum contrectatione non contaminentur humana. Ita daemones contaminari potius ab hominibus, quam homines mundari a daemonibus credunt, et deos ipsos contaminari potuisse, nisi loci altitudine munirentur. Quis tam infelix est, ut ista via mundari se existimet, ubi homines contaminantes, daemones contaminati, dii contaminabiles praedicantur; et non potius eligat viam, ubi contaminantes magis daemones evitentur, et ab incontaminabili Deo ad ineundam societatem incontaminatorum Angelorum homines a contaminatione mundentur?

[21] 1 Tim 2,5.

CAPITULO XIX

La denominación de demonios tiene ya entre sus mismos adoradores un significado peyorativo

Mas, porque no parezca que también nosotros debatimos sobre palabras, ya que algunos de éstos, por decirlo así, demonícolas, entre los que se cuenta Labeón, refieren que otros llaman ángeles a los que ellos dan el nombre de demonios, me parece buena ocasión para decir algo sobre los ángeles buenos. Estos no los niegan, pero prefieren llamarlos demonios buenos a ángeles. Nosotros, empero, conforme al estilo de la Escritura, según la cual somos cristianos, leemos que distingue ángeles buenos y ángeles malos, pero nunca habla de demonios buenos. En cualquier pasaje de aquellas Letras que se halle empleado este nombre, bien diga *daemones* o *daemonia*, no se significa otra cosa que los espíritus malignos. Y los pueblos han seguido esta usanza de lenguaje, hasta tal extremo que casi ninguno, por más literato y docto que sea, aun de los llamados paganos y que sostienen que debe rendirse culto a muchos dioses y demonios, se atreve a decir en alabanza ni a un siervo suyo: «Tienes el demonio» [22]. No cabe la menor duda que, a cualquiera que le quiera decir esto, no entiende que tuvo otra pretensión que maldecirle. ¿Nos fuerza algo a que, después de ofender a tantos oídos, que casi son todos, acostumbrados a oír este nombre en mal sentido, nos veamos

---

CAPUT XIX

Quod appellatio daemonum iam nec apud cultores eorum assumatur in significationem alicuius boni

Sed ne de verbis etiam nos certare videamur, quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant, iam mihi de bonis Angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam Angelos malunt. Nos autem, sicut Scriptura loquitur, secundum quam christiani sumus, Angelos quidem partim bonos, partim malos, nunquam vero bonos daemones legimus: sed ubicumque illarum Litterarum hoc nomen positum reperitur, sive daemones, sive daemonia dicantur, nonnisi maligni significantur spiritus. Et hanc loquendi consuetudinem in tantum populi usquequaque secuti sunt, ut eorum etiam qui Pagani appellantur, et deos multos ac daemones colendos esse contendunt, nullus fere sit tam litteratus et doctus, qui audeat in laude vel servo suo dicere, Daemonem habes: sed cuilibet hoc dicere voluerit, non se aliter accipi, quam maledicere voluisse, dubitare non possit. Quae igitur nos causa compellit, ut post offensionem aurium tam multarum, ut iam pene sint omnium, quae hoc verbum nonnisi in malam partem audire con-

constreñidos a exponer lo que dijimos, pudiendo evitar, simplemente con emplear el nombre de ángeles, esta ofensa que podía suscitar el nombre de demonios?

CAPITULO XX

Cualidad de la ciencia que hace a los demonios soberbios

En realidad, si consideramos con detención los Libros divinos, el mismo origen de esta palabra nos muestra algo digno de conocerse. Se llaman Δαίμονες (demonios), por la ciencia, porque la palabra es griega [23]. El Apóstol, hablando por moción del Espíritu Santo, dice: *La ciencia hincha y la caridad edifica.* La recta inteligencia de esto se tiene cuando se dice que la ciencia aprovecha, cuando va acompañada de la caridad [24]. Sin ella hincha, esto es, ensoberbece a guisa de inanísima ventosidad. Luego hay en los demonios ciencia sin caridad. Y ésta es la razón de que sean tan hinchados, es decir, tan soberbios, que han procurado, y cuanto pueden y entre quienes pueden, aun procuran que les exhiban los honores divinos y la servidumbre de la religión, que saben se debe al Dios verdadero. Cuánta sea la potencia de la humildad de Dios, que apareció en forma de siervo, contra la soberbia de los demonios, que dominaba al género humano por sus merecimientos, no lo conocen las almas de los hombres, hinchadas por la fastuosa impureza, semejantes a los demonios por la soberbia, no por la ciencia.

---

sueverunt, quod diximus cogamur exponere, cum possimus Angelorum nomine adhibito, eamdem offensionem, quae nomine daemonum fieri poterat, evitare?

CAPUT XX

De qualitate scientiae, quae daemones superbos facit

Quanquam etiam ipsa origo huius nominis, si divinos intueamur Libros, aliquid affert cognitione dignissimum. Δαίμονες enim dicuntur, quoniam vocabulum graecum est, ob scientiam nominati. Apostolus autem Spiritu sancto locutus ait, *Scientia inflat, charitas vero aedificat* [22]. Quod recte aliter non intelligitur, nisi scientiam tunc prodesse, cum charitas inest; sine hac autem inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere. Est ergo in daemonibus scientia sine charitate, et ideo tam inflati, id est tam superbi, sunt, ut honores divinos et religionis servitutem, quam vero Deo deberi sciunt, sibi sategerint exhiberi, et quantum possunt, et apud quos possunt, adhuc agunt. Contra superbiam porro daemonum, qua pro meritis possidebatur genus humanum, Dei humilitas, quae in forma servi apparuit, quantam virtutem habeat, animae hominum nesciunt immunditia elationis inflatae, daemonibus similes superbia, non scientia.

[22] I Cor. 8,1.

CAPITULO XXI

Hasta qué punto quiso el Señor descubrirse a los demonios

Esto tampoco se les oculta a los demonios, que dijeron al Señor vestido de la flaqueza de la carne: *¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos antes de tiempo?* Está claro en estas palabras que en ellos había mucha ciencia y que faltaba la caridad. Temían de El su pena y no amaban en El la justicia. Se les dió a conocer tanto cuanto El quiso, y quiso tanto cuanto convino. Pero se dió a conocer, no como a los santos ángeles, que gozan de su eternidad participada en cuanto que El es Verbo de Dios, sino como debió revelárseles para infundirles terror [25]. De su tiránico dominio debía librar en cierto modo a los predestinados para su reino y para su gloria, siempre veraz y verazmente sempiterna. Se dió a conocer a los demonios, no en cuanto es la vida eterna y la luz incontaminable que ilumina a los píos, luz que, viéndola por la fe que hay en El, limpia los corazones, sino por ciertos efectos temporales de su virtud y signos de su ocultísima presencia, que pudieran ser visibles a los sentidos angélicos, aun de los espíritus malignos, más que a la flaqueza humana. Finalmente, cuando juzgó que debía suprimirlo un poquito y se ocultó un poco más profundamente, dudó de El el príncipe de los demonios y le tentó cuanto El permitió, explorando si era Cristo, a fin de dejar un ejemplo para

CAPUT XXI

Ad quem modum Dominus voluerit daemonibus innotescere

Ipsi autem daemones etiam hoc ita sciunt, ut eidem Domino infirmitate carnis induto dixerint: *Quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? venisti ante tempus perdere nos?* [23] Clarum est in his verbis, quod in eis et tanta scientia erat, et charitas non erat. Poenam quippe suam formidabant ab illo, non in illo iustitiam diligebant. Tantum vero eis innotuit, quantum voluit: tantum autem voluit, quantum oportuit. Sed innotuit, non sicut Angelis sanctis, qui eius secundum id quod Dei Verbum est, participata aeternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit, ex quorum tyrannica quodammodo potestate fuerat liberaturus praedestinatos in suum regnum et gloriam semper veracem et veraciter sempiternam. Innotuit ergo daemonibus, non per id quod est vita aeterna, et lumen incommutabile quod illuminat pios, cui videndo per fidem, quae in illo est, corda mundantur; sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta et occultissimae signa praesentiae, quae angelicis sensibus etiam malignorum spirituum potius quam infirmitati hominum possent esse conspicua. Denique quando ea paululum supprimenda iudicavit, et aliquanto altius latuit, dubitavit de illo daemonum princeps, eumque tentavit, an Christus esset

[23] Mc. 1,24; et Mt. 8,29.

nuestra imitación al hombre que portaba. Después de aquella tentación, cuando los ángeles, como está escrito, le sirvieron, los ángeles buenos y santos, y temibles y espantosos a los espíritus inmundos, los demonios reconocían más y más su grandeza, en viendo que su mandato, aunque se apreciaba en El la despreciable flaqueza de la carne, nadie se atrevía a resistirlo.

CAPITULO XXII

Diferencias entre la ciencia de los santos ángeles y la de los demonios

Para estos ángeles buenos, toda ciencia de cosas temporales y corporales, que hincha a los demonios, es vil. Y esto no porque la desconozcan, sino porque les es cara la caridad de Dios, que los santifica. Fuera de esta belleza, no sólo incorporal, sino también inconmutable e inefable, en cuyo santo amor arden, todas las cosas inferiores y que no son lo que es ella, las desprecian, despreciándose a sí mismos entre ellas, para gozar de todo el bien que hay en ellos, de ese bien que es la fuente de su bondad. Y conocieron con más certeza las cosas temporales y mudables precisamente porque contemplaban las causas primeras de las cosas en el Verbo de Dios, por el que fué hecho el mundo [26]. Con estas causas, unas cosas se aprueban, otras se reprueban y todas se ordenan [27]. Los demonios, en cambio, no contemplan en la Sabiduría de Dios las causas eternas de los tiempos y, en cierto modo, cardinales, sino simplemente con una experiencia mayor de algunos

explorans, quantum se tentari ipse permisit, ut hominem quem gerebat, ad nostrae imitationis temperaret exemplum. Post illam vero tentationem, cum Angeli, sicut scriptum est, ministrarent ei [24], boni utique et sancti, ac per hoc spiritibus immundis metuendi et tremendi, magis magisque innotescebat daemonibus quantus esset, ut ei iubenti, quamvis in illo contemptibilis videretur carnis infirmitas, resistere nullus auderet.

CAPUT XXII

Quid intersit inter scientiam sanctorum Angelorum, et scientiam daemonum

His igitur Angelis bonis omnis corporalium temporaliumque rerum scientia, quâ inflantur daemones, vilis est: non quod earum ignari sint, sed quod illis Dei, qua sanctificantur, charitas chara est, prae cuius non tantum incorporali, verum etiam incommutabili et ineffabili pulchritudine, cuius sancto amore inardescunt, omnia quae infra sunt, et quod illud est non sunt, seque ipsos inter illa contemnunt, ut ex toto, quod boni sunt, eo bono, ex quo boni sunt, perfruantur. Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt; quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus: quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur. Daemones autem non

[24] Mt. 4,3-11.

signos ocultos a nosotros alcanzan a ver muchas más cosas futuras que los hombres. Finalmente, éstos muchas veces se engañan, y aquéllos, nunca [28]. Una cosa es conjeturar las cosas temporales por las temporales y las mudables por las mudables y aplicarlas el módulo temporal y mutable de su querer y de su poder, cosa permitida a los demonios por una razón cierta, y otra es prever, en las leyes eternas e inconmutables de Dios, que viven en su Sabiduría, las mutaciones de los tiempos y conocer por la participación de su Espíritu el querer certísimo y potentísimo de Dios sobre todos los seres. Este privilegio se ha dado a los santos ángeles con recta discreción. Así, no solamente son eternos, sino también bienaventurados. El bien por el que son bienaventurados es para ellos Dios, por quien fueron creados, y gozan indeclinablemente de su participación y de su contemplación.

CAPITULO XXIII

El nombre de dioses, que es común por autoridad de las divinas Escrituras a los ángeles santos y a los hombres justos, se aplica falsamente a los dioses de los gentiles

1. Si los platónicos prefieren llamar a éstos dioses a llamarlos demonios, y darles el rango de los dioses, que, según Platón, su autor y maestro [29], fueron hechos por el Dios

---

aeternas temporum causas et quodammodo cardinales in Dei Sapientia contemplantur; sed quorumdam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt. Dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, nunquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare, eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est: aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius Sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere, Deique voluntatem, quae tam certissima quam potentissima est omnium, Spiritus eius participatione cognoscere; quod sanctis Angelis recta discretione donatum est. Itaque non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Bonum autem quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt. Illius quippe indeclinabiliter participatione et contemplatione perfruuntur.

CAPUT XXIII

Nomen deorum falso adscribi diis Gentium, quod tamen et Angelis sanctis et hominibus iustis ex divinarum Scripturarum auctoritate commune est

1. Hos si Platonici malunt deos quam daemones dicere, eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato [25]; dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum con-

[25] *In Timaeo.*

sumo, digan lo que les plazca. No voy a discutir con ellos sobre la terminología. Si dicen que son inmortales, pero que fueron creados por el Dios sumo, y que son felices, no por sí mismos, sino por su unión con su Creador, dicen lo mismo que nosotros, aunque los llamen de modo diverso. Que éste es el sentir de los platónicos todos o de los más sobresalientes, puede verse en sus escritos. Mas sobre el mismo nombre, es decir, sobre llamar dioses a estas criaturas inmortales y bienaventuradas, apenas hay discordancia entre nosotros y ellos. En nuestras Sagradas Letras se lee: *El Dios de los dioses, el Señor habló;* y en otra parte: *Alabad al Dios de los dioses.* El porqué de decir en este otro pasaje: *Terrible es sobre todos los dioses,* lo evidencia a renglón seguido: *Porque todos los dioses de los gentiles son demonios; mas el Señor hizo los cielos.* Luego dijo: *Sobre todos los dioses, pero de los gentiles,* esto es, sobre los que los gentiles tienen por dioses, que son *demonios.* Y por eso es *terrible.* Encogidos por este terror, decían al Señor: *¿Has venido a destruirnos?* El pasaje donde se lee: *el Dios de los dioses,* no puede entenderse el Dios de los demonios. *Y el Rey grande sobre todos los dioses,* líbrenos Dios de interpretarlo el Rey grande sobre todos los demonios. A los hombres, en el pueblo de Dios, la misma Escritura les da el nombre de dioses. Así, por ejemplo: *Yo dije: Dioses sois, y todos hijos del Altísimo.* Puede así entenderse el Dios de estos dioses cuando se dice *el Dios de los dioses,* y sobre estos dioses, el Rey grande, cuando se dice *Rey grande sobre todos los dioses* [30].

2. Con todo, si nos preguntan de esta suerte: Si los hom-

---

troversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, etsi non per se ipsos, sed ei, a quo facti sunt, adhaerendo, beatos esse dicunt; hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc autem Platonicorum esse sententiam, sive omnium, sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quo huiusmodi immortalem beatamque creaturam deos appellant; ideo inter nos et ipsos pene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris Litteris legitur, *Deus deorum Dominus locutus est* [26]: et alibi, *Confitemini Deo deorum* [27]. Et alibi, *Rex magnus super omnes deos* [28]. Illud autem ubi scriptum est, *Terribilis est super omnes deos;* cur dictum sit, deinceps ostenditur. Sequitur enim, *Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem caelos fecit* [29]. *Super omnes* ergo *deos* dixit, sed *gentium,* id est, quos gentes pro diis habent, quae sunt *daemonia:* ideo *terribilis,* sub quo terrore Domino dicebant, *Venisti perdere nos?* [30] Illud vero ubi dicitur, *Deus deorum,* non potest intelligi Deus daemoniorum: et *Rex magnus super omnes deos,* absit ut dicatur Rex magnus super omnia daemonia. Sed homines quoque in populo Dei, eadem Scriptura deos appellat. *Ego,* inquit, *dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes* [31]. Potest itaque intelligi horum deorum Deus, qui dictus est *Deus deorum:* et super hos deos Rex magnus, qui dictus est *Rex magnus super omnes deos.*

2. Verumtamen cum a nobis quaeritur, si homines dicti sunt dii, quod

[26] Ps. 49,1.
[27] Ps. 135,2.
[28] Ps. 94,3.
[29] Ps. 95,4-5.
[30] Mc. 1,24.
[31] Ps. 81,6.

bres llámanse dioses, porque están en el pueblo de Dios, a quien Dios habla por medio de los ángeles o de los hombres, ¿no son más dignos de este nombre los inmortales, que gozan de aquella felicidad a la que desean llegar los hombres, adorando a Dios? ¿Qué responderemos? Que no en vano las Santas Escrituras llaman más expresamente dioses a los hombres que a los inmortales y bienaventurados, a quienes se nos promete ser iguales en la resurrección. Es decir, lo hacen para que la infiel flaqueza no ose constituirnos dios a alguno de aquellos por su excelencia. Esto es fácil evitarlo en el hombre. Debieran, por tanto, llamarse más claramente los hombres dioses en el pueblo de Dios, para que fuera mayor su certeza, mayor su confianza en que era su Dios aquel del que se dijo *el Dios de los dioses*. Porque, aunque se llaman dioses los inmortales y bienaventurados, que están en los cielos [31], no han sido nombrados dioses de los dioses, esto es, de los hombres constituídos en el pueblo de Dios, a quienes se dijo: *Yo dije: Dioses sois, y todos hijos del Altísimo.* En esto se funda el dicho del Apóstol: *Aunque hay algunos que se llaman dioses, ya en el cielo, ya en la tierra, pues hay muchos dioses y señores, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien son todas las cosas y nosotros en El, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por El.*

3. No se precisan, pues, muchas averiguaciones sobre el nombre, ya que la cosa es tan clara, que excluye todo escrúpulo de duda. Lo que nosotros decimos es que, de aquellos inmortales y bienaventurados, Dios envió ángeles para manifestar a los hombres su querer, y esto no place a los contrarios. Y no les

---

in populo Dei sunt, quem per Angelos vel per homines alloquitur Deus; quanto magis immortales eo nomine digni sunt, qui ea fruuntur beatitudine, ad quam Deum colendo cupiunt homines pervenire? quid respondebimus, nisi non frustra in Scripturis sanctis expressius homines nuncupatos deos, quam illos immortales et beatos, quibus nos aequales futuros in resurrectione promittitur, ne scilicet propter illorum excellentiam aliquem eorum nobis constituere deum infidelis auderet infirmitas? Quod in homine facile est evitare. Et evidentius dici debuerunt homines dii in populo Dei, ut certi ac fidentes fierent, eum esse Deum suum, qui dictus est *Deus deorum:* quia, etsi appellentur dii immortales illi et beati, qui in caelis sunt; non tamen dicti sunt dii deorum, id est dii hominum in populo Dei constitutorum, quibus est dictum, *Ego dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes.* Hinc est quod ait Apostolus: *Etsi sunt qui dicuntur dii, sive in caelo, sive in terra; sicuti sunt dii multi, et domini multi: nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in ipso; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum* [32].

3. Non multum ergo de nomine disceptandum est, cum res ipsa ita clareat, ut a scrupulo dubitationis aliena sit. Illud vero, quod nos ex eorum immortalium beatorum numero missos Angelos esse dicimus, qui Dei voluntatem hominibus annuntiarent, illis autem non placet, quia hoc ministerium non per illos quos deos appellant, id est immortales et beatos, sed

[32] Cor. 8,5-6.

place porque este ministerio creen ellos que es obra de los que llaman dioses, es decir, no de los inmortales y bienaventurados, sino de los demonios, que se atreven a decir que son inmortales, pero no bienaventurados. Y si son inmortales y bienaventurados a la vez, lo son de forma que son demonios buenos, no dioses, que moran los lugares superiores y apartados del contacto humano. Aunque parezca disidencia de nombres, sin embargo, el nombre de demonios es tan odioso, que debemos rechazarlo absolutamente cuando hablamos de los santos ángeles. Al presente cerremos este libro, dejando bien sentado que los inmortales y bienaventurados, cualquiera sea el nombre que se les dé, son hechos y creados, no son medianeros para conducir a la bienaventuranza inmortal a los míseros mortales, de quienes los separan esas dos diferencias. Los que son medianeros por tener común con los superiores la inmortalidad y con los inferiores la miseria, porque son míseros en premio de su malicia, son más capaces de envidiarnos la felicidad que no tienen que de dárnosla. De donde se deduce que no tienen razones de peso los amigos de los demonios, susceptibles de inculcarnos la obligación de rendir culto como ayudadores a éstos, que nosotros debemos evitar, como deceptores. A los buenos, y por tanto no sólo inmortales, sino también bienaventurados, piensan que se les debe culto, bajo el nombre de dioses, con misterios y sacrificios para obtener la vida feliz después de la muerte, cualesquiera que sean y de cualquier nombre que sean dignos. Que ellos no quieren que se adore con tal culto y religión sino a un solo Dios, por quien fueron creados y por cuya participación son bienaventurados; con la ayuda de Dios lo estudiaremos con más esmero en el libro siguiente.

---

per daemones fieri credunt, quos immortales tantum, non etiam beatos audent dicere; aut certe ita immortales ac beatos, ut tamen daemones bonos, non deos sublimiter collocatos et ab humana contrectatione semotos: quamvis nominis controversia videatur, tamen ita detestabile est nomen daemonum, ut hoc modis omnibus a sanctis Angelis nos removere debeamus. Nunc ergo ita liber iste claudatur, ut sciamus immortales ac beatos, quodlibet vocentur, qui tamen facti et creati sunt, medios non esse ad immortalem beatitudinem perducendis mortalibus miseris, a quibus utraque differentia separantur. Qui autem medii sunt communem habendo immortalitatem cum superioribus, miseriam cum inferioribus, quoniam merito malitiae sunt miseri, beatitudinem quam non habent, invidere nobis possunt potius quam praebere. Unde nihil habent amici daemonum quod nobis dignum afferant, cur eos tanquam adiutores colere debeamus, quos potius ut deceptores evitare debemus. Quos autem bonos, et ideo non solum immortales, verum etiam beatos deorum nomine sacris et sacrificiis propter vitam beatam post mortem adipiscendam colendos putant, qualescumque illi sint, et quolibet vocabulo digni sunt, non eos velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cuius participatione beati sunt, adiuvante ipso, in sequenti libro diligentius disseremus.

NOTAS AL LIBRO IX

[1] Antiguamente se tomaban indistintamente el nombre de *dioses* y de *demonios.* Así parece pensar Plutarco siguiendo la mentalidad de Homero, de quien son las palabras que Agustín cita en este lugar. Es corriente en la antigüedad esta acepción de la palabra *demonio.*

[2] Aulo Gelio, varón de brillantísimo estilo y de vasta y profunda erudición, así le califica Agustín, tan versado en esta rama del saber. Con todo, Vives se opone a la crítica del Hiponense. Gelio vivió bajo el imperio de Adriano, durante el cual escribió sus *Noches áticas.*

[3] Esta respuesta la refiere Diógenes Laercio en su vida. Agustín la narra también en *Quaestiones in Heptateucum* I q.30.

[4] Epicteto es uno de los estoicos más famosos. Su nombre suena en la historia de la filosofía por su imperturbabilidad y su inquebrantable valor para permanecer completamente ajeno a los aconteceres externos.

[5] Crisipo fué hijo de Apolonio. Oyó, según unos, a Cleantes, y según otros, a Zenón, y se dedicó a la filosofía. No fué, dice Laercio en su vida, un filósofo vulgar, sino ingenioso y agudo. Son bien conocidos los argumentos jocosos con que se reía de la gente.

[6] San Agustín da la definición de estas fantasías que llaman los estoicos. *Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, phantasiai graece vocantur (De mus.* VI 11,32). Y se distinguen, según él, de los fantasmas. Cf. *De ver. relig.* 10,18; *De Trin.* IX 11,16; *De Gen. ad litt.* XII 20,42; *Quaest. in Hept.* IV q.28; *Epist.* 7,2,4.

[7] La divina Escritura es la fuente de la ciencia cristiana; en ella se encierra toda nuestra religión. La Iglesia no crea dogmas, los define, declara que están contenidos en las Escrituras. De ellas ha bebido toda la Iglesia docente, y de ellas, por medio de los pastores, se abreva la Iglesia discente.

[8] Esta perturbación del ánimo, llamada misericordia, es culpada a los estoicos. Véase libro XIV 8-9.

[9] La justicia es la virtud cristiana por excelencia. Dar a cada uno lo suyo es el primer precepto de la ley natural, y no debe violarse nunca. En todo debe guardarse y mantenerse la justicia. La perfección consiste en eso, en ser justos y equitativos para con Dios, para con el prójimo y para con uno mismo. Por eso, la misericordia, cuando se hace conforme a las leyes de la justicia, no es movimiento contra la razón, sino una virtud recomendable.

[10] En todos los libros de exegesis bíblica hace Agustín estas salvedades. Véase como lugar más detallado *Contra adv. Leg. et proph.* I 40 et *passim.*

[11] Sobre esta semejanza pueden leerse las páginas del *De vera religione* y sobre todo *En. in Ps.* 39,8-9; 53,10.

[12] Plotino es el filósofo que ganó las simpatías del joven Agustín. Todos sus mayores encomios son para este egregio intérprete de Platón. San Agustín quedó maravillado cuando topó con el principio del Evange-

lio de San Juan y le fué grato cotejarlo con los escritos de este gran filósofo. Este le sacó del atolladero del materialismo en que yacía, joven sin rumbo y ávido de verdad.

[13] Así lo dice también en el libro III (c.18 n.41) del *Contra Academicos.*

[14] Esta es una idea de raigambre inveterada en Agustín. Las citas se multiplican prodigiosamente: *De ord.* II 11,31; 19,49; *Solil.* I 2,7; *De lib. arb.* I 8,18; III 24,47; *Confess.* XIII 32,47; *De Trin.* V 4,7; XV 7,11; *De civ. Dei* V 11.

[15] La imagen perfecta del Mediador. El Mediador había de libertarnos de lo que éramos, pecado, y transferirnos a la región de la luz. Esto solamente podía hacerlo Cristo, que, muriendo por nosotros, interpuso su pasión ante el Padre y nos hizo accesible el reino. Nos purificó y nos limpió de las sordideces de nuestros pecados.

[16] La visión beatífica de Cristo durante su carrera mortal se afirma aquí clara: nunca estuvo privado de esa felicidad. Los teólogos posteriores han profundizado en esta verdad, hoy ya común, aunque como misterio, ininteligible, para compaginar el dolor con la visión beatífica.

[17] El apologeta no ha perdido aún el fin que se propuso. Ahora vuelve a la carga y les hace cargo de lo absurdo de sus creencias en lo tocante a la contaminación de los dioses y de los demonios. Si los dioses son superiores a los demonios, y los demonios no se mancillan por el contacto humano, resulta que los dioses no deben tampoco mancillarse, y, sin embargo, no piensan así.

[18] Sólo hay una cosa que nos aleja de Dios, la desemejanza, ese vivir en la región de la desemejanza y de la egestad, de que nos habla en las *Confesiones.* Porque de Dios no se puede huir, el camino más acertado para huir de El es huir a El *(En. in Ps.* 74,9; *In Epist. Io.* tr.6,3).

[19] El alma se pierde entre las hermosuras creadas y se desliga del Creador. Se implica en esos tres amores de signo negativo, la soberbia, la cupididad y el amor carnal, y se olvida de Dios, único al que debe enderezarse nuestro amor. Este pendulear de amores en la vida del hombre tal vez sea expuesto en otra parte.

[20] Hemos intentado conservar el ritmo. El Mediador era necesario para salvar esta distancia entre la sima y la cima, entre el hombre caído y el Dios excelso. Su misión en la tierra era la de acercar el hombre a Dios. Dios se abajó hasta hacerse hombre y encumbró al hombre hasta ponerle de frente a la Divinidad, pero con la frente humillada, en premio a su desobediencia.

[21] Aquí parece que mitiga la opinión sobre la constitución de los demonios. Lo que antes parecía ser solamente cuerpo con espíritu, esto era ser animal, ahora se ha convertido en que los demonios no tienen carne, que es la parte material del animal, la parte corpórea. Sin embargo, la creencia aún no se afirma.

[22] Coqueo cita aquí a Tertuliano, que dice así: *Daemonium voces hominem aut immunditia, aut malitia, aut insolentia, aut quacumque macula, quam nos daemonio deputamus, aut ad necessitatem odii oportunam, maxima post Christi adventum invisum esse coepit daemonum nomen (De testimonio animae* c.3).

[23] Platón, en el *Cratilo,* dice que *daimones* parece ser *daemones,* que significaría versados y conocedores de las cosas. Demonios significa, según Platón, sabiduría, inteligencia.

[24] La ciencia hincha, dice el Apóstol, pero sin la caridad, añade Agustín, y lo expresa de mil modos. *Adde ergo scientiae charitatem et utilis erit scientia, non per se, sed per charitatem (In Io. Evang.* tr. 27,5).

La caridad ha de ir por delante para que la ciencia sea verdadera y no engalle. San Agustín abusa a veces de las palabras y las emplea en ese sentido que a él le place para sus fines apologéticos. Los demonios tienen ciencia, pero les falta la caridad; por eso son soberbios.

[25] Cristo a unos se les muestra para infundirles terror así a los demonios, porque convenía de esta manera, y a otros para que gocen de su vista y sean felices participando su dicha. Cf. *De Gen. ad litt.* IV n.49-50. También el capítulo siguiente de este libro de la *Ciudad de Dios*.

[26] Cotéjense los lugares paralelos siguientes: *De Gen. contra Manich.* I 2,3; 2,4; *Confess.* XI 5,7; 10,12; 7,9; XII 7,7; 20,29; XIII 2,2; 5,6; *De Gen. ad litt.* II 6,12; *De civ. Dei* XI 21. Pero la creación no es solamente obra del Logos o del Verbo, como quisieron los griegos, sino de toda la Trinidad. Véanse *De ver. relig.* 7,13; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 1,2; *De Gen. ad litt.* IX 15,26; *De anim. et eius orig.* II 3,5; *Ench.* 10,3.

[27] Todo concurre a la voluntad de la divina Providencia, porque todo está en su mano. Este es el principio de oro de la interpretación de los males en la historia y de los bienes y de todo lo que sucede en el mundo. Unas cosas, Dios las aprueba, otras las reprueba, y a unas y a otras las ordena.

[28] Los santos ángeles no se engañan, porque su ciencia, según la angelología agustiniana, la toman de la contemplación del Verbo, de la Sabiduría eterna. En sus decretos, dirá más adelante, se promulga la ley eterna. En cambio, los demonios, como dice a continuación, adivinan, mejor, conjeturan por ciertos signos, que, cuando fallan, falla también su ciencia. Pero, como se ve, Agustín prosigue el error de su angelología, ángeles a los que pertenecen también los demonios.

[29] Platón defiende esta sentencia en el *Timeo*. En él se habla de los dioses y de sus diversos grados, entre los cuales se enumeran también los demonios. Y se trata también del origen o procedencia de los mismos.

[30] Cierto que es lenguaje usual en las Escrituras, pero es una interpretación un poco suelta. Todas son conjeturas extraídas de los hechos expuestos por los hagiógrafos. Con todo, la exegesis no carece de probabilidad.

[31] Este sentir es de Orígenes, quien dice que los bienaventurados que moran las habitaciones celestiales son llamados también en las Escrituras dioses: pero añade Agustín: no dioses de los dioses.

LIBRO X

En él establece Agustín que los ángeles buenos quieren que se exhiban a sólo Dios, objeto de sus adoraciones, los honores divinos y sacrificios que constituyen el culto de latría. Luego discute contra Porfirio sobre el principio y la vía de la purificación y de la liberación del alma.

CAPITULO I

LOS PLATÓNICOS HAN DEFINIDO TAMBIÉN QUE LA VERDADERA FELICIDAD LA DA SÓLO DIOS, TANTO A LOS ÁNGELES COMO A LOS HOMBRES. PERO SE CUESTIONA SI LOS ÁNGELES, QUE CREEN SE LES DEBE CULTO POR LA FELICIDAD, QUIEREN SE SACRIFIQUE SÓLO A DIOS O TAMBIÉN A SÍ MISMOS

1. Es sentir unánime de todos cuantos pueden usar de la razón que todos los mortales quieren ser felices [1]. Pero el problema en torno al cual se han enconado muchas y vivas controversias, en las que los filósofos han gastado su tiempo y sus afanes, es la siguiente pregunta de la flaqueza humana: ¿Quié-

---

LIBER X

In quo docet Augustinus divinum honorem, qui latriae cultus dicitur et sacrificiis agitur, nolle Angelos bonos exhiberi nisi uni Deo, cui et ipsi serviunt. De principio subinde ac via purgandae ac liberandae animae disputat contra Porphyrium.

CAPUT I

VERAM BEATITUDINEM SIVE ANGELIS, SIVE HOMINIBUS, PER UNUM DEUM TRIBUI, ETIAM PLATONICOS DEFINISSE: SED UTRUM HI, QUOS OB HOC IPSUM COLENDOS PUTANT, UNI TANTUM DEO, AN ETIAM SIBI SACRIFICARI VELINT, ESSE QUAERENDUM

1. Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle. Qui autem sint, vel unde fiant, dum mortalium quaerit infirmitas, multae magnaeque controversiae concitatae sunt, in quibus philosophi sua studia et otia contriverunt; quas in medium adducere atque discutere, et longum est, et non necessarium. Si

nes son los felices y de dónde viene la felicidad? Citarlas y enjuiciarlas todas sería largo, y no es necesario. Si el que leyere esto recuerda lo tratado en el libro VIII acerca de la elección de filósofos con quienes se ventilara esta cuestión de la vida feliz que seguirá a la muerte, si podríamos alcanzarla sirviendo con la religión y sacrificios al Dios uno y verdadero, Hacedor también de los dioses, o a muchos dioses, no esperará que lo repitamos aquí de nuevo, máxime pudiendo, con tornar a leerlo si lo ha olvidado, refrescar su memoria. Hemos elegido a los platónicos, los más famosos, y con razón, de todos los filósofos. Y los escogimos precisamente porque, habiendo sabido comprender que el alma humana, aunque inmortal y racional o intelectual, no puede arribar a la felicidad más que por la participación de la luz de Dios, que la hizo y que hizo el mundo, concluyeron que sólo puede lograr el objeto del apetito de todos los hombres, o sea, la vida feliz, el que se adhiere con la pureza de un amor casto a aquel único bien sumo que es el Dios inconmutable. Como también ellos, o cediendo a la vanidad y al error de los pueblos, o, como dice el Apóstol, desvaneciéndose en sus pensamientos, juzgaron que se debe culto a muchos dioses, o a lo menos éste fué su querer, cumple ahora ver e investigar, con la ayuda de Dios, cuál es, tocante a la religión y a la piedad, el sentir de los inmortales bienaventurados, establecidos en las moradas celestiales, dominaciones, principados, potestades, que estos filósofos llaman dioses, y de los cuales a algunos dan el nombre de demonios buenos o también de ángeles como nosotros. Algunos de esos filósofos pensaron que se deben a los demonios honores divinos de ritos y sacrificios, pero ya los hemos refutado en gran parte. La cuestión, para expresarla en términos precisos, se reduce a esto: ¿Place a los ángeles que les rindamos honores sagrados y les sacrifiquemos o les consagremos nuestros bienes o nuestra misma persona, con ritos de religión o que todo esto lo hagamos solamente a su Dios, que lo es también nuestro?

enim recolit qui haec legit, quid in libro egerimus octavo in eligendis philosophis, cum quibus haec de beata vita, quae post mortem futura est, quaestio tractaretur, utrum ad eam uni Deo vero, qui etiam est deorum effector, an plurimis diis religione sacrisque serviendo, pervenire possimus; non etiam hic eadem repeti exspectat, praesertim cum possit relegendo, si forte oblitus est, adminiculari memoriam. Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos: propterea, quia sicut sapere potuerunt, licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse; ita illud quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit. Sed quia ipsi quoque sive cedentes vanitati errorique populorum, sive, ut ait Apostolus, evanescentes in cogitationibus suis [1], multos deos colendos ita putaverunt, vel putari voluerunt, ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, quibus iam non parva ex parte respondimus: nunc videndum ac disserendum est, quantum Deus donat, immortales ac beati in caelestibus sedibus, dominationibus, principatibus, potestatibus constituti, quos isti deos, et ex quibus quosdam vel bonos daemones, vel nobiscum Angelos nominant, quomodo credendi sint velle a nobis religionem pietatemque servari; hoc est, ut apertius dicam, utrum etiam sibi, an tantum Deo suo, qui etiam noster est, placeat eis ut sacra faciamus et sacrificemus, vel aliqua nostra seu nos ipsos religionis ritibus consecremus.

[1] Rom. 1,21.

2. Tal es, en efecto, el culto debido a la divinidad o, si se habla con más propiedad, a la deidad. Para significarlo con una sola palabra, ya que no me ocurre ninguna adecuada latina, donde sea necesario usaré una palabra griega para decir lo que quiero: λατρείαν. Los nuestros, en los pasajes en que la emplean las Santas Escrituras, la han traducido por servidumbre. La servidumbre que se debe a los hombres, según la cual manda el Apóstol que los siervos estén sometidos a sus señores, suele en griego llamarse con otro nombre [2]. Λατρεία, según la usanza con que hablaron los que nos han legado la divina palabra, expresa siempre, o casi siempre, la servidumbre que pertenece al culto de Dios. Por eso, si se dice culto a secas, no parece que es el exclusivo de Dios, puesto que decimos también dar culto a los hombres cuando les frecuentamos o con una honorífica recordación o con nuestra presencia. Y no solamente se refiere este nombre de culto a los seres a que nosotros nos sometemos con religiosa humildad, sino también a las cosas que nos están sujetas. De esta palabra se derivan éstas, por ejemplo: agrícola, colonos e íncolas. A los dioses mismos no llaman celícolas por otra razón que porque cultivan el cielo, no por venerarlo, sino por morar en él. Son una especie de colonos del cielo, no a semejanza de los colonos, que están pegados al suelo nativo para cultivarlo bajo el dominio de los

2. Hic est enim divinitati vel, si expressius dicendum est, deitati debitus cultus, propter quem uno verbo significandum, quoniam mihi satis idoneum non occurrit latinum, graeco ubi necesse est insinuo quid velim dicere. Λατρείαν quippe nostri, ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt Servitutem. Sed ea servitus, quae debetur hominibus, secundum quam praecipit Apostolus, servos dominis suis subditos esse debere [2], alio nomine graece nuncupari solet: λατρεία vero secundum consuetudinem qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut pene semper, ea dicitur servitus quae pertinet ad colendum Deum. Proinde si tantummodo Cultus ipse dicatur, non soli Deo deberi videtur. Dicimur enim colere etiam homines, quos honorifica vel recordatione vel praesentia frequentamus. Nec solum ea quibus nos religiosa humilitate subiicimus, sed quaedam etiam quae subiecta sunt nobis, coli perhibentur. Nam ex hoc verbo et agricolae et coloni et incolae vocantur: et ipsos deos non ob aliud appellant caelicolas, nisi quod caelum colant; non utique venerando, sed inhabitando; tanquam caeli quosdam colonos: non sicut appellantur coloni, qui conditionem

[2] Eph. 6,5.

posesores [3], sino como dice un gran maestro de la lengua latina:

Fué una ciudad antigua. La ocuparon los colonos tirios.

Llamo colonos de *incolere,* habitar, no de agricultura. De aquí procede también que las ciudades fundadas por las ciudades mayores, como enjambres de pueblos, se llamen colonias. Y por esto es verísimo que el culto, según una cierta significación privativa de esta palabra, sólo se debe a Dios. Pero, como al culto se dan también otras acepciones, en latín no puede expresarse por una sola palabra el culto debido a Dios.

3. La religión, aunque parezca significar más distintamente el culto de Dios, con esta palabra traducen los nuestros la griega θρησκεία [4]; sin embargo, la usanza latina del lenguaje, no de los imperitos, sino de los más sabios, ha admitido que la religión debe exhibirse también a las cognaciones humanas y a las afinidades y a cualesquiera otros parentescos. Con esta palabra no se esquiva el ambiguo cuando la cuestión versa sobre el culto a la Deidad. No podemos decir con propiedad que la religión no es sino el culto a Dios. La razón es que parece atrevido dar a esta palabra una acepción distinta de la observancia del parentesco humano.

Por piedad suele propiamente entenderse el culto de Dios. Los griegos la llaman εὐσέβειαν. Se dice también cortés el tener piedad para con los padres. El estilo vulgar usa también este nombre en las obras de misericordia. Pero creo que el motivo de esta acepción reside en que Dios manda hacer principalmente eso, y atestigua que le agrada, o en lugar de sacrificios o además

debent genitali solo propter agriculturam sub dominio possessorum; sed, sicut ait quidam latini eloquii magnus auctor,

Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni [3].

Ab incolendo enim colonos vocavit, non ab agricultura. Hinc et civitates a maioribus civitatibus velut populorum examinibus conditae, coloniae nuncupantur. Ac per hoc cultum quidem non deberi nisi Deo, propria quadam notione verbi huius omnino verissimum est: sed quia et aliarum rerum dicitur cultus, ideo latine uno verbo significari cultus Deo debitus non potest.

3. Nam et ipsa Religio quamvis distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videatur; unde isto nomine interpretati sunt nostri eam quae grece θρησκεία dicitur: tamen quia latina loquendi consuetudine, non imperitorum, verum etiam doctissimorum, et cognationibus humanis atque affinitatibus et quibusque necessitudinibus dicitur exhibenda religio: non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu deitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi Dei cultum; quoniam videtur hoc verbum a significanda observantia propinquitatis humanae insolenter auferri. Pietas quoque proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci εὐσέβειαν vocant. Haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri

[3] VIRG., *Aeneid.* l.1 v.12.

de ellos. Según este modo común de hablar, se llama a Dios piadoso. Los griegos, ciertamente, no le llaman, en conformidad con acepción alguna, εὐσεβεῖν, aunque el vulgo tome también la palabra εὐσέβειαν por misericordia. De donde resulta que en algunos pasajes de las Escrituras, para que la distinción aparezca más palmaria, prefieren decir θεοσέβειαν que suena a compuesto del culto de Dios, a decir εὐσεβείαν que significa de buen culto [5]. Nosotros no podemos expresar con una sola palabra ni una ni otra cosa. La λατρεία griega, traducida al latín por servidumbre, pero por la que rendimos culto a Dios, o la θρησκεία griega, que se dice en latín religión, pero la que tenemos para con Dios, o la llamada por ellos θεοσέβεια nosotros no podemos expresarlas con una sola palabra, sino que, haciendo un rodeo, decimos culto de Dios. Esta servidumbre decimos que se debe únicamente a Dios, al verdadero Dios, que transforma en dioses a los que le rinden culto. Cualesquiera sean los inmortales y los bienaventurados que habitan las moradas celestiales, si no nos aman ni quieren que seamos felices, no se les debe rendir culto. Y si nos aman y quieren que seamos felices, sin duda quieren que lo seamos de la fuente de que ellos lo son. ¿Será acaso distinta la fuente de su felicidad y la de la nuestra?

praecipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis, vel prae sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius [4]: quem sane Graeci nullo suo sermonis usu εὐσεβεῖν vocant; quamvis εὐσέβειαν pro misericordia illorum etiam vulgus usurpet. Unde in quibusdam Scripturarum locis, ut distinctio certior appareret, non εὐσεβεῖν, quod ex bono cultu, sed θεοσέβειαν, quod ex Dei cultu compositum resonat, dicere maluerunt. Utrumlibet autem horum nos uno verbo enuntiare non possumus. Quae itaque λατρεία graece nuncupatur, et latine interpretatur Servitus, sed ea qua colimus Deum: vel quae θρησκεία graece, latine autem Religio dicitur, sed ea quae nobis est erga Deum: vel quam illi θεοσέβειαν, nos vero non uno verbo exprimere, sed Dei cultum possumus appellare; hanc ei tantum Deo deberi dicimus, qui verus est Deus, facitque suos cultores deos [5]. Quicumque igitur sunt in caelestibus habitationibus immortales et beati, si nos non amant nec beatos esse nos volunt, colendi utique non sunt. Si autem amant et beatos volunt, profecto inde volunt, unde et ipsi sunt: an aliunde ipsi beati, aliunde nos?

[4] 2 Par. 30,9; Eccli. 11,13; Iudith 7,20.
[5] Ps. 81,6; Io. 10,34-35.

CAPITULO II

Sentir del platónco Plotino sobre la iluminación soberana

No tenemos en este punto choque alguno con estos tan excelentes filósofos. Vieron, y lo dejaron consignado en sus libros de mil modos y copiosísimamente, que los ángeles devienen felices por lo mismo que nosotros. La causa de su felicidad es la intuición de una cierta luz inteligible, que para ellos es Dios, que es distinta de ellos, que los ilumina para que brillen y sean por su participación perfectos y felices. Hartas y repetidas veces afirma Plotino [6], explanando el sentir de Platón, que ni aquella que creen alma del universo tiene otro principio de felicidad que la nuestra. Este es, según él, una luz que no es ella, sino por la que ella fué creada, y que, iluminándola inteligiblemente, inteligiblemente luce. Para hacer comprender estas cosas incorpóreas ensaya una comparación, tomada de estos cuerpos celestes visibles y grandes. Dios es el sol, y el alma la luna, porque, según ellos, la luna es iluminada por la presencia del sol. Este gran platónico piensa que el alma racional (o si debe llamarse más bien intelectual, género al que, según él entiende, pertenecen también las almas de los inmortales y de los dioses bienaventurados, que no vacila en afirmar que habitan en las moradas celestiales) no tiene sobre sí otra naturaleza que la de Dios, que fabricó el mundo, y por el que ella misma fué hecha. Dice, además, que a aquellos soberanos espíritus no se les da la felicidad de otra fuente, y la luz para la inteligencia

CAPUT II

De superna illuminatione quid Plotinus Platonicus senserit

Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus. Viderunt enim, suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt, hinc illos, unde et nos, fieri beatos, obiecto quodam lumine intelligibili, quod Deus est illis, et aliud est quam illi, a quo illustrantur, ut clareant, atque eius participatione perfecti beatique subsistant. Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram: idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol, et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu illuminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonicus, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est: nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam, et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis; consonans Evangelio. ubi legitur, *Fuit homo missus a*

de la verdad, que de la fuente que se nos da a nosotros [7]. En esto se conforma al Evangelio en el pasaje que suena: *Hubo un hombre enviado de Dios que tenía por nombre Juan. Este vino en testimonio de la luz para testificarla y creyesen todos por él. No era él la luz, sino que vino a dar testimonio de la luz. Era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* [8]. Esta distinción muestra claramente que el alma racional o intelectual, cual era la de Juan, no podía ser la luz para sí misma, sino que lucía por la participación de otra luz verdadera [9]. Esto lo confiesa el mismo Juan cuando, dando testimonio de El, dice: *De su plenitud hemos recibido todos.*

CAPITULO III

El culto verdadero de Dios. Los platónicos, aunque entendieron al Creador del universo, se desviaron de ese culto, rindiéndolo con honor divino a los ángeles buenos y a los malos

1. Siendo ello así, si los platónicos, y cualesquiera otros que sintieron esto, conociendo a Dios, le glorificaran como a Dios y le dieran gracias y no se desvanecieran en sus pensamientos, ni se hicieran en parte autores de los errores de los pueblos y en parte se atrevieran a oponerse a ellos, sin duda confesaran que debían rendir culto al único Dios de los dioses, que es también nuestro y de ellos, tanto los espíritus inmortales y bienaventurados como nosotros los mortales y miserables, para poder ser inmortales y bienaventurados.

Deo, cui nomen erat Ioannes: hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Ioannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: *Nos omnes de plenitudine eius accepimus*[6].

CAPUT III

De vero Dei cultu, a quo Platonici, quamvis creatorem universitatis intellexerint, deviarunt colendo angelos sive bonos sive malos honore divino

1. Quae cum ita sint, si Platonici, vel quicumque alii ista senserunt, cognoscentes Deum, sicut Deum glorificarent, et gratias agerent, nec evanescerent in cogitationibus suis, nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent; profecto confiterentur, et illis immortalibus ac beatis, et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum.

[6] Io. 1,6-9.16.

2. A éste debemos nosotros la servidumbre llamada en griego λατρείαν, ora en actos exteriores, ora en nosotros mismos. Todos conjuntamente somos su templo, y cada uno en particular somos templos suyos. El se digna habitar en la concordia de todos y en cada uno. Y no es mayor en todos que en cada uno, porque ni se distiende en su grandeza ni se disminuye por división. Cuando nuestro corazón está en alto, entonces es su altar [10]. Le aplacamos por medio del sacerdote, su Unigénito. Le sacrificamos víctimas cruentas cuando peleamos hasta el derramamiento de sangre por su verdad. Le quemamos suavísimo incienso cuando en su presencia ardemos en su piadoso y santo amor. Ofrecémosles los dones que nos ha hecho y nos ofrecemos a nosotros mismos y nos volvemos a El. Dedicamos y consagramos la memoria de sus beneficios con solemnidades festivas y en días establecidos, para que en el correr de los tiempos no se insinúe el ingrato olvido. Le inmolamos la hostia de la humildad y de la alabanza en el ara del corazón con el fuego de una caridad ferviente. Para verle, como puede ser visto, y para adherirnos a El, nos purificamos de toda mancha de pecados y de impiedades y nos consagramos en su nombre. El es la fuente de nuestra felicidad, El el fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor, reeligiéndole, pues le habíamos perdido por nuestra negligencia; reeligiéndole, de aquí tomó su nombre la religión [11], tendemos a El por el amor para, en llegando, descansar. Seremos felices precisamente por ser perfectos con el fin. Nuestro bien, sobre el fin del cual los filósofos levantan gran polvareda, no es otro que unirnos a El. El alma intelectual, en un abrazo incorpóreo, si cabe hablar así, a El, se llena y se fecunda de virtudes verdaderas. Amar este bien con todo

2. [IV.] Huic nos servitutem, quae λατρεία graece dicitur, sive in quibusque sacramentis, sive in nobis ipsis debemus. Huius enim templum simul omnes, et singuli templa sumus [7]; quia et omnium concordiam, et singulos inhabitare dignatur: non in omnibus quam in singulis maior; quoniam nec mole distenditur, nec partitione minuitur. Cum ad illum sursum est, eius est altare cor nostrum: eius Unigenito eum sacerdote placamus: ei cruentas victimas caedimus, quando usque ad sanguinem pro eius veritate certamus: ei suavissimum adolemus incensum, cum in eius conspectu pio sanctoque amore flagramus: ei dona eius in nobis, nosque ipsos vovemus, et reddimus: ei beneficiorum eius solemnitatibus festis et diebus statutis dicamus sacramusque memoriam, ne volumine temporum ingrata subrepat oblivio: ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidae charitatis. Ad hunc videndum, sicut videri potest, eique cohaerendum, ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundamur, et eius nomine consecramur. Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes, vel potius religentes, amiseramus enim negligentes: hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus: ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud,

[7] 1 Cor. 3,16.17.

el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza, es para nosotros un precepto. A este bien debemos ser conducidos por los que somos amados y conducir a quienes amamos [12]. Así se completan aquellos dos preceptos de los que pende la Ley toda y los Profetas: *Amarás al Señor Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente;* y *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.*

Para que el hombre aprendiera a amarse, se le fijó un fin al que refiriera todo lo que hace para ser feliz. El que se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser feliz [13]. Este fin es adherirse a Dios. Al que sabe amarse ya a sí mismo, cuando se le manda amar al prójimo como a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino encarecer al otro, en cuanto esté de su parte, el amor a Dios? [14]. Este es el culto de Dios, ésta la verdadera religión, ésta la recta piedad, ésta la servidumbre debida a sólo Dios. Cualquiera que sea la excelencia y la virtud de la potestad inmortal, si nos ama como a sí misma, quiere que estemos sometidos, para ser felices, a Aquel por someterse al cual es ella feliz [15]. Si no rinde culto a Dios, es miserable, porque se priva de Dios. Y si rinde culto a Dios, no quiere que se lo rindan a ella en lugar de a Dios. Antes aprueba y con la potencialidad de su amor favorece a aquella divina sentencia que suena: *El que sacrifica a dioses y no al solo Señor, será destruído.*

quam illi cohaerere: cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus. Hoc bonum diligere in toto corde, in tota anima, et in tota virtute praecipimur. Ad hoc bonum debemus, et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere. Sic complentur duo illa praecepta, in quibus tota Lex pendet et Prophetae: *Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua;* et, *Diliges proximum tuum tanquam te ipsum* [8]. Ut enim homo sese diligere nosset, constitutus est ei finis quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset. Non enim qui se diligit, aliud esse vult quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo [9]. Iam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum? Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus. Quaecumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute praedita, si nos diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est. Si ergo non colit Deum, misera est, quia Deo privatur: si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo. Illi enim potius divinae sententiae suffragatur, et dilectionis viribus favet, qua scriptum est: *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli* [10].

[8] Mt. 22,37-40.
[9] Ps. 72,28.
[10] Ex. 22,20.

CAPITULO IV

El sacrificio se debe al Dios uno y verdadero

Por silenciar ahora otras cosas que atañen al obsequio de la religión, por el que se rinde culto a Dios, ningún hombre hay que ose decir que el sacrificio se debe a otro que a Dios. Muchos honores se han tomado del culto divino y se defieren a los hombres, o con excesiva humildad o con pestífera adulación. De suerte que a quienes se les tributan se tienen por hombres dignos de respeto y de veneración, y se añade más, dignos de adoración. Empero, ¿quién pensó que se debe sacrificar a otro que a aquel que o conoció, o juzgó, o fingió Dios? Cuán antiguo sea el culto de sacrificar a Dios, asaz lo muestran los sacrificios de los dos hermanos Caín y Abel: el del mayor, rechazado por Dios, y el del menor, aceptado [16].

CAPITULO V

Sacrificios no requeridos por Dios, pero que quiso se observaran para significar los requeridos

¿Quién estará tan fuera de sus casillas que se imagine que Dios necesita, para algunos usos propios, las cosas ofrecidas en los sacrificios? La divina Escritura se hace eco del sentir

---

CAPUT IV

Quod uni vero Deo sacrificium debeatur

Nam, ut alia nunc taceam, quae pertinent ad religionis obsequium, quo colitur Deus; sacrificium certe nullus hominum est qui audeat dicere deberi, nisi Deo. Multa denique de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem eis multum additur, et adorandi: quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? Quam porro antiquus sit in sacrificando Dei cultus, duo illi fratres Cain et Abel satis indicant, quorum maioris Deus reprobavit sacrificium, minoris aspexit.

CAPUT V

De sacrificiis quae Deus non requirit, sed ad significationem eorum observari voluit quae requirit

Quis autem ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria quae in sacrificiis offeruntur? Quod cum multis locis divina Scriptura testetur, ne longum faciamus, breve illud de Psalmo commemorare

contrario en diversos pasajes. Para no hacerme largo, baste citar aquel pasaje del Salmo: *Dije al Señor: Tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes.* No solamente se debe creer que Dios no necesita de la res o de cualquiera otra cosa corruptible y terrena, sino ni de la misma justicia del hombre. Todo culto legítimo a Dios reporta utilidad al hombre, no a Dios [17]. Nadie dirá que fué útil a la fuente si bebiere de ella o a la luz si viere con ella. Y si los antiguos patriarcas hicieron tales sacrificios de víctimas de reses, sacrificios que ahora el pueblo de Dios lee y no hace, no debe entenderse sino que por aquellas cosas se significaron estas otras que se operan en nosotros, precisamente con el fin de que nos unamos a Dios y encaminemos al prójimo a este fin. El sacrificio visible es sacramento del sacrificio invisible, o sea, es un signo sagrado [18]. A este tenor, aquel penitente en el profeta, o el profeta mismo que busca tener propicio a Dios por sus pecados, dice: *Si hubieras querido sacrificio, lo hubiera, sin duda, ofrecido; tú no te deleitarás con holocaustos. Sacrificio para Dios es el espíritu atribulado; el corazón contrito y humillado no lo desprecia Dios.* Es de notar cómo, donde dijo que Dios no quiere sacrificio, allí mismo muestra que Dios quiere sacrificio. No quiere sacrificio de res sacrificada, sino el sacrificio de un corazón contrito. El sacrificio que Dios no quiere, según el profeta, es figura del sacrificio que quiere. Así, pues, dijo que Dios no quiere sacrificios en el sentido que se imaginan los ignorantes, que los quiere como para su deleite. Si los sacrificios que quiere, de los que éste es uno, el corazón contrito y humillado por el dolor penitencial, no quisiera que

---

suffecerit: *Dixi Domino, Deus meus es tu; quoniam bonorum meorum non eges* [11]. Non solum igitur pecore, vel qualibet alia re corruptibili atque terrena, sed ne ipsa quidem iustitia hominis Deus egere credendus est, totumque quod recte colitur Deus, homini prodesse, non Deo. Neque enim fonti se quisquam dixerit profuisse, si biberit; aut luci, si viderit. Nec quod ab antiquis patribus talia sacrificia facta sunt in victimis pecorum, quae nunc Dei populus legit, non facit, aliud intelligendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaereamus Deo, et ad eumdem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est. Unde ille poenitens apud prophetam, vel ipse propheta quaerens Deum peccatis suis habere propitium: *Si voluisses*, inquit, *sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non spernet* [12]. Intueamur quemadmodum ubi Deum dixit nolle sacrificium, ibi Deum ostendit velle sacrificium. Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, sed vult sacrificium contriti cordis. Illo igitur quod eum nolle dicit, hoc significatur quod eum velle subiecit. Sic itaque illa Deum nolle dixit, quomodo ab stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis. Nam si ea sacrificia quae vult, quorum hoc unum est, cor contritum et humiliatum dolore poeni-

[11] Ps. 15,2.
[12] Ps. 50,18-19.

fueran significados por los sacrificios que, al parecer, los desea como deleitables para sí, no los mandara ciertamente ofrecer en la Ley vieja. Por eso debían ser cambiados en tiempo oportuno y determinado, para que no se creyeran agradables o aceptables a Dios por sí mismos, y no más bien porque son figura de estos otros. Así dice otro salmo: *Si tuviere hambre, no te lo diré, porque mía es la redondez de la tierra y su plenitud. ¿Por ventura comeré carne de toros o beberé sangre de machos cabríos?* Como si dijera: Cierto que, si me fueran necesarios, no te los pidiera, porque los tengo en mi mano. Luego, para explicar el sentido de esas palabras, escribe: *Sacrifica a Dios sacrificio de alabanza y cumple al Altísimo tus votos. E invócame en el día de la tribulación, y te eximiré y me glorificarás.*

Item en otro profeta: *¿En qué asiré yo,* dice, *al Señor; en qué tomaré a mi Dios excelso? ¿O le asiré en holocaustos y en becerros de un año? ¿O aceptará el Señor en miles de carneros y en diez millares de gruesos machos cabríos? ¿O le ofreceré mis primogénitos por mi maldad, el fruto de mi vientre o el pecado de mi alma? ¿O te ha sido anunciado, ¡oh hombre!, el bien, y qué exige de ti el Señor sino que hagas justicia, y que ames la misericordia, y que estés preparado para caminar con el Señor tu Dios?* En estas palabras del profeta se distinguen los dos sacrificios y se declara harto que Dios no pide por sí mismos los sacrificios, que son figura de estos sacrificios que Dios pide. La Epístola que se intitula a los Hebreos [19] dice: *No olvidéis hacer bien y ser comunica-*

---

tendi, nollet eis sacrificiis significari, quae velut sibi delectabilia desiderare putatus est, non utique de his offerendis in Lege vetere praecepisset. Et ideo mutanda erant opportuno certoque iam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia, vel certe in nobis acceptabilia, ac non potius quae his significata sunt, crederentur. Hinc et alio loco psalmi alterius: *Si esuriero,* inquit, *non dicam tibi; meus est enim orbis terrae, et plenitudo eius. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* [13] tanquam diceret, Utique si mihi necessaria essent, non a te peterem, quae habeo in potestate. Deinde subiunges quid illa significent: *Immola,* inquit, *Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua. Et invoca me in die tribulationis, et eximam te, et glorificabis me* [14]. Item apud alium prophetam: *In quo,* inquit, *apprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum? Si apprehendam illum in holocaustis, in vitulis anniculis? si acceptaverit Dominus in millibus arietum, aut in denis millibus hircorum pinguium? si dedero primogenita mea pro impietate mea, fructum ventris mei pro peccato animae meae? si annuntiatum est tibi, homo, bonum, aut quid Dominus exquirat a te, nisi facere iudicium, et diligere misericordiam, et paratum esse ire cum Domino Deo tuo?* [15] Et in huius prophetae verbis utrumque distinctum est, satisque declaratum, illa sacrificia per se ipsa non requirere Deum, quibus significantur haec sacrificia quae requirit Deus. In Epistola quae inscribitur ad Hebraeos, *Bene facere,* inquit,

[13] Ps. 49,12 et 13.
[14] Ibid., 14-15.
[15] Mich. 6,6-8.

dores, porque de tales sacrificios se agrada Dios. Y por eso, donde está escrito: *Quiero misericordia más que sacrificio,* no conviene entender otra cosa más que el sacrificio anticipado por el sacrificio, porque lo llamado por todos sacrificio es signo del verdadero sacrificio. Ahora bien, la misericordia es un verdadero sacrificio. Por lo cual se dijo lo que poco antes cité: *De tales sacrificios se agrada Dios.* Todos los preceptos divinos que se leen de muchos modos, en el ministerio del tabernáculo o del templo, sobre los sacrificios, tienden a significar el amor de Dios y del prójimo. *De estos dos preceptos,* como está escrito, *pende la Ley toda y los Profetas.*

CAPITULO VI

El sacrificio verdadero y perfecto

Por consiguiente, verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía, es decir, relacionada con aquel fin del bien, merced al cual podemos ser verdaderamente felices. De donde se sigue que la misericordia que nos mueve a socorrer al hombre, si no se hace por Dios, no es sacrificio. Aunque lo haga u ofrezca el hombre, con todo, el sacrificio es cosa divina. Este es el significado que dieron los antiguos latinos a esta palabra. De aquí se deduce que el hombre consagrado en nombre de Dios y ofrecido por voto a Dios, en cuanto muere al mundo para vivir para Dios,

---

et communicatores esse nolite oblivisci: talibus enim sacrificiis placetur Deo [16]. Ac per hoc ubi scriptum est, *Misericordiam volo quam sacrificium* [17]; nihil aliud quam sacrificio sacrificium praelatum oportet intelligi: quoniam illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est: unde dictum est quod paulo ante commemoravi, *Talibus enim sacrificiis placetur Deo.* Quaecumque igitur in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse praecepta, ad dilectionem Dei et proximi significandam referuntur. *In his* enim *duobus praeceptis,* ut scriptum est, *tota Lex pendet et Prophetae* [18].

CAPUT VI

De vero perfectoque sacrificio

Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia qua homini subvenitur, si propter Deum non fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est: ita ut hoc quoque vo-

[16] Hebr. 13,16.
[17] Os. 6,6.
[18] Mt. 22,40.

es sacrificio [20]. Esto pertenece a la misericordia que cada uno ejecuta consigo mismo. Por eso está escrito: *Ten misericordia de tu alma, agradando a Dios.* El castigar nuestro cuerpo por la templanza, si esto lo hacemos, como es nuestro deber, por Dios, a fin de no dar nuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino como armas de justicia a Dios, es sacrificio. El Apóstol, exhortando a esto, dice: *Y así os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos en hostia viva, santa, agradable a Dios, que es el culto racional vuestro.* Si el cuerpo, del que se sirve el alma como de siervo o instrumento, es sacrificio, ¡cuánto más lo será el alma cuando se encamina a Dios para que, encendida en el fuego de su amor, pierda la forma de la concupiscencia del siglo y se reforme sometida a la forma inconmutable, que se complace en lo que había recibido de su belleza! También el Apóstol testifica esto al añadir: *Y no os conforméis con este siglo, sino reformaos en novedad de vuestro espíritu, para probaros cuál es la voluntad de Dios, cuál es el bien y el beneplácito y la perfección.*

Siendo verdaderos sacrificios las obras de misericordia hacia nosotros o hacia los prójimos, pero referidas a Dios, y siendo verdad que las obras de misericordia no tienen otro fin que librarnos de la miseria y hacernos felices, cosa que no se efectúa sino por aquel bien del que está escrito: *Mi bien es adherirse a Dios,* resulta claro que toda la ciudad redimida, en otros términos, la congregación y sociedad de los santos, ofrece a Dios su sacrificio universal por ministerio del gran Sacerdote [21]. Este se ofreció a sí mismo en su pasión por nosotros, a fin de

cabulo id Latini veteres appellaverint. Unde ipse homo Dei nomine consecratus, et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est. Nam et hoc ad misericordiam pertinet, quam quisque in se ipsum facit. Propterea scriptum est: *Miserere animae tuae placens Deo* [19]. Corpus etiam nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo [20], sacrificium est. Ad quod exhortans Apostolus ait: *Obsecro itaque vos, fratres, per miserationem Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum.* Si ergo corpus, quo inferiore tanquam famulo, vel tanquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est; quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris eius accensa, formam concupiscentiae saecularis amittat, eique tanquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium? Quod idem apostolus consequenter adiungens: *Et nolite,* inquit, *conformari huic saeculo: sed reformamini in novitate mentis vestrae, ad probandum vos quae sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum, et perfectum* [21]. Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae,

[19] Eccli. 30,24.
[20] Rom. 6,13.
[21] Rom. 12,1-2.

que nosotros fuéramos el cuerpo de esa cabeza. Y se ofreció según la forma de siervo. Ofreció esta forma y en ella se entregó. Según esta forma, es Mediador; según ella, es Sacerdote, y según ella, es Sacrificio [22]. El Apóstol nos exhorta a que ofrezcamos nuestros cuerpos en hostia viva, santa y agradable a Dios, que es el culto racional nuestro, y a que no nos conformemos con este siglo, sino que nos reformemos en la novedad de nuestro espíritu.

Y para probar cuál es la voluntad de Dios y cuál el bien y el beneplácito y la perfección, ya que todo este sacrificio somos nosotros, dice: *Pues, por la gracia de Dios que me ha sido dada, digo a todos los que están entre vosotros: que no sepan más de lo que conviene saber, sino que sepan con templanza y cada uno según Dios le repartió la medida de la fe. Porque de la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, mas todos los miembros no tienen unas mismas operaciones, así muchos somos un mismo cuerpo en Cristo, y cada uno, miembro el uno del otro, teniendo dones diferentes según la gracia que nos ha sido dada.* Este es el sacrificio de los cristianos: *muchos un solo cuerpo en Cristo* [23]. Este misterio, la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace se ofrece a sí misma [24].

sive in nos ipsos, sive in proximos, quae referuntur ad Deum; opera vero misericordiae non ob aliud fiunt, nisi ut a miseria liberemur, ac per hoc ut beati simus; quod non fit, nisi bono illo de quo dictum est, *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* [22]: profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset Apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae; ad probandum quae sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum, quod totum sacrificium ipsi nos sumus: *Dico enim,* inquit, *per gratiam Dei, quae data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam; sicut unicuique Deus partitus est fidei mensuram. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem, alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis* [23]. Hoc est sacrificium Christianorum: *multi unum corpus in Christo.* Quod etiam Sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur.

[22] Ps. 72,28.
[23] Rom. 12,3-6.

CAPITULO VII

El amor de los santos ángeles se reduce a que quieren que nosotros seamos adoradores, no de ellos, sino del Dios uno y verdadero

Con razón los espíritus inmortales y bienaventurados, que habitan las moradas celestiales y que congozan la participación de su Creador, por cuya eternidad son estables, por cuya verdad están ciertos y por cuya gracia son santos, no quieren que nosotros les sacrifiquemos a ellos, sino a Aquel del que también ellos conocieron ser sacrificio con nosotros. Y no quieren, porque misericordiosamente nos aman a nosotros, mortales y miserables, y quieren seamos inmortales y felices. Formamos con ellos la Ciudad de Dios, a la que se dice en el Salmo: *Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios.* Una parte de ella peregrina en nosotros y otra en ellos nos alienta. De aquella soberana Ciudad, donde la voluntad inteligible e inconmutable de Dios es la ley; de aquella soberana curia en cierto sentido (pues se tiene allí cura de nosotros) descendió a nosotros por medio de los ángeles la Escritura Santa, que lee: *El que sacrifica a dioses, y no a sólo el Señor, será destruído.* Esta Escritura, esta ley, estos preceptos, han sido confirmados con tal cantidad de milagros, que aparece palmariamente a quién quieren que sacrifiquemos los inmortales y los bienaventurados, que desean que seamos nosotros como ellos.

CAPUT VII

Quod sanctorum Angelorum ea sit in nos dilectio, ut nos non suos, sed unius veri Dei velint esse cultores

Merito illi in caelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui Creatoris sui participatione congaudent, cuius aeternitate firmi, cuius veritate certi, cuius munere sancti sunt; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus, misericorditer diligunt, nolunt nos sibi sacrificare; sed ei, cuius et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in Psalmo, *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* [24]: cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. De illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex est, de illa superna quodammodo curia (geritur namque ibi cura de nobis) ad nos ministrata per Angelos sancta illa Scriptura descendit, ubi legitur: *Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli* [25]. Huic Scripturae, huic legi, talibus praeceptis tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificare velint immortales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi.

[24] Ps. 86,3.
[25] Ex. 22,20

CAPITULO VIII

Milagros que Dios se dignó dar a sus promesas para alentar la fe de los piadosos, aun por ministerio de los ángeles

Parecerá que revuelvo tiempos muy remotos si conmemorare los milagros asaz antiguos hechos para confirmar las promesas de Dios. Miles de años ha que Dios predijo a Abrahán que en su descendencia alcanzarían la bendición todas las gentes. ¿Quién no se maravillará de que la esposa de Abrahán, estéril como era, le diera un hijo en su augusta vejez, cuando ya ni podía parir ni ser fecunda? ¿Y de que en el sacrificio del mismo Abrahán discurriera por medio de las víctimas divididas una llama descendida del cielo? [25]. ¿Quién no se maravillará de que los ángeles predijeran a Abrahán el incendio celestial de Sodoma, ángeles a los que había él dado hospedaje como a hombres y por medio de los cuales había entendido las promesas de Dios sobre su descendencia futura? ¿Quién no se maravillará de la maravillosa liberación, por medio de los mismos ángeles, de Lot, hijo de su hermano, de las llamas de Sodoma, cuando el incendio era ya inminente? Su esposa, volviendo la vista atrás y convertida de repente en estatua de sal, nos advirtió un gran misterio, que nadie en vía de su liberación debe desear lo pasado. ¿Cuáles y cuántos fueron los prodigios que maravillosamente obró Dios por medio de Moisés en favor de su pueblo, para librarle del yugo tiránico de Egipto, donde permitió a los magos de Faraón, esto

---

CAPUT VIII

De miraculis quae Deus ad corroborandam fidem piorum, etiam per Angelorum ministerium, promissis suis adhibere dignatus est

Nam nimis vetera si commemorem, longius quam sat est revolvere videbor, quae miracula facta sint attestantia promissis Dei, quibus ante annorum millia praedixit Abrahae, quod in semine eius omnes gentes benedictionem fuerant habiturae [26]. Quis enim non miretur eidem Abrahae filium peperisse coniugem sterilem, eo tempore senectutis, quo parere nec fecunda iam posset [27]; atque in eiusdem Abrahae sacrificio flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisse [28]; eidemque Abrahae praedictum ab Angelis caeleste incendium Sodomorum, quos Angelos hominibus similes hospitio susceperat, et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat [29]; ipsoque imminente iam incendio, miram de Sodomis per eosdem Angelos liberationem Lot filii fratris eius; cuius uxor in via retro respiciens, atque in salem repente conversa [30], magno admonuit sacramento, neminem in via liberationis suae praeterita desiderare debere? Illa vero quae et quanta sunt, quae iam per Moysen pro populo Dei de iugo

[26] Gen. 18,18.
[27] Ibid., 21,2.
[28] Ibid., 15,17.
[29] Ibid., 18,20.14.
[30] Ibid., 19,17.26.

es, del rey de Egipto, que prensaba al pueblo con su dominación, hacer algunas maravillas precisamente para ser maravillosamente vencidos? Ellos los obraban por sus brujerías y encantamientos mágicos, o sea, de los demonios, y Moisés los superó fácilmente con tanta mayor potencia, cuanto que los obraba más justamente en nombre de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y con asistencia de los ángeles. Finalmente, en la tercera plaga, desfallecidos los magos, se completaron por medio de Moisés diez plagas con misteriosa disposición. Gracias a ellas, los duros corazones de Faraón y de los egipcios se allanaron a dejar salir al pueblo de Dios. Luego les pesó, y procuraron dar alcance a los hebreos, que se alejaban. Estos, dividido el mar, pasaron a pie enjuto, y la ola, tornándose a juntar por aquí y por allí, cubrió y anegó a los egipcios. ¿Qué diré de aquellos milagros que, cuando el pueblo caminaba por el desierto, se repitieron con estupenda divinidad? Las aguas que no podían beberse, echando en ellas un leño, según el mandato de Dios, perdieron su amargor y saciaron a los sedientos. El maná vino del cielo a los hambrientos, con la circunstancia de que tenían todos una medida fija para recoger, y lo que cogían de más lo corrompían los gusanos en él nacidos; pero el doble recogido el día anterior al sábado, porque el sábado no era lícito recogerlo, no era violado por la podredumbre. Cuando deseaban en el desierto carne, parecería que no habría para abastecer a tanta multitud, se cubrió el campo de volátiles, y el ardor de la cupididad se vió apagado por el fastidio de la saciedad. Los enemigos que salieron al paso y lo prohibían y luchaban contra ellos, estando Moisés en oración, con los brazos extendidos en forma de cruz, fueron derrotados sin ninguna baja de los hebreos. Los sediciosos del

servitutis eruendo in Aegypto mirabiliter gesta sunt, ubi magi Pharaonis, hoc est regis Aegypti, qui populum illum dominatione deprimebat, ad hoc facere quaedam mira permissi sunt, ut mirabilius vincerentur? Illi enim faciebant veneficiis et incantationibus magicis, quibus sunt mali angeli, hoc est daemones, dediti: Moyses autem tanto potentius, quanto iustius in nomine Domini, qui fecit caelum et terram, servientibus Angelis, eos facile superavit [31]. Denique in tertia plaga deficientibus magis, decem plagae per Moysen magna mysteriorum dispositione completae sunt; quibus ad Dei populum dimittendum, Pharaonis et Aegyptiorum dura corda cesserunt [32]. Moxque paenituit, et cum abscedentes Hebraeos consequi conarentur, illis diviso mari per siccum transeuntibus, unda hinc atque hinc in sese redeunte cooperti et oppressi sunt [33]. Quid de illis miraculis dicam, quae cum in deserto idem populus ductaretur, stupenda divinitate crebruerunt; aquas quae bibi non poterant, misso in eas, sicut Deus praeceperat, ligno, amaritudine caruisse, sitientesque satiasse [34]: manna esurientibus venisse de caelo; et cum esset colligentibus constituta mensura, quidquid amplius quisque collegerat, exortis vermibus putruisse; ante diem vero sabbati duplum collectum, quia sabbato colligere non licebat,

[31] Ex. 7-8,7.
[32] Ibid., 8-12.
[33] Ibid., 14.
[34] Ibid., 15,23-25.

pueblo de Dios y los separatistas de la sociedad divinamente ordenada, para ejemplo visible de la pena invisible, fueron sepultados vivos en la tierra, que se resquebrajó a sus pies. La piedra herida por la vara soltó un chorro de agua que abundó a tanta multitud. Las mortíferas mordeduras de las serpientes, pena justísima de los pecados, eran sanadas mirando simplemente a la serpiente de bronce levantada en un leño, para subvenir así a la aflicción del pueblo y para que la muerte fuera destruída con la muerte, como estampa que asemejaba la muerte crucificada. Esta serpiente, guardada en memoria de tal hecho, cuando más tarde comenzó el pueblo errante a adorarla como a ídolo, Ezequías, rey que servía con su religioso poder a Dios, la hizo pedazos, con grande alabanza de su piedad.

CAPITULO IX

Artes ilícitas usadas en el culto de los dioses. Indecisiones del platónico Porfirio sobre las mismas

1. Estas y otras muchas maravillas por el estilo, que sería asaz prolijo enumerar, se hacían para encarecer el culto del Dios uno y verdadero y prohibir el de muchos y falsos. Se obraban con una fe sencilla y con una piadosa confianza, no con encantamientos y cármenes compuestos por arte de esta nefaria curiosidad. Este arte lo llaman magia, o, con nombre

nulla putredine violatum: desiderantibus carne vesci, quae tanto populo nulla sufficere posse videbatur, volatilibus castra completa, et cupiditatis ardorem fastidio satietatis exstinctum [35]: obvios hostes transitumque prohibentes atque praeliantes, orante Moyse, manibusque eius in figuram crucis extentis, nullo Hebraeorum cadente prostratos [36]: seditiosos in populo Dei, ac sese ab ordinata divinitus societate dividentes, ad exemplum visibile invisibilis poenae, vivos terra dehiscente submersos [37]: virga percussam petram tantae multitudini abundantia fluenta fudisse [38]: serpentum morsus mortiferos, poenam iustissimam peccatorum, in ligno exaltato atque prospecto aeneo serpente sanatos, ut et populo subveniretur afflicto, et mors morte destructa, velut crucifixae mortis similitudine signaretur? [39] Quem sane serpentem propter facti memoriam reservatum, cum postea populus errans tanquam idolum colere coepisset, Ezechias rex religiosa potestate Deo serviens, cum magna pietatis laude contrivit [40].

CAPUT IX

De illicitis artibus erga daemonum cultum, in quibus Porphyrius Platonicus, quaedam probando, quaedam quasi improbando, versatur

1. Haec et alia multa huiuscemodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum, et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte com-

[35] Ex. 16; Num. 11,31-34.
[36] Ex. 17,8-16.
[37] Num. 16,23-34.
[38] Ex. 17,6-7; Num. 20,8-11.
[39] Num. 21,6-9.
[40] 4 Reg. 18,4.

más detestable, *goecia* [26], o, con otro menos desacreditado, *teúrgia* [27], los que se afanan por distinguir esto. Entre los que se dan a las artes ilícitas, unos son condenables, los que el vulgo llama maléficos [28] (éstos dicen que practican la *goecia);* otros quieren parecer dignos de loa; son los que se dan a la *teúrgia.* Pero la verdad es que unos y otros están sujetos al falaz culto de los demonios, que le rinden bajo el nombre de ángeles.

2. Porfirio promete, como vacilante y en un discurso en cierto modo vergonzoso, una especie de purificación del alma por medio de la teúrgia. Pero niega que este arte preste a alguien el retorno a Dios. Lo digo para que veas que fluctúa en su sentir alternativo entre el vicio de la curiosidad sacrílega y la profesión de la filosofía. Unas veces advierte que se guarden de este arte, como falaz, como peligrosa en la práctica y prohibida por las leyes [29], y otras, como cediendo a sus panegiristas, dice que es útil para purificar una parte del alma, no la intelectual, que percibe la verdad de las cosas inteligibles, que no tienen ninguna semejanza con los cuerpos, sino la espiritual, que capisca las imágenes de las cosas corporales [30]. Esta dice que se hace idónea y apta para la susceptión de los espíritus y de los ángeles y para ver a los dioses, por medio de ciertas consagraciones teúrgicas, que llaman *teletas* [31]. Confiesa que estas consagraciones teúrgicas no sirven para una purificación del alma intelectual, que la haga idónea para ver a Dios y para contemplar las cosas que verdaderamente son. De esto puede colegirse de qué dioses o qué visión dice que efectúan estas consagraciones teúrgicas, visión en que no se ven las cosas que verdaderamente son. Finalmente, añade que el alma racional, o como él gusta más de

positis, quam vel magiam, vel detestabiliore nomine goetiam, vel honorabiliore theurgiam vocant qui quasi conantur ista discernere, et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetiam pertinere dicunt); alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgiam deputant; cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.

2. Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat: ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare. Nunc enim hanc artem tanquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam, cavendam monet: nunc autem velut eius laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spirituali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et Angelorum, et ad videndos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea

decir, intelectual, puede huir a las regiones superiores, aunque lo que tiene de espiritual no haya sido purificado por ninguna arte teúrgica. La parte espiritual, según él, es purificada por el teúrgo, pero tan escasamente que no alcanza por esa purificación la inmortalidad y la eternidad. Discierne los ángeles de los demonios, diciendo que los lugares aéreos son morada de los demonios, y los etéreos, empíreos, de los ángeles. Y aconseja granjearse la amistad de algún demonio para que, conduciendo él, cada uno pueda elevarse siquiera un poquito de la tierra después de la muerte y diga que hay otro camino para llegar a la soberana compañía de los ángeles. Afirma, por otra parte, con confesión en cierto modo expresa, que debe evitarse la compañía de los demonios. Esto lo dice donde escribe que el alma después de la muerte, al pagar sus penas, tiene horror al culto de los demonios, por los que era engañada. Y no puede negar que la teúrgia, encarecida por él como conciliadora de los ángeles y de los dioses, obra mancomunada con tales potestades, que o envidian la purificación del alma o sirven a las artes de los envidiosos. Refiere sobre este punto una queja de no sé qué caldeo: «Quéjase, dice, un buen hombre en Caldea de que le salieran fallidos sus grandes esfuerzos en la purificación del alma, porque se los atajó otro varón poderoso en envidia, conjurando las potencias con sus sagradas preces para que no le concedieran lo pedido. Luego aquél las ligó, añade, y éste no pudo soltarlas». Basado en esto, concluye que es cosa clara que la teúrgia es una disciplina que sirve tanto para hacer bien como para hacer mal, tanto entre los dioses como entre los hombres. Los dioses padecen y están sujetos

quae vere sunt. Ex quo intelligi potest, qualium deorum vel qualem visionem fieri dicat theurgicis consecrationibus, in qua non ea videntur quae vere sunt. Denique animam rationalem, sive quod magis amat dicere, intellectualem, in superna posse dicit evadere, etiamsi quod eius spirituale est, nulla theurgica fuerit arte purgatum: porro autem a theurgo spiritualem purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem aeternitatemque perveniat. Quanquam itaque discernat a daemonibus Angelos, aeria esse loca daemonum, aetheria vel empyrea disserens Angelorum, et admoneat utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum possit elevari a terra quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad Angelorum superna consortia: cavendam tamen daemonum societatem expressa quodammodo confessione testatur, ubi dicit animam post mortem luendo poenas, cultum daemonum a quibus circumveniebatur horrescere; ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem Angelorum deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quae vel ipsae invideant purgationi animae, vel artibus serviant invidorum, querelam de hac re Chaldaei nescio cuius expromens: «Conqueritur, inquit, vir in Chaldaea bonus, purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Ergo et ligavit ille, inquit, et iste non solvit». Quo indicio dixit apparere theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud homines disci-

también a aquellas perturbaciones y pasiones que Apuleyo atribuye en común a los demonios y a los hombres, separando, sin embargo, a los dioses de ellos por la alteza de su etérea morada y afirmando la sentencia de Platón en tal distinción.

CAPITULO X

La teúrgia promete a las almas una falsa purificación por invocación de los demonios

He aquí que ahora otro platónico, más docto que el primero, según ellos, dice que los dioses, por no sé qué disciplina teúrgica, están sujetos a las pasiones y a las perturbaciones. Prueba de ello es que pudieron ser conjurados y aterrados con preces sagradas, para que no prestasen al alma la purificación. Y fueron aterrados de tal modo por el que pedía el mal, que quien pedía el bien no pudo por la misma arte teúrgica desligarles de aquel temor y librarles para que le concedieran tal beneficio [32]. ¿Quién no se da cuenta que todo esto son invenciones de los falaces demonios sino el misérrimo siervo de ellos y ajeno a la gracia del verdadero Libertador? Si esto se llevara a efecto entre los dioses buenos, fuera allí más el valimiento del beneficio purificador del alma que el del malévolo impedidor. O, si el hombre en favor de quien se hacía parecía indigno de purificación a los dioses justos, debieron negar esto, no aterrados por el envidioso ni, como él dice, impedidos por el miedo de un numen más poderoso, sino por libre juicio. Es de maravillar que aquel benigno caldeo que deseaba purificar su alma con los misterios teúrgicos no encontrara un dios superior que, infundiéndoles un terror más fuerte, forzara a los dioses aterrorizados a prestar ese beneficio, o, librándoles de todo temor, hicieran ese bien con libertad. Si al buen teúrgo le faltaron ritos sagrados por los que purificara primero de la peste del temor a los mismos dioses que invocaba por purificadores de su alma, ¿qué razón hay para que pueda tener a mano un dios más poderoso que le infunda terror y no pueda tener uno que le purifique? ¿O es que se encuentra un dios que oye al envidioso e infunde terror a los dioses para que no le hagan bien, y no se encuentra al Dios que escucha al benévolo y quita el temor a los dioses para que le hagan bien? ¡Bonita teúrgia! ¡Donosa purificación del alma! Aquí impera más la inmunda envidia que impetra la pura beneficencia; más aún, impera más la detestable y nociva perfidia de los malignos espíritus que la doctrina saludable y digna de atención. Las imágenes de los ángeles o de los dioses que, según Porfirio, aparecen al alma que ha obrado estas sórdidas purificaciones, algunas maravillosas por cierto, por medio de esos ritos sacrílegos (si es que estos ritos tienen tal virtud), son un retrato de lo que dice el Apóstol: *Satanás se transfigura como en ángel de luz*. De él vienen aquellos fantasmas, de él, que, en ansias de enredar en los falaces ritos de muchos y falsos dioses a las míseras almas y de apartarlas del culto auténtico del verdadero Dios, único por el que son purificadas y sanadas, como está dicho de Proteo [33],

Se multiplica en distintas formas,

persiguiéndoles hostilmente, falazmente ayudándoles y de uno y otro modo dañándoles.

---

plinam; pati etiam deos, et ad illas perturbationes passionesque deduci, quas communiter daemonibus et hominibus Apuleius attribuit, deos tamen ab eis aetheriae sedis altitudine separans, et Platonis asserens in illa discretione sententiam.

CAPUT X

De theurgia, quae falsam purgationem animis daemonum invocatione promittit

Ecce nunc alius Platonicus, quem doctiorem ferunt, Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obstrictos passionibus et perturbationibus dicit: quoniam sacris precibus adiurari terrerique potuerunt, ne praestarent animae purgationem, et ita terreri ab eo qui imperabat malum, ut ab illo qui poscebat bonum, per eamdem artem theurgicam solvi illo timore non possent, et ad dandum beneficium liberari. Quis non videat haec omnia fallacium daemonum esse commenta, nisi eorum miserrimus servus et a gratia veri liberatoris alienus? Nam si haec apud deos agerentur bonos, plus ibi utique valeret beneficus purgator animae, quam malevolus impeditor. Aut si diis iustis homo, pro quo agebatur, purgatione videbatur indignus, non utique ab invido territi, nec, sicut ipse dicit, per metum valentioris numinis impediti, sed iudicio libero id negare debuerunt. Mirum est autem, quod benignus ille Chaldaeus, qui theurgicis sacris animam purgare cupiebat, non invenit aliquem superiorem deum, qui vel plus terreret atque ad benefaciendum cogeret territos deos, vel ab eis terrentem compesceret, ut libere benefacerent: si tamen theurgo bono sacra defuerunt, quibus ipsos deos, quos invocabat animae purgatores, prius ab illa timoris peste purgaret. Quid enim causae est, cur deus potentior adhiberi possit a quo terreantur, nec possit a quo purgentur? An invenitur deus qui exaudiat invidum, et timorem diis incutiat ne benefaciant; nec invenitur Deus qui exaudiat benevolum, et timorem diis auferat ut benefaciant? O theurgia praeclara! o animae praedicanda purgatio! ubi plus imperat immunda invidentia, quam impetrat pura beneficentia: imo vero malignorum spirituum cavenda et detestanda fallacia, et salutaris audienda doctrina. Quod enim qui has sordidas purgationes sacrilegis ritibus operantur, quasdam mirabiliter pulchras, sicut iste commemorat, vel Angelorum imagines vel deorum, tanquam purgato spiritu vident (si tamen vel tale aliquid vident), illud est quod Apostolus dicit, quoniam *satanas transfigurat se velut angelum lucis* [41]. Eius enim sunt illa phantasmata, qui miseras animas multorum falsorumque deorum fallacibus sacris cupiens irretire, et a vero veri Dei cultu, quo solo mundantur et sanantur, avertere, sicut de Proteo dictum est,

Formas se vertit in omnes [42],

hostiliter insequens, fallaciter subveniens, utrobique nocens.

[41] 2 Cor. 11,14.
[42] Virgil., *Georg.* l.4 v.411

CAPITULO XI

Epístola de Porfirio al egipcio Anebonte. En ella le pide ser instruído sobre la diversidad de demonios

1. Con más cordura trabajó Porfirio al escribir al egipcio Anebonte [34], donde, a guisa de consultor y de investigador, no solamente descubre las artes sacrílegas, sino también las destruye. En ella reprueba a todos los demonios, porque dice que son tan imprudentes que arrastran tras sí un vapor húmedo y que, por tanto, no moran en el éter, sino en el aire bajo la luna, y en el mismo redondel lunar. Sin embargo, no se atreve a atribuir a los demonios todas las falacias, las malicias y las ineptitudes que con razón le inquietan. Llama, a usanza de otros, a algunos demonios buenos, aunque confiesa que todos son generalmente imprudentes. Se extraña de que los dioses no solamente se halagan con las víctimas, sino que también se constriñen y obligan a hacer lo que los hombres quieren. Además, si por el cuerpo y por la incorporalidad los dioses se distinguen de los demonios, ¿cómo puede sostenerse que son dioses el sol y la luna y los diversos astros visibles en el cielo, que no duda que son cuerpos? Y si son dioses, ¿cómo dicen que unos son benéficos y otros maléficos? ¿Y cómo se juntan a los incorporales siendo corpóreos? Pregunta también, como dudando, si en los adivinos y en los que hacen maravillas hay almas más poderosas o si les vienen de fuera algunos espíritus que les dan este poder. Estima que les vienen de fuera, porque los magos se sirven de piedras

CAPUT XI

De epistola Porphyrii ad Anebontem Aegyptium, in qua petit de diversitate daemonum se doceri

1. Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium, ubi consulenti similis et quaerenti, et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem, et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunae globo: verumtamen non audet omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito movetur, omnibus daemonibus dare. Quosdam namque benignos daemones more appellat aliorum, cum omnes generaliter imprudentes esse fateatur. Miratur autem quod non solum dii alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt: et si corpore et incorporalitate dii a daemonibus distinguuntur, quomodo deos esse existimandum sit solem et lunam, et visibilia caetera in caelo, quae corpora esse non dubitat; et si dii sunt, quomodo alii benefici, alii malefici esse dicantur; et quomodo incorporalibus, cum sint corporei, coniungantur. Quaerit etiam veluti dubitans, utrum in divinantibus et quaedam mira facientibus animae sint potentio-

y de hierbas para ligar a algunos, y abrir las puertas cerradas, y obrar maravillas por el estilo. Por esta razón, dice que algunos opinan que existe un cierto género al que es propio prestar atención a las voces, naturaleza falaz, omniforme, multímoda, que simula a los dioses y a los demonios y a las almas de los difuntos.

Esto es lo que hace que todas las cosas parezcan ser buenas o malas. Por lo demás, acerca de las que verdaderamente son buenas, nunca concurren al bien; más aún, ni las conocen, sino que concilían el mal y enredan e impiden muchas veces a los diligentes seguidores de la virtud. Estos espíritus falaces y malignos que vienen al alma de fuera están llenos de temeridad y de fasto, gozan de perfumes de sacrificios, son presa de las adulaciones y demás cosas por el estilo. Y engañan a los sentidos humanos dormidos o en vela. Todo esto no lo afirma como conocimiento suyo, sino que lo sospecha tenuemente o lo duda, diciendo que es opinión de otros. Fué difícil para tan grande filósofo conocer o argüir con confianza toda la sociedad diabólica, que cualquiera viejecita cristiana no se detiene a conocer y la detesta con libertad suma. Quizá éste se ruboriza de ofender tanto a aquel Anebonte a quien escribe, tan ilustre pontífice de tales misterios, como a los demás admiradores de esas prácticas reputadas divinas y pertinentes al culto de los dioses.

2. Sigue, empero, y refiere a guisa de investigador cosas que, sobriamente consideradas, no pueden menos de atribuirse a las potestades malignas y engañosas. Pregunta: ¿Por qué, después de invocar a los espíritus mejores, se manda a los

res, an aliqui spiritus extrinsecus veniant, per quos haec valeant. Et potius venire extrinsecus coniicit, eo quod lapidibus et herbis adhibitis, et alligent quosdam, et aperiant clausa ostia, vel aliquid eiusmodi mirabiliter operentur. Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum; et hoc esse quod efficiat haec omnia quae videntur bona esse vel prava; caeterum circa ea quae vere bona sunt nihil opitulari, imo vero ista nec nosse, sed et male conciliare, et insimulare atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi, et caetera quae de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt, humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tanquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse, vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula christiana nec nosse cunctatur, et liberrime detestatur. Nisi forte iste, et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tanquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem, et alios talium operum tanquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere.

2. Sequitur tamen, et ea velut inquirendo commemorat, quae sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus. Quaerit enim cur tanquam melioribus invocatis, quasi peioribus imperetur,

peores que ejecuten los injustos preceptos de los hombres y por qué no oyen las súplicas del implicado en placer venéreo, siendo así que ellos no se demoran en conducir a algunos a coitos impúdicos? Y ¿por qué ordenan que sus pontífices conviene que se abstengan de animales, para que no se mancillen con vapores corpóreos, y ellos se regodean con otros vapores y en los perfumes de las víctimas, y por qué prohiben al inspector el contacto con los cadáveres y ellos celebran muchos de sus misterios con cadáveres? ¿Qué significa que el hombre sujeto a cualquier vicio amenace no al demonio o al alma de algún difunto, sino al sol o a la luna o a cualquiera de los dioses celestes, y los aterrorice falsamente para arrancarles la verdad? Amenaza con que hará pedazos el cielo, y demás cosas por el estilo, imposibles para un hombre, a fin de que los dioses, como niños tontos, aterrados por falsas y ridículas amenazas, lleven a efecto lo que les mandan [35].

Cuenta que escribió a un tal Queremón [36], perito en tales misterios, o mejor en tales sacrilegios, los rumores que se corren entre los egipcios, bien sobre Isis, bien sobre Osiris, su marido. Estos, según él, tienen el poder máximo para obligar a los dioses a hacer lo mandado, cuando el mago fuerza con composiciones poéticas y amenaza con descubrirlo o destruirlo, diciendo además que él desgarrará terriblemente los miembros de Osiris si descuidaren hacer lo mandado. Porfirio se admira, y con razón, de que el hombre amenace con estas vanidades e insensateces a los dioses, y no a cualesquiera, sino a los celestes y que brillan con sidérea luz, y no forzándoles sin efecto, sino con violento poder, haciendo con estos terrores que ejecuten lo que él quiere. Más aún, so color de admirador y de inquisidor de las causas de tales misterios, da a entender que estas cosas son obra de aquellos espíritus cuyo género describió más arriba bajo opinión de otros. No son, como él cree, falaces por naturaleza, sino por vicio, que simulan ser dioses y almas de los difuntos, y no simulan, como él dice, a los demonios, sino que lo son realmente. Y en cuanto a que los hombres con hierbas y piedras, con animales y ciertos sones y voces, con figuras y ficciones y con algunas observaciones de los movimientos astrales en la rotación del cielo fabrican en la tierra algunas potestades idóneas para llevar a cabo variados efectos, todo esto es obra también de los demonios, que juguetean con las almas a ellos sujetas y que se exhiben voluptuosos ludibrios con los errores de los hombres. O Porfirio, dudando en realidad e investigando esto, cuenta estas cosas, que convencen y redarguyen a estas mismas potestades, mostrando a la vez que son obras no de potencias que nos ayudan a conseguir la vida feliz, sino de demonios seductores; o, para sospechar mejor del filósofo, no quiso ofender con una especie de autoridad soberbia de doctor a este hombre egipcio, dado a tales errores y engreído de la grandeza de su ciencia, ni turbarle abiertamente con una altercación de enemigo, sino, con la humildad de un vulgar investigador y deseoso de aprender, quiso imaginarse aquello para mostrarle cuán despreciables y peligrosos eran sus errores. Finalmente, próximo ya al fin de la carta, pide que le enseñe cuál sea el camino de la sabiduría egipcia que conduce a la felicidad. Además, añade que aquellos cuyo comercio con los dioses se reduce a obtener recursos para encontrar a un siervo fugitivo, o para adquirir una heredad, o para casamientos, o para mer-

ut iniusta hominis praecepta exsequantur: cur attrectatum re venerea non exaudiant imprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur: cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntient, ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum; cumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur: quid sit, quod non daemoni vel alicui animae defuncti, sed ipsi soli et lunae aut cuicumque caelestium, homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas, eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et caelum se collidere comminatur, et caetera similia homini impossibilia, ut illi dii tanquam insipientissimi pueri falsis et ridiculis comminationibus territi, quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chaeremonem quemdam, talium sacrorum vel potius sacrilegiorum peritum, ea quae apud Aegyptios sunt celebrata rumoribus, vel de Iside, vel de Osiride marito eius, maximam vim habere cogendi deos, ut faciant imperata, quando ille qui carminibus cogit, ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere iussa neglexerint. Haec atque huiusmodi vana et insana hominem diis minari, nec quibuslibet, sed ipsis caelestibus et siderea luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem, atque his terroribus ad facienda quae voluerit perducentem, merito Porphyrius admiratur: imo vero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis, dat intelligi illos haec agere spiritus, quorum genus superius sub aliorum opinatione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, daemones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt. Et quod ei videtur herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus, et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus exsequendis; totum hoc ad eosdem ipsos daemones pertinet ludificatores animarum sibimet subditarum, et voluptuaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes. Aut ergo revera dubitans et inquirens ista Porphyrius, ea tamen commemorat, quibus convincantur et redarguantur, nec ad eas potestates quae nobis ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores daemones pertinere monstrentur: aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem Aegyptium talibus erroribus deditum, et aliqua magna se scire opinantem, non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere, et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare. Denique prope ad epistolae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia. Caeterum illos quibus conversatio cum diis ad hoc esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium compa-

caduría, o para algo por el estilo, inquietando así la mente divina, le parece vano que cultiven la sabiduría. Y, por fin, que aquellos númenes con los que conversare, aunque predijeran cosas verdaderas sobre las demás realidades, como sobre la felicidad no aconsejarían nada cauto e idóneo, ni son dioses ni demonios buenos, sino o espíritu seductor o todo invención humana.

CAPITULO XII

Milagros que obra el verdadero Dios por ministerio de los santos ángeles

Con todo, porque son tantas y tales las maravillas obradas por estas artes, que exceden el módulo de la facultad humana, ¿qué resta sino que aquello que parece predicción u obra admirable de Dios, pero que no se refiere al culto del Dios uno, en cuya unión reside, según propia confesión de los platónicos y sus muchas atestaciones, el solo bien beatífico, ha de entenderse que es los ludibrios y los seductores impedimentos de los malignos demonios, que deben precaverse con piedad verdadera? En efecto, todos los milagros obrados, o por medio de los ángeles o de cualquiera otro modo, pero modo divino, que encarezcan el culto y la religión del Dios uno, en el que únicamente está la vida feliz, se debe creer que fueron verdaderamente hechos, obrando Dios en ellos, por aquellos o por medio de aquellos que nos aman según la verdad y la piedad. No se debe prestar oídos a los que niegan que el Dios invisible obre milagros visibles, porque también, según ellos, Dios

randum, vel propter nuptias vel mercaturam vel quid huiusmodi, mentem divinam inquietarent, frustra eos videri dicit coluisse sapientiam. Illa etiam ipsa numina cum quibus conversarentur, etsi de caeteris rebus vera praedicerent, quoniam tamen de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse, nec benignos daemones, sed aut illum qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum.

CAPUT XII

De miraculis quae per sanctorum Angelorum ministerium Deus verus operatur

Verum quia tanta et talia geruntur his artibus, ut universum modum humanae facultatis excedant: quid restat, nisi ut ea quae mirifice tanquam divinitus praedici vel fieri videntur, nec tamen ad unius Dei cultum referuntur, cui simpliciter inhaerere, fatentibus quoque Platonicis et permulta testantibus, solum beatificum bonum est, malignorum daemonum ludibria et seductoria impedimenta, quae vera pietate cavenda sunt, prudenter intelligantur? [XII.] Porro autem quaecumque miracula, sive per Angelos, sive quocumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata vita est, cultum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso

hizo el mundo, y no pueden negar que el mundo es visible. Cuanto de maravilloso se hace en el mundo, indudablemente es menos que el mundo, o sea que el cielo y la tierra y cuanto en ellos hay, que ciertamente son obras de Dios. Como el que lo hizo, así el modo como lo hizo es oculto e incomprensible para el hombre. Es verdad que los milagros de la naturaleza visible se vulgarizan, porque los estamos viendo continuamente; pero, si los consideramos sabiamente, son superiores a los más raros e inusitados. Mayor milagro es el hombre que el milagro obrado por el hombre [37]. Por esta razón, Dios, que hizo visibles el cielo y la tierra, no se dignó hacer milagros visibles en el cielo y en la tierra por los que excitara al alma, entregada aún a las cosas visibles, a rendirle culto a El, invisible. Dónde y cuándo lo haga, depende de su inmutable consejo, en cuya disposición tienen ya realización los tiempos futuros [38]. El mueve las cosas temporales y no es movido temporalmente. El no conoce de otra manera lo que ha de hacer que lo hecho, y no oye a los que le invocan de otro modo que como ve a los que le han de invocar [39]. Cuando sus ángeles escuchan, El escucha en ellos como en su verdadero templo, no obra de artífice humano, como en sus hombres santos. Sus mandatos se realizan en el tiempo, mandatos contemplados en su ley eterna [40].

Deo in illis operante, credendum est. Neque enim audiendi sunt qui Deum invisibilem visibilia miracula operari negant; cum ipse etiam secundum ipsos fecerit mundum, quem certe visibilem negare non possunt. Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, id est caelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit. Sicut autem ipse qui fecit, ita modus quo fecit occultus est et incomprehensibilis homini. Quamvis itaque miracula visibilium naturarum videndi assiduitate viluerint; tamen cum ea sapienter intuemur, inusitatissimis rarissimisque maiora sunt. Nam et omni miraculo quod fit per hominem, maius miraculum est homo. Quapropter Deus qui fecit visibilia caelum et terram, non dedignatur facere visibilia miracula in caelo vel in terra, quibus ad se invisibilem colendum excitet animam adhuc visibilibus deditam: ubi vero et quando faciat, incommutabile consilium penes ipsum est, in cuius dispositione iam tempora facta sunt quaecumque futura sunt. Nam temporalia movens, temporaliter non movetur; nec aliter novit facienda, quam facta; nec aliter invocantes exaudit, quam invocaturos videt. Nam et cum exaudiunt Angeli eius, ipse in eis exaudit, tanquam in vero, nec manufacto templo suo, sicut in hominibus sanctis suis; eiusque temporaliter fiunt iussa, aeterna eius lege conspecta.

CAPITULO XIII

Dios, invisible, a veces se ha mostrado visible, no tal cual es, sino según la capacidad del que lo ve

No debe inquietar a nadie que, siendo invisible, hartas veces se mencione que se les apareció a los patriarcas. Así como el sonido hace ver el pensamiento concebido en el silencio de la inteligencia, y no es el pensamiento, así la especie en la que se veía a Dios en su naturaleza invisible no era lo que El [41]. Con todo, El era visto en aquella especie corporal como el pensamiento en el sonido de la voz. Y ellos no ignoraban que veían al Dios invisible en una especie corporal que no era El. Hablaba también con El Moisés y le decía: *Si he hallado gracia delante de ti, muéstrateme a ti mismo, para que a sabiendas te vea* [42].

Como era conveniente que la ley de Dios se diera con aparato terrible en los edictos de los ángeles no a un solo hombre o a unos pocos sabios, sino a todas las naciones y a los pueblos todos, se hicieron en presencia del pueblo grandezas en el monte en que se revelaba la ley a uno, contemplando la multitud, que temía y temblaba de lo que sucedía. No creyó el pueblo de Dios a Moisés, como creyeron los lacedemonios a Licurgo [43], porque había recibido de Júpiter o de Apolo las leyes que estableció. Cuando se daba la ley al pueblo, en la que se mandaba rendir culto al Dios uno, en

CAPUT XIII

De invisibili Deo, qui se visibilem saepe praestiterit, non secundum quod est, sed secundum quod poterant ferre cernentes

Nec movere debet, quod cum sit invisibilis, saepe visibiliter Patribus apparuisse memoratur. Sicut enim sonus quo auditur sententia in silentio intelligentiae constituta, non est hoc quod ipsa; ita et species qua visus est Deus in natura invisibili constitutus, non erat quod ipse. Verumtamen ipse in eadem specie corporali videbatur, sicut illa sententia ipsa in sono vocis auditur: nec illi ignorabant, invisibilem Deum in specie corporali, quod ipse non erat, se videre. Nam et loquebatur cum loquente Moyses, et ei tamen dicebat, *Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum, scienter ut videam te* [43]. Cum igitur oporteret Dei legem in edictis Angelorum terribiliter dari, non uni homini paucisve sapientibus, sed universae genti et populo ingenti, coram eodem populo magna facta sunt in monte, ubi lex per unum dabatur, conspiciente multitudine metuenda ac tremenda quae fiebant. Non enim populus Israel sic Moysi credidit, quemadmodum suo Lycurgo Lacedaemonii, quod a Iove seu Apolline leges, quas condidit, accepisset. Cum enim lex dabatur populo, qua coli unus

[43] Ex. 33,13.

presencia del mismo pueblo aparecía con signos y movimientos maravillosos cuanto la divina Providencia juzgaba suficiente para intimar la ley que manda a la criatura servir al Creador.

CAPITULO XIV

Al Dios único se debe culto no solamente por los beneficios eternos, sino también por los temporales, porque todas las cosas subsisten y penden de su providencia

Al igual que la recta erudición de un solo hombre es útil, así la instrucción del linaje humano, representado por el pueblo de Dios, crece por intervalos de tiempo como por edades sucesivas para que se eleve de lo temporal a lo eterno y de lo visible a lo invisible [44]. De tal forma, que aun el tiempo en que se prometían divinamente premios visibles se encarecía el culto a un solo Dios, a fin de que la mente humana no se sometiera a cualquiera por los beneficios terrenos de esta vida transitoria, sino únicamente al verdadero Creador y Señor del alma. Quienquiera que niegue que todo cuanto los ángeles o los hombres pueden dar a los hombres cae bajo el poder del solo Omnipotente, es un verdadero necio. El platónico Plotino disputa sobre la Providencia, y comprueba por la hermosura de las florecillas y de las hojas, que se extiende desde el Dios sumo, cuya es la belleza inteligible e inefable, hasta estos seres terrenos e ínfimos. Afirma que todas estas cosas abyectas, que tienden a toda prisa a perecer, no pueden tener los hermosos números de sus formas, si no toman su

iubebatur Deus, in conspectu ipsius populi, quantum sufficere divina providentia iudicabat, mirabilibus rerum signis ac motibus apparebat, ad eamdem legem dandam Creatori servire creaturam.

CAPUT XIV

De uno Deo colendo, non solum propter aeterna, sed etiam propter temporalia beneficia, quia universa in ipsius providentiae potestate consistunt

Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur; ita sane ut etiam illo tempore quo visibilia promittebantur divinitus praemia, unus tamen colendus commendaretur Deus, ne mens humana vel pro ipsis terrenis vitae transitoriae beneficiis cuiquam nisi vero animae Creatori ac Domino subderetur. Omnia quippe quae praestare hominibus vel Angeli vel homines possunt, in unius esse Omnipotentis potestate quisquis diffitetur, insanit. De providentia certe Plotinus Platonicus disputat, eamque a summo Deo, cuius est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobat: quae omnia quasi

forma del ser subsistente que entraña en su forma inteligible e inconmutable todos los seres [45]. El Señor Jesús enseña esto cuando dice: *Considerad los lirios del campo; no trabajan ni hilan. Os digo que ni Salomón, en toda su gloria, vistió como uno de éstos. Pues si al heno del campo, que hoy es y mañana es echado en el horno, Dios viste así, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?*

Optimamente, pues, el alma humana, apegada aún a los deseos terrenos, no suele esperar sino del Dios sumo aquellos bienes ínfimos y terrenos, necesarios para esta vida transitoria y despreciables en comparación de los beneficios eternos de la otra, que pide en el tiempo. El fin que persigue deseando éstos es no apartarse del culto de Aquel al que llegará por el desprecio de éstos y por su apartamiento de ellos.

CAPITULO XV

Ministerio de los ángeles, instrumentos de la providencia de Dios

Así plugo a la divina Providencia ordenar el curso de los tiempos, que, como dije y se lee en los Hechos de los Apóstoles, la ley sobre el culto del Dios uno y verdadero se publica en los edictos de los ángeles. En ellos aparecería visiblemente la persona de Dios no ciertamente por su substancia, que permanece siempre invisible para los ojos corruptibles,

---

adiecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat [44]. Hoc Dominus Iesus ibi ostendit, ubi ait: *Considerate lilia agri, non laborant, neque nent. Dico autem vobis, quia nec Salomon in tanta gloria sua sic amictus est sicut unum ex eis. Quod si fenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit; quanto magis vos, modicae fidei?* [45] Optime igitur anima humana adhuc terrenis desideriis infirma, ea ipsa quae temporaliter exoptat bona infima atque terrena vitae huic transitoriae necessaria, et prae illius vitae sempiternis beneficiis contemnenda, non tamen nisi ab uno Deo exspectare consuescit, ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat, ad quem contemptu eorum et ab eis aversione perveniat.

CAPUT XV

De ministerio sanctorum Angelorum, quo providentiae Dei serviunt

Sic itaque divinae providentiae placuit ordinare temporum cursum, ut quemadmodum dixi, et in Actibus Apostolorum legitur, lex in edictis Angelorum daretur de unius veri Dei cultu [46], in quibus et persona ipsius Dei, non quidem per suam substantiam, quae semper corruptibilibus oculis

[44] *Enneadis* 3 l.2 c.13.
[45] Mt. 6,28-30
[46] Act. 7,53.

sino con ciertos signos formados de una criatura sujeta al Creador. Y hablaba por sílabas sirviéndose del lenguaje humano, haciendo ligeros y transitorios intervalos, El, que en su naturaleza, no corporal, sino espiritualmente; no sensible, sino inteligiblemente; no temporal, sino, por decirlo así, eternalmente, ni comienza ni termina de hablar [46]. Cuanto oyen en su pureza cabe El, no por oído corporal, sino mental, sus ministros y sus nuncios, que, inmortalmente felices, gozan de su verdad inconmutable; y cuanto oyen de modos inefables que debe hacerse, y que debe conducirse hasta estas cosas visibles y sensibles, lo ejecutan pronta y fácilmente [47]. Esta ley se ha dado según la disposición de los tiempos [48]. Esta disposición entraña primeramente, como queda dicho, promesas terrenas, que eran figuras de las eternas. La celebraban muchos con solemnidades visibles y las comprendían pocos. El culto del Dios uno, no de uno de la turba, sino del que hizo el cielo y la tierra y toda alma y todo espíritu que no es lo que El, se manda allí con unísona armonía de voces y sonidos. El es el Hacedor, y los demás son hechuras suyas. Y para ser y para conservarse necesitan de Aquel que los hizo [49].

---

invisibilis permanet, sed certis indiciis per subiectam Creatori creaturam visibiliter appareret, et syllabatim per transitorias temporum morulas humanae linguae vocibus loqueretur, qui in sua natura non corporaliter, sed spiritualiter; non sensibiliter, sed intelligibiliter; non temporaliter, sed, ut ita dicam aeternaliter, nec incipit loqui, nec desinit: quod apud illum sincerius audiunt, non corporis aure, sed mentis, ministri eius et nuntii, qui eius veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati; et quod faciendum modis ineffabilibus audiunt, et usque in ista visibilia atque sensibilia perducendum, incunctanter atque indifficulter efficiunt. Haec autem lex distributione temporum data est, quae prius haberet, ut dictum est, promissa terrena, quibus tamen significarentur aeterna, quae visibilibus sacramentis celebrarent multi, intelligerent pauci. Unius tamen Dei cultus apertissima illic et vocum et rerum omnium contestatione praecipitur, non unius de turba, sed qui fecit caelum et terram, et omnem animam, et omnem spiritum qui non est quod ipse. Ille enim fecit, haec facta sunt: atque ut sint et bene se habeant, eius indigent a quo facta sunt.

CAPITULO XVI

¿DEBE CREERSE, PARA ARRIBAR A LA VIDA FELIZ, A LOS ÁNGELES QUE EXIGEN SE LES RINDA CULTO CON HONOR DIVINO, O DEBE CREERSE A LOS QUE MANDAN SERVIR CON SANTA RELIGIÓN NO A SÍ, SINO AL DIOS UNO?

1. ¿A qué ángeles pensamos que se debe creer para arribar a la vida eterna y feliz? ¿A los que quieren se les rinda culto con ritos de religión y reclaman de los mortales que les exhiban solemnidades y sacrificios, o a los que dicen que todo este culto se debe al Dios uno, Creador de todas las cosas, y que mandan rendírselo con verdadera piedad? Contemplándole a El, son ellos felices y nos prometen a nosotros serlo. La visión de Dios es visión de tanta belleza y tan digna de amor, que, sin ella, Plotino no duda en llamar infelicísimo al dotado y que abunda de cualesquiera otros bienes [50]. Como a este único bien invitan algunos ángeles y otros invitan con signos maravillosos a que se les rinda el culto de latría a ellos mismos, de suerte que aquéllos prohiben rendir culto a éstos, y éstos no se atreven a prohibirlo a Aquél, pregunto: ¿A quiénes se debe dar más fe? Respondan a esto los platónicos, respondan cualesquiera filósofos, respondan los teúrgos, o mejor, los periurgos [51]. Porque todas esas artes no merecen término más digno. En una palabra, respondan los hombres, si vive en ellos en participación, siquiera, una chispa del sentido de su naturaleza, por el que fueron creados racionales. Res-

---

CAPUT XVI

AN DE PROMERENDA BEATA VITA HIS ANGELIS SIT CREDENDUM, QUI SE COLI EXIGUNT HONORE DIVINO; AN VERO ILLIS, QUI NON SIBI, SED UNI DEO SANCTA PRAECIPIUNT RELIGIONE SERVIRI

1. Quibus igitur Angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus? utrum eis qui se religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus exhiberi; an eis qui hunc omnem cultum uni Deo creatori omnium deberi dicunt, eique reddendum vera pietate praecipiunt, cuius et ipsi contemplatione beati sunt, et nos futuros esse promittunt? Illa namque visio Dei tantae pulchritudinis visio est, et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem, non dubitet Plotinus infelicissimum dicere [47]. Cum ergo ad hunc unum quidam Angeli, quidam vero ad se ipsos latria colendos signis mirabilibus excitent; et hoc ita ut illi istos coli prohibeant, isti autem illum prohibere non audeant; quibus potius sit credendum, respondeant Platonici, respondeant quicumque philosophi, respondeant theurgi, vel potius periurgi: hoc enim sunt illae omnes artes vocabulo digniores. Postremo respondeant homines, si ullus naturae suae sensus, quo rationales crea-

[47] *Enneadis* 1 1.6 c.7.

pondan, digo, a esta pregunta: ¿A quiénes se debe sacrificar a los dioses, o a los ángeles que mandan se les sacrifique a ellos, o a Aquel uno al que mandan estos otros que prohiben se sacrifique a ellos y a éstos? Si ni aquéllos ni éstos hicieran algunos milagros, sino solamente mandaran, unos que se sacrifique a ellos mismos, y otros, vedando esto, mandaran que se sacrifique al Dios uno, debiera asaz discernir la piedad qué cosa de éstas procede del fasto de la soberbia y cuál de la verdadera religión. Diré más: si con hechos maravillosos inquietaran las mentes humanas estos que piden sacrificios para sí, y aquellos que prohiben esto y ordenan que se sacrifique al Dios uno, no se dignaran hacer ostentaciones visibles de milagros, debería anteponerse su autoridad, no por el sentido del cuerpo, sino por la razón de la mente [52]. Pero, puesto que Dios, para encarecer las palabras de su verdad, ha permitido que estos nuncios inmortales, con miras a la gloria de Dios y no al fasto de ellos, obraran milagros mayores, más ciertos y más palmarios, con el fin, sin duda, de que no intimaran con más facilidad la religión falsa a las almas débiles aquellos que piden sacrificios para sí, precisamente por mostrar algunas cosas estupendas a sus sentidos, ¿a quién le agradará desatinar hasta el extremo de no elegir la verdad a seguir, donde encontrará más ancho campo para su admiración?

2. Voy a decir unas palabras sobre los milagros de los dioses gentiles que recuerda la historia. No hablo de aquellos accidentes monstruosos que se producen de cuando en cuando por causas ocultas del mismo mundo, pero comprendidas en el plan de la divina Providencia y ordenadas por ella. De esta clase son

---

ti sunt, ex aliqua parte vivit in eis: respondeant, inquam, eisne sacrificandum sit diis vel angelis qui sibi sacrificari iubent, an illi uni, cui iubent hi qui et sibi et istis prohibent? Si nec illi nec isti ulla miracula facerent, sed tantum praeciperent, alii quidem ut sibi sacrificaretur, alii vero id vetarent, sed uni tantum iuberent Deo; satis deberet pietas ipsa discernere quid horum de fastu superbiae, quid de vera religione descenderet. Plus etiam dicam: si tantum hi mirabilibus factis humanas permoverent mentes, qui sacrificia sibi expetunt, illi autem qui hoc prohibent, et uni tantum Deo sacrificari iubent, nequaquam ista visibilia miracula facere dignarentur; profecto non sensu corporis, sed ratione mentis praeponenda eorum esset auctoritas: cum vero Deus id egerit ad commendanda eloquia veritatis suae, ut per istos immortales nuntios, non sui fastum, sed maiestatem illius praedicantes, faceret maiora, certiora, clariora miracula, ne infirmis piis illi qui sacrificia sibi expetunt, falsam religionem facilius persuaderent, eo quod sensibus eorum quaedam stupenda monstrarent; quem tandem ita desipere libeat, ut non vera eligat quae sectetur, ubi et ampliora invenit quae miretur?

2. Illa quippe miracula deorum gentilium, quae commendat historia, non ea dico quae intervallis temporum occultis ipsius mundi causis, verumtamen sub divina providentia constitutis et ordinatis monstrosa contingunt; quales sunt inusitati partus animalium, et caelo terraque rerum insolita facies, sive tantum terrens, sive etiam nocens, quae procurari at-

los partos inusitados de los animales y la insólita faz de las cosas en el cielo y en la tierra, capaz de sorprender y aun de dañar, que refieren que procuran y mitigan los ritos demoníacos con su falacísima astucia. Hablo de acontecimientos que aparecen asaz evidentemente ser obra de su virtud o poder, como es que las efigies de los dioses Penates que trajo de Troya el fugitivo Eneas pasaron por sí mismas de un lugar a otro [53] y que Tarquinio cortó una roca con su navaja [54]. De esta laya es también que la serpiente de Epidauro se unió como compañera a Esculapio en su viaje a Roma [55] y que a la nave que transportaba el simulacro de la madre de Frigia, inmóvil aún, a pesar de los esfuerzos de hombres y de bueyes, ligada a ella por el cinturón una mujerzuela, la movió y trajo en testimonio de su castidad [56]. Es también de esta ralea lo de que la virgen vestal [57] sobre cuya impureza versaba la cuestión, llenando una criba de agua del Tíber y no corriendo por ella, resolvió la controversia. Estas y otras cosas por el estilo, en modo alguno deben parangonarse, por su virtud y por su grandeza, a las que leemos hechas en el pueblo de Dios. ¡Cuánto menos deben serlo aquellas otras que las leyes de los pueblos que dieron culto a tales dioses juzgaron dignas de ser prohibidas y castigadas, a saber, las mágicas o teúrgicas! La mayor parte de ellas son engañosas ilusiones para los sentidos de los mortales, mezcladas con alucinamiento imaginario, cual es hacer descender la luna, «hasta que, como dice Lucano, derrame más de cerca su espuma sobre hierbas supuestas». Algunos de sus prodigios, empero, aunque parecen igualarse en la obra a algunos hechos de los piadosos, el fin por el que se distinguen muestra que estos nuestros son incomparablemente mayores. En efecto, a muchos debe tributárseles culto con

que mitigari daemoniacis ritibus fallacissima eorum astutia perhibentur: sed ea dico, quae vi ac potestate eorum fieri satis evidenter apparet, ut est quod effigies deorum Penatium quas de Troia Aeneas fugiens advexit, de loco in locum migrasse referuntur; quod cotem Tarquinius novacula secuit; quod Epidaurius serpens Aesculapio naviganti Romam comes adhaesit; quod navim qua simulacrum matris Phrygiae vehebatur, tantis hominum boumque conatibus immobilem redditam, una muliercula zona alligatam, ad suae pudicitiae testimonium movit et traxit: quod virgo Vestalis, de cuius corruptione quaestio vertebatur, aqua impleto cribo de Tiberi, neque perfluente, abstulit controversiam. Haec ergo atque alia huiusmodi nequaquam illis quae in populo Dei facta legimus, virtute ac magnitudine conferenda sunt: quanto minus ea quae illorum quoque populorum, qui tales deos coluerunt, legibus iudicata sunt prohibenda atque plectenda, magica scilicet vel theurgica? quorum pleraque specie tenus mortalium sensus imaginaria ludificatione decipiunt, quale est lunam deponere, «donec supposítas, ut ait Lucanus, propior despumet in herbas» [48]; quaedam vero etsi nonnullis piorum factis videantur opere coaequari, finis ipse quo discernuntur, incomparabiliter haec nostra ostendit excellere. Illis enim multi tanto minus sacrificiis colendi sunt, quanto magis haec expetunt: his vero

[48] *Phars.* 1.6 v.503.

tantos menos sacrificios cuanto más los exigen éstos. A éstos se encarece el Dios uno, que prueba que no necesita de tales, tanto por testimonio de las Escrituras como después por la remoción de los sacrificios. En realidad, si hay ángeles que piden para sí sacrificios, deben ser pospuestos a aquellos que los piden no para sí, sino para el Dios Creador de todo, al que sirven. De este modo muestran la sinceridad del amor con que nos aman, cuando por medio del sacrificio quieren someternos no a sí, sino a Aquel por cuya contemplación son ellos felices, y al que anhelan que lleguemos nosotros, a Aquel del que ellos no se apartan. Si esos ángeles quieren que se hagan sacrificios no a uno, sino a muchos dioses; no a sí mismos, sino a los dioses de los que ellos son ángeles, aun a éstos deben preferir aquellos que son ángeles del Dios único de los dioses, a quien mandan que se sacrifique, de forma que prohiben que se haga a otro cualquiera, siendo así que ninguno prohibe que se haga a este único al que éstos ordenan que se sacrifique. Por consiguiente, si, lo que más indica su soberbia falacia, ni son buenos ni ángeles de dioses buenos, sino demonios malos, los que no quieren que se rinda culto con sacrificios a solo Dios, uno y sumo, sino a sí mismos, ¿qué mayor recurso contra ellos debe elegirse que el del Dios uno, al que sirven los ángeles buenos, que exigen de nosotros sacrificios no para sí, sino para Aquel cuyo sacrificio debemos ser nosotros mismos?

unus commendatur Deus, qui se nullis talibus indigere, et Scripturarum suarum testificatione, et eorumdem postea sacrificiorum remotione demonstrat. Si ergo angeli sibi expetunt sacrificium, praeponendi eis sunt illi qui non sibi, sed Deo creatori omnium, cui serviunt. Hinc enim ostendunt quam sincero amore nos diligunt, quando per sacrificium non sibi, sed ei nos subdere volunt, cuius et ipsi contemplatione beati sunt, et ad eum nos pervenire, a quo ipsi non recesserunt. Si autem angeli qui non uni, sed plurimis sacrificia fieri volunt, non sibi, sed eis diis volunt, quorum deorum angeli sunt; etiam sic eis praeponendi sunt illi qui unius Dei deorum Angeli sunt, cui sacrificari sic iubent, ut alicui alteri vetent; cum eorum nullus huic vetet, cui uni isti sacrificari iubent. Porro si, quod magis indicat eorum superba fallacia, nec boni, nec bonorum deorum angeli sunt, sed daemones mali, qui non unum solum ac summum Deum, sed se ipsos sacrificiis coli volunt; quod maius quam unius Dei contra eos eligendum est praesidium, cui serviunt Angeli boni, qui non sibi, sed illi iubent ut sacrificio serviamus, cuius nos ipsi sacrificium esse debemus?

CAPITULO XVII

EL ARCA DEL TESTAMENTO. MILAGROS DIVINAMENTE REALIZADOS PARA ENCARECER LA AUTORIDAD DE LA LEY Y DE SUS PROMESAS

Esta es la razón de que la ley de Dios dada en los edictos de los ángeles, que ordena rendir culto al único Dios de dioses, con religión de ritos religiosos, prohibidos cualesquiera otros, estuviera colocada en el arca llamada del testimonio. Con este nombre se daba a entender suficientemente que Dios, a quien se rendía culto con aquellos ritos, no suele estar circunscrito ni contenido en lugar alguno, ya que sus respuestas y signos se hacían ostensibles a los sentidos humanos y procedían del lugar del arca, pero allí se daba testimonio de su voluntad. La ley estaba escrita en tablas de piedra y colocada, como dije, en el arca. Esta, durante el tiempo de la peregrinación en el desierto, con el tabernáculo, que se llamó igualmente tabernáculo del testimonio, la trasladaban los sacerdotes con gran veneración. El signo que acompañaba era una nube que aparecía por el día y que por la noche lucía como fuego. Cuando esta nube se movía, movíanse los campamentos, y cuando se paraba, acampaban de nuevo. Acompañaron a la ley testimonios de gran milagro, fuera de los que ya he notado y de las voces que procedían del lugar del arca. Cuando el arca pasaba el Jordán con los hombres que iban a entrar en la tierra de promisión, el río, deteniéndose en la parte superior y corriendo en la inferior, dió

CAPUT XVII

DE ARCA TESTAMENTI MIRACULISQUE SIGNORUM, QUAE AD COMMENDANDAM LEGIS AC PROMISSIONIS AUCTORITATEM DIVINITUS FACTA SUNT

Proinde lex Dei, quae in edictis data est Angelorum, in qua unus Deus deorum religione sacrorum iussus est coli, alii vero quilibet prohibiti, in Arca erat posita, quae Arca testimonii nuncupata est. Quo nomine satis significatur, non Deum, qui per illa omnia colebatur, circumcludi solere vel contineri loco, cum responsa eius et quaedam humanis sensibus darentur signa ex illius Arcae loco, sed voluntatis eius hinc testimonia perhiberi. Quod etiam ipsa lex erat in tabulis conscripta lapideis, et in Arca, ut dixi, posita; quam tempore peregrinationis in eremo, cum Tabernaculo quod similiter appellatum est Tabernaculum testimonii, cum debita sacerdotes veneratione portabant: signumque erat, quod per diem nubes apparebat, quae sicut ignis nocte fulgebat [49] quae nubes cum moveretur, castra movebantur; et ubi staret, castra ponebantur [50]. Reddita sunt autem illi legi magni miraculi testimonia, praeter ista quae dixi, et praeter voces quae ex illius Arcae loco edebantur. Nam cum terram promissionis intrantibus eadem Arca transiret Iordanem, fluvius ex parte superiore sub-

[49] Ex. 13,21.
[50] Ibid., 40,34-35.

paso libre a ella y al pueblo. Luego, los muros de la primera ciudad que se enfrentó en plan hostil, y que rendía culto a muchos dioses a usanza de los gentiles, después de haber dado en torno a ella siete vueltas el arca, se derrumbaron de repente sin ser atacados por mano alguna ni heridos por ningún ariete. Tras esto, establecidos ya en la tierra de promisión, el arca fué capturada por los enemigos en pena de los pecados de aquéllos. Los que la capturaron colocáronla honoríficamente en el templo del dios al que ellos rendían culto, sin contar con los demás dioses, y, marchando, cerraron el templo. Al día siguiente, al abrirlo, hallaron por tierra y roto en mil pedazos el simulacro a que suplicaban. Al fin, conmovidos por los prodigios y castigados más acremente, devolvieron el arca del testimonio divino al pueblo del que la habían tomado. ¿Cómo fué esa devolución? La colocaron sobre un carro y uncieron a él dos novillas, a las que habían quitado sus terneros, y las dejaron marchar a su antojo, deseando aún aquí explorar la potencia divina. Pero ellas, sin conductor ni ductor, se encaminaron pertinazmente por el camino a los hebreos, sin revocarlas de él los mugidos de sus chotos hambrientos. Mostraron con ello un gran misterio a sus adoradores. Estas y cosas por el estilo son pequeñeces para Dios, pero son grandes para infundir a los mortales un terror y una enseñanza saludable. Si ciertos filósofos, máxime los platónicos, han mostrado más rectitud y merecido más gloria que los otros, como ya hice notar, por haber enseñado que la Providencia divina administra también estas cosas ínfimas y terrenas por el testimonio de las bellezas numerosas que se engendran no solamente en los cuerpos de

sistens, et ex inferiore decurrens, et ipsi et populo siccum praebuit transeundi locum [51]. Deinde civitatis, quae prima hostilis occurrit, more Gentium deos plurimos colens, septies eadem Arca circumacta, muri repente ceciderunt, nulla manu oppugnati, nullo ariete percussi [52]. Post haec etiam cum iam in terra promissionis essent, et eadem Arca propter eorum peccata fuisset ab hostibus capta, hi qui eam ceperant, in templo Dei sui, quem prae caeteris colebant, honorifice collocarunt, abeuntesque clauserunt, apertoque postridie, simulacrum cui supplicabant, invenerunt collapsum deformiterque confractum. Deinde ipsi prodigiis acti, deformiusque puniti, Arcam divini testimonii populo, unde ceperant, reddiderunt. Ipsa autem redditio qualis fuit? Imposuerunt eam plaustro, eique iuvencas, a quibus vitulos sugentes abstraxerant, subiunxerunt, et eas quo vellent ire siverunt, etiam hinc vim divinam explorare cupientes. At illae sine homine duce atque rectore, ad Hebraeos viam pertinaciter gradientes, nec revocatae mugitibus esurientium filiorum, magnum sacramentum suis cultoribus reportarunt [53]. Haec atque huiusmodi Deo parva sunt, sed magna terrendis salubriter erudiendisque mortalibus. Si enim philosophi, praecipueque Platonici, rectius caeteris sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi, quod divinam providentiam haec quoque rerum infirma atque terrena administrare docuerunt, numerosarum testimonio pulchritu-

[51] Ios. 3,16-17.
[52] Ibid., 6,20.
[53] 1 Reg. 4,6.

los animales, sino también en las hierbas y en el heno, ¡cuánto más en evidencia ponen la divinidad estas cosas que se hacen a la hora de la predicación! En ella se encarece la religión que prohibe se sacrifique a los seres, tanto celestes, terrestres, como infernales, y manda sacrificar solamente al Dios uno, único que, amando y amado, hace felices. Fija, además, los tiempos prescritos para sus sacrificios, y predice por medio de un sacerdote mejor que deben ser mejores, y asegura que no apetece éstos, sino que por éstos significa otros mejores. El fin de ello no es el sublimarse El con estos honores, sino el excitarnos a nosotros, encendidos en el fuego de su amor, para que le rindamos culto y nos unamos a El. Esto es un bien para nosotros, no para El.

CAPITULO XVIII

Contra los que niegan la fe a los libros eclesiásticos con que Dios instruyó a su pueblo

¿Dirá alguno que estos milagros son falsos y que no fueron realizados, sino que fueron escritos mendazmente? Quienquiera que hable así y pretenda que no debe creerse a los libros sobre los milagros puede también decir que los dioses no cuidan de las cosas mortales. Los dioses no persuadieron que debía rendírseles culto de otro modo que por los efectos de sus obras maravillosas, de las que es testigo la historia de los pueblos, cuyos dioses pudieron ostentarse admirables, pero no mostrarse útiles. Precisamente por eso no nos hemos propuesto en esta

dinum, quae non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam fenoque gignuntur: quanto evidentius haec attestantur divinati, quae ad horam praedicationis eius fiunt, ubi ea religio commendatur quae omnibus caelestibus, terrestribus, infernis sacrificari vetat, uni Deo tantum iubens, qui solus diligens et dilectus beatos facit, eorumque sacrificiorum tempora imperata praefiniens, eaque per meliorem sacerdotem in melius mutanda praedicens, non ista se appetere, sed per haec alia potiora significare testatur; non ut ipse his honoribus sublimetur, sed ut nos ad eum colendum, eique cohaerendum igne amoris eius accensi, quod nobis, non illi, bonum est, excitemur.

CAPUT XVIII

Contra eos qui de miraculis, quibus Dei populus eruditus est, negant ecclesiasticis Libris esse credendum

An dicet aliquis ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia. Non enim se aliter colendos esse persuaserunt, nisi mirabilium operum effectibus, quorum et historia gentium testis est, quarum dii se ostentare mirabiles potius quam utiles ostendere potuerunt. Unde hoc opere nostro, cuius hunc iam decimum librum habemus in manibus, non

nuestra obra, cuyo libro X traemos entre manos, refutar a los que o niegan que haya fuerza alguna divina o sostienen que no cuida de las cosas humanas. Nos hemos propuesto refutar a los que prefieren sus dioses a nuestro Dios, fundador de la santa y gloriosísima Ciudad, ignorando que El es también el Creador invisible e inmutable de este mundo visible y mudable y el verdaderísimo Dador de la felicidad, a base no de los que hizo, sino de Sí mismo. Su veracísimo profeta dice: *Mi bien es adherirme a Dios.* Los filósofos discuten acerca del fin del bien, a cuya consecución refieren todos sus afanes. No dijo el profeta: Mi bien es nadar en riquezas, o ser engalanado con púrpura y cetro, o brillar con diadema. No dijo tampoco lo que algunos filósofos no se avergonzaron de decir: Mi bien es el placer del cuerpo [58]; o lo que les pareció mejor a los mejores: Mi bien es la virtud de mi ánimo [59]. Dijo simplemente: *Mi bien es adherirme a Dios.* Esto había enseñado Aquel único al que, según el consejo de los santos ángeles, confirmado con milagros, se debía sacrificar. De aquí que El se hiciera su sacrificio, comido por cuyo fuego inteligible ardía, y tendiera con un deseo santo a su inefable e incorpóreo abrazo. Por tanto, si los adoradores de muchos dioses (cualesquiera juzguen que sean sus dioses) creen que fueron los dioses los autores de los milagros, y creen para ello a la historia de las cosas civiles, o a los libros mágicos, o, si creen más honesto, a los teúrgicos, ¿qué razón hay para que no quieran creer en este punto a las Letras, a las cuales se debe tanta mayor fe cuanto es grande sobre todos Aquel único al que mandan sacrificar?

eos suscepimus refellendos, qui vel ullam esse vim divinam negant, vel humana non curare contendunt; sed eos qui nostro Deo conditori sanctae et gloriosissimae civitatis deos suos praeferunt, nescientes eum ipsum esse etiam mundi huius visibilis et mutabilis invisibilem et incommutabilem conditorem, et vitae beatae non de his quae condidit, sed de se ipso verissimum largitorem. Eius enim propheta veracissimus ait, *Mihi autem adhaerere Deo, bonum est* [54]. De fine namque boni inter philosophos quaeritur, ad quod adipiscendum omnia officia referenda sunt. Nec dixit iste, Mihi autem divitiis abundare, bonum est; aut insigniri purpura et sceptro, vel diademate excellere; aut, quod nonnulli etiam philosophorum dicere non erubuerunt, Mihi voluptas corporis bonum est; aut, quod melius velut meliores dicere visi sunt, Mihi virtus animi mei bonum est: sed, *Mihi,* inquit, *adhaerere Deo, bonum est.* Hoc eum docuerat, cui uni tantummodo sacrificandum sancti quoque Angeli eius miraculorum etiam contestatione monuerunt. Unde et ipse sacrificium eius factus erat, cuius igne intelligibili correptus ardebat, et in eius ineffabilem incorporeumque complexum sancto desiderio ferebatur. Porro autem si multorum deorum cultores (qualescumque deos suos esse arbitrentur) ab eis facta esse miracula, vel civilium rerum historiae, vel libris magicis, sive, quod honestius putant, theurgicis credunt; quid causae est, cur illis Litteris nolint credere, ista facta esse, quibus tanto maior debetur fides, quanto super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum esse praecipiunt?

[54] Ps. 72,28.

CAPITULO XIX

RAZÓN DEL SACRIFICIO VISIBLE QUE, SEGÚN LA RELIGIÓN VERDADERA, DEBE OFRECERSE AL DIOS ÚNICO VERDADERO E INVISIBLE

Quienes estiman que los sacrificios visibles se adecúan a los dioses visibles y que a Aquél, como a invisible, le convienen los invisibles, y al mayor, mayores, y a mejor, mejores, cuales son los movimientos de una mente pura y de una voluntad recta, sin duda ignoran que éstos son signos de aquéllos, como las palabras que suenan son signos de las cosas. Por lo cual, así como, cuando oramos y alabamos, dirigimos las voces significativas a Aquel a quien ofrecemos en el corazón las cosas que significamos, así, cuando sacrificamos, conocemos que se debe el sacrificio visible no a otro que a Aquel cuyo sacrificio invisible debemos ser nosotros en nuestros corazones. Entonces nos favorecen y se regocijan con nosotros y nos ayudan a esto mismo, según sus posibilidades, los ángeles y las virtudes superiores y más poderosas en bondad y en piedad. Si quisiéramos exhibirles estos sacrificios, no los reciben de buen grado, y, cuando han sido enviados a los hombres de forma que se sienta su presencia, lo han prohibido abiertísimamente. Hay ejemplos de ello en las Sagradas Letras. Imaginaron algunos que debían tributar a los ángeles, adorándoles o sacrificándoles, el honor que se debe a Dios, y fueron prohibidos por su consejo y mandados que lo tributaran a Aquel único al que conocieron que es justo rendirlo. Imitaron a los santos ángeles los hombres santos

CAPUT XIX

QUAE RATIO SIT VISIBILIS SACRIFICII, QUOD UNI VERO ET INVISIBILI DEO OFFERRI DOCET VERA RELIGIO

Qui autem putant haec visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero tanquam invisibili invisibilia, et maiora maiori, meliorique meliora, qualia sunt purae mentis et bonae voluntatis officia; profecto nesciunt, haec ita esse signa illorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca, sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus: ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam illi cuius in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi esse debemus. Tunc nobis favent, nobisque congaudent, atque ad hoc ipsum nos pro suis viribus adiuvant Angeli quique Virtutesque superiores et ipsa bonitate ac pietate potentiores. Si autem illis haec exhibere voluerimus, non libenter accipiunt, et cum ad homines ita mittuntur, ut eorum praesentia sentiatur, apertissime vetant. Sunt exempla in Litteris sanctis. Putaverunt quidam deferendum Angelis honorem, vel adorando, vel sacrificando, qui debetur Deo, et eorum sunt admonitione prohibiti, iussique hoc ei deferre, cui uni fas esse noverunt [55]. Imitati sunt Angelos sanctos etiam sancti homines

[55] Iud. 13,16; Apoc. 22,8-9.

de Dios. A Pablo y Bernabé, después de haber hecho un milagro de sanamiento en Licaonia, les creyeron dioses, y los licaonios les quisieron inmolar víctimas. Ellos se opusieron con humilde piedad y les anunciaron al Dios en que creyeran.

No por otra razón los exigen soberbiamente para sí aquellos falaces espíritus que porque saben que se deben al Dios verdadero. No gozan en realidad, como dice Porfirio y creen algunos, en los perfumes cadavéricos de las víctimas inmoladas, sino en los honores divinos. Gran copia de perfumes tienen doquiera, y, si quieren más, ellos mismos pueden dárselos a sí mismos. Los espíritus que se arrogan la divinidad no se deleitan en el humo de cualquier cuerpo, sino en el ánimo del que suplica. A éste, engañado y sujeto, lo señorean, e interrumpen su camino hacia el Dios verdadero, para que no sea el hombre sacrificio de El, mientras sacrifica a otro fuera de El.

CAPITULO XX

DEL SUPREMO Y VERDADERO SACRIFICIO EFECTUADO POR EL MEDIADOR ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES

De aquí procede aquel verdadero Mediador, el hombre Cristo Jesús, hecho Mediador entre Dios y los hombres al tomar la forma de siervo. En la forma de Dios recibe el sacrificio con el Padre, con el que es Dios uno, y en la forma de siervo ha preferido ser sacrificio a recibirlo, a fin de que no estimara alguno, tomando pie de aquí, que debía sacrificarse a

Dei. Nam Paulus et Barnabas in Lycaonia facto quodam miraculo sanitatis putati sunt dii, eisque Lycaonii immolare victimas voluerunt; quod a se humili pietate removentes, eis in quem crederent annuntiaverunt Deum [56]. Nec ob aliud fallaces illi superbe sibi hoc exigunt, nisi quia vero Deo deberi sciunt. Non enim revera, ut ait Porphyrius et nonnulli putant, cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent. Copiam vero nidorum magnam habent undique, et si amplius vellent, ipsi sibi poterant exhibere. Qui ergo divinitatem sibi arrogant spiritus, non cuiuslibet corporis fumo, sed supplicantis animo delectantur, cui decepto subiectoque dominentur, intercludentes iter ad Deum verum, ne sit homo illius sacrificium, dum sacrificatur cuipiam praeter illum.

CAPUT XX

DE SUMMO VEROQUE SACRIFICIO, QUOD IPSE DEI ET HOMINUM MEDIATOR EFFECTUS EST

Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est,

[56] Act. 14.

alguna criatura. Por eso es El el sacerdote, El el oferente y El la oblación [60]. De esta realidad quiso que fuera sacramento cotidiano el sacrificio de la Iglesia. Ella, siendo cuerpo de esa Cabeza, aprendió por su medio a ofrecerse a sí misma [61]. Los antiguos sacrificios de los santos eran signos múltiples y variados de este verdadero sacrificio, y éste era figurado por muchos, al igual que una misma realidad se expresa con muchas palabras para encarecerla más y sin fastidio [62]. Todos los falsos sacrificios desaparecieron ante este verdadero y supremo sacrificio.

CAPITULO XXI

Modo del poder dado a los demonios para glorificar a los santos por el aguante de las pasiones. Los santos vencieron a los espíritus aéreos no aplacándolos, sino permaneciendo fieles a Dios

En tiempos moderados y prefijados, los demonios han recibido, por permisión de Dios, el poder de ejercitar tiránicamente sus enemistades contra la Ciudad de Dios, con instigación de los hombres que poseen, y de recibir sacrificios para sí no solamente de los que se los ofrecen y de exigirlos a los que quieren, sino también de arrancarlos con violentas persecuciones a los que no quieren ofrecérselos. Esto no solamente no es nocivo para la Iglesia, sino que es útil, para colmar así el catálogo de sus mártires [63]. A éstos, la Ciudad de Dios los tiene por ciudadanos tanto más esclarecidos y honrosos cuanto con mayor fortaleza lucharon contra la impiedad hasta el derramamiento

ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt.

CAPUT XXI

De modo potestatis daemonibus datae ad glorificandos sanctos per tolerantiam passionum, qui aerios spiritus non placando ipsos, sed in Deo permanendo vicerunt

Moderatis autem praefinitisque temporibus, etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis, inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant, sibique sacrificia non solum ab offerentibus sumant, et a volentibus expetant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum perniciosa non est, sed etiam utilis invenitur Ecclesiae, ut martyrum numerus impleatur [57]: quos civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum etiam usque ad sanguinem certant. Hos multo elegan-

[57] Apoc. 6,11.

de su sangre. A éstos, con mucha más elegancia, si la usanza lingüística de la Iglesia lo admitiera, los llamaríamos nuestros héroes [64]. Este nombre dicen que deriva de Juno, que se nombra en griego Ἥρα. Y por eso no sé qué hijo de ella, según las fábulas griegas, fué llamado Heros. La fábula tiene este cierto sentido místico: Juno representa el cielo, morada, según su querer, de los héroes. Con este nombre de cierta dignidad llaman a las almas de los difuntos. Pero nuestros mártires se llamaran héroes, como dije, si la usanza del lenguaje eclesiástico lo permitiera. No porque tienen en el aire sociedad con los demonios, sino porque vencieron a los demonios, es decir, a las potestades aéreas. Y en ellos vencieron, sea cualquiera la significación que se dé a la fábula, a la misma Juno, que no de todo punto sin razón la introducen los poetas como enemiga de las virtudes y envidiosa de los varones fuertes que piden el cielo. Torna a sucumbir y a cederle infelizmente Virgilio, pues diciendo en sus versos ella:

> ¡Soy vencida por Eneas!,

Heleno, en seguida, da a Eneas este pretendido consejo de piedad:

> Eleva hacia Juno con todo tu corazón las fórmulas sagradas y triunfa de esa dominadora a fuerza de dádivas y súplicas.

De esta opinión dice Porfirio, aunque no según su sentir, sino según el de otros, que el dios bueno o el genio no viene al hombre si no ha sido antes amansado el malo. Como si fueran entre ellos más fuertes los númenes malos que los buenos, pues-

tius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros Heroas vocaremus. Hoc enim nomen a Iunone dicitur tractum, quod graece Iuno Ἥρα appellatur: et ideo nescio quis filius eius secundum Graecorum fabulas, Heros fuerit nuncupatus: hoc videlicet veluti mysticum significante fabula, quod aer Iunoni deputetur, ubi volunt cum daemonibus heroas habitare, quo nomine appellant alicuius meriti animas defunctorum. Sed a contrario martyres nostri heroes nuncuparentur, si, ut dixi, usus ecclesiastici sermonis admitteret; non quod eis esset cum daemonibus in aere societas, sed quod eosdem daemones, id est, aerias vincerent potestates; et in eis ipsam, quidquid putatur significare, Iunonem, quae non usquequaque inconvenienter a poetis inducitur inimica virtutibus, et caelum petentibus viris fortibus invida. Sed rursus ei succumbit infeliciter ceditque Virgilius, ut cum apud eum illa dicat,

> Vincor ab Aenea! [58]

ipsum Aenean admoneat Helenus quasi consilio religioso, et dicat,

> Iunoni cane vota libens, dominamque potentem
> Supplicibus supera donis [59].

Ex qua opinione Porphyrius, quamvis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit deum vel genium non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus: tanquam fortiora sint apud eos numina mala quam bona; quandoquidem mala impediunt adiutoria bonorum, nisi eis placata

[58] *Aeneid.* 1.7 v.30.
[59] *Aeneid.* 1.3 v.438-439.

to que los malos obstaculizan las ayudas de los buenos, si los aplacados no les dan lugar, y los buenos no pueden ser de provecho si no quieren los malos. Los malos pueden dañar, siendo para ellos nonada la resistencia de los buenos. No es éste el camino de la religión verdadera y verazmente santa. No vencen así a Juno, es decir, a las potestades aéreas, envidiosas de las virtudes de los piadosos, nuestros mártires. No superan nuestros héroes, si la costumbre admite este apelativo, a Hera en dones suplicantes, sino en virtudes divinas. Con más propiedad se apellidó Escipión el Africano por haber conquistado con su valor el Africa que si aplacara con dones a los enemigos para que le perdonaran.

CAPITULO XXII

¿DE DÓNDE LES VIENE A LOS SANTOS EL PODER CONTRA LOS DEMONIOS Y DE DÓNDE LA VERDADERA PURIFICACIÓN DEL CORAZÓN?

Los hombres de Dios expulsan con verdadera piedad a las potestades aéreas, enemigas y contrarias de la piedad, exorcizando, no aplacando. Y todas las tentaciones de su adversidad las vencen orando no a ellas, sino a su Dios contra ellas. Ellas no vencen ni subyugan a nadie sino por el vínculo del pecado. Se triunfa de ellas en nombre de Aquel que tomó al hombre e hizo sin pecado que en el mismo sacerdote y sacrificio se obrara la remisión de los pecados, o sea por el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, por el que, hecha la purificación de los pecados, nos reconciliamos con Dios [65].

---

dent locum, malisque nolentibus bona prodesse non possunt; nocere autem mala possunt, non sibi valentibus resistere bonis. Non est ista verae veraciterque sanctae religionis via: non sic Iunonem, hoc est aerias potestates piorum virtutibus invidentes, nostri martyres vincunt. Non omnino, si dici usitate posset, heroes nostri supplicibus donis, sed virtutibus divinis Heram superant. Commodius quippe Scipio Africanus est cognominatus, quod virtute Africam vicerit, quam si hostes donis placasset, ut parcerent.

CAPUT XXII

UNDE SIT SANCTIS ADVERSUM DAEMONES POTESTAS, ET UNDE CORDIS VERA PURGATIO

Vera pietate homines Dei aeriam potestatem inimicam contrariamque pietati exorcizando eiiciunt, non placando; omnesque tentationes adversitatis eius vincunt orando, non ipsam, sed suum Deum adversus ipsam. Non enim aliquem vincit, aut subiugat, nisi societate peccati. In eius ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit, egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio fieret remissio peccatorum, id est per Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum, per quem facta peccatorum purgatione reconciliantur Deo. Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo, quorum in hac vita non fit nostra virtute, sed divina miseratione

Los hombres no se separan de Dios sino por los pecados, cuya purificación no se efectúa en esta vida por nuestra virtud, sino por la miseración divina, por el perdón de Cristo, no por nuestro poder. La razón es que, por grande que sea este poder que llamamos nuestro, es una concesión que nos hizo la bondad de Dios a nosotros. Sería mucho atribuirnos a nosotros en esta carne si no viviéramos bajo el perdón hasta que El disponga [66]. Precisamente para eso se nos ha dado la gracia por medio del Mediador, para que, mancillados por la carne de pecado, nos limpiáramos con la semejanza de la carne de pecado, con esa gracia de Dios que muestra en nosotros su grande misericordia. Por ella nos rige en esta vida por medio de la fe y después de esta vida nos conduce a la perfección perfecta por medio de la especie de la verdad inconmutable.

CAPITULO XXIII

PRINCIPIOS EN QUE SE BASA LA PURIFICACIÓN DEL ALMA SEGÚN LOS PLATÓNICOS

Los oráculos divinos dice Porfirio que han respondido que no somos purificados por las teletas del sol y de la luna. Con esto pretende dar a entender que el hombre no puede ser purificado por las teletas de ningunos dioses. ¿Qué teletas purificarán si no purifican las del sol y las de la luna, que están considerados como los principales dioses celestes? Por fin añade que el mismo oráculo expresó que los principios pueden purificar. Pretendía, al decir que las teletas del sol y de la luna no purificaban, que no se creyera que las de cualquiera otro dios del montón servían para purificar.

---

purgatio; per indulgentiam illius, non per nostram potentiam. Quia et ipsa quantulacumque virtus, quae dicitur nostra, illius est nobis bonitate concessa. Multum autem nobis in hac carne tribueremus, nisi usque ad eius depositionem sub venia viveremus. Propterea ergo nobis per Mediatorem praestita est gratia, ut polluti carne peccati carnis peccati similitudine mundaremur. Hac Dei gratia, qua in nos ostendit magnam misericordiam suam, et in hac vita per fidem regimur, et post hanc vitam per ipsam speciem incommutabilis veritatis ad perfectionem plenissimam perducemur.

CAPUT XXIII

DE PRINCIPIIS, IN QUIBUS PLATONICI PURGATIONEM ANIMAE ESSE PROFITENTUR

Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum, non nos purgari lunae teletis atque solis: ut hinc ostenderetur nullorum deorum teletis hominem posse purgari. Cuius enim teletae purgant, si lunae solisque non purgant, quos inter caelestes deos praecipuos habent? Denique eodem dicit oraculo expressum, principia posse purgare; ne forte cum dictum esset non purgare teletas solis et lunae, alicuius alterius dei de turba valere ad purgandum teletae crederentur. Quae autem dicat esse principia

¿Qué entiende él por principios? Lo conocemos, pues él es platónico. Nombra al Dios Padre y al Dios Hijo, que en griego se llama intelecto paterno o mente paterna [67]. Del Espíritu Santo no dice nada, o no lo dice expresamente, aunque yo no entiendo a qué otro llame medio de éstos. Si éste, como Plotino, donde trata de las tres substancias principales [68], quiere que se entienda por tercera la naturaleza del alma, no la llamara ciertamente medio entre éstos, o sea, entre el Padre y el Hijo. Plotino pospone la naturaleza del alma al intelecto paterno [69]; éste, al llamarlo medio, no lo pospone, sino lo interpone. En realidad, expresó, como pudo o como quiso, lo que nosotros llamamos Espíritu Santo, no Espíritu del Padre solamente, ni solamente del Hijo, sino de entrambos. Los filósofos hablan con libertad de expresión y no temen ofender los oídos religiosos en las cosas muy difíciles de entender. Nosotros debemos hablar en conformidad con una regla cierta, para que la licencia de palabras sobre las realidades que por ellas se significan no engendre una opinión impía.

CAPITULO XXIV

Principio uno y verdadero, único que purifica y renueva la naturaleza humana

Así, pues, nosotros, cuando hablamos de Dios, no afirmamos dos o tres principios, como no nos es permitido decir dos o tres dioses, aun cuando, hablando de cada uno, del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo, confesamos que cada uno en particular es Dios. Y no decimos tampoco lo que los herejes sabelianos [70], que el Padre es el mismo que el Hijo, y que el Espíritu Santo es el mismo que el Padre y el Hijo, sino que el Padre es el Padre del Hijo, y que el Hijo es el Hijo del Padre, y que el Espíritu Santo del Padre y del Hijo no es ni el Padre ni el Hijo. Es verdadero decir que el hombre no es purificado más que por un solo principio, aunque ellos distingan muchos principios. Pero Porfirio, sujeto a las envidiosas potestades, de las que se avergonzaba y a las que temía redargüir libremente, no quiso entender que Cristo Señor era el principio, por cuya encarnación nos purificamos. Le despreció en la carne que tomó por causa de nuestra purificación. No entendió el gran sacramento por la soberbia, que allanó con su humildad el verdadero y benigno Mediador. Este se mostró a los mortales en la mortalidad, de la que, careciendo los mediadores malignos y falaces, alzaron su gallo más soberbiamente y prometieron a los míseros hombres, como inmortales a mortales, una ayuda engañosa. El Mediador bueno y verdadero probó que el pecado es un mal, no la substancia o la naturaleza de la carne. El alma del hombre pudo tomar esta carne sin pecado y tenerla y deponerla en la muerte y mejorarla en la resurrección. Y la misma muerte, aunque fuera pena del pecado, que El sin pecado pagó por nosotros, no debe ser evitada pecando, sino, si es posible, debe ser soportada por la justicia. Pudo librarnos de los pecados muriendo, porque murió, no por su pecado. Aquel platónico no conoció este principio, pues conociera al que purifica al alma. No es la carne principio, ni el alma humana, sino el Verbo, por

---

tanquam Platonicus, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum, vel paternam mentem: de Spiritu autem sancto, aut nihil, aut non aperte aliquid dicit: quamvis quem alium dicat horum medium, non intelligo. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat [60], animae naturam etiam iste vellet intelligi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui [61]: iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit. Et nimirum hoc dixit ut potuit, sive ut voluit, quod nos Spiritum sanctum, nec Patris tantum, nec Filii tantum, sed utriusque Spiritum dicimus. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem.

CAPUT XXIV

De uno veroque principio, quod solum naturam humanam purgat et renovat

Nos itaque ita non dicimus duo vel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere: quamvis de unoquoque loquentes, vel de Patre, vel de Filio, vel de Spiritu sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur; nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eumdem esse Patrem, qui est et Filius, et eumdem Spiritum sanctum, qui est et Pater et Filius; sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum sanctum nec Patrem esse nec Filium. Verum itaque dictum est, non purgari hominem nisi principio, quamvis pluraliter sint apud eos dicta principia. [XXIV.] Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus et erubescebat, et eas libere redarguere formidabat, noluit intelligere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis assumpsit; magnum scilicet sacramentum ea superbia non intelligens, quam sua ille humilitate deiecit verus benignusque Mediator, in ea se ostendens mortalitate mortalibus, quam maligni fallacesque mediatores non habendo se superbius extulerunt, miserisque hominibus adiutorium deceptorium velut immortales mortalibus promiserunt. Bonus itaque verusque Mediator ostendit peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam; quae cum anima hominis et suscipi sine peccato potuit, et haberi, et morte deponi, et in melius resurrectione mutari: nec ipsam mortem, quamvis esset poena peccati, quam tamen pro nobis sine peccato ipse persolvit, peccando esse vitandam; sed potius, si facultas datur, pro iustitia perferendam. Ideo enim solvere potuit moriendo peccata, quia et mortuus est, et non pro suo peccato. Hunc ille Platonicus non cognovit esse princi-

[60] *Enneadis* 5 l.1. [61] Ibid., c.6 et alibi.

el que fueron hechas todas las cosas. Luego la carne no purifica por sí misma, sino por el Verbo, que la tomó cuando *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. Hablando sobre la obligación de comer místicamente su carne, cuando los que no entendieron se apartaban ofendidos, diciendo: *Dura es esta palabra, ¿quién podrá oírla?*, respondió a los que permanecieron cabe El: *El Espíritu es el que vivifica, la carne no aprovecha nada*. En consecuencia, el principio, una vez que tomó el alma y la carne, purifica el alma de los creyentes. Por eso, a los judíos que le preguntaban quién era, les replicó que era el principio [71]. Esto, nosotros, carnales, flacos, sujetos al pecado y envueltos en las tinieblas de la ignorancia, no lo pudiéramos comprender si Cristo no nos limpiara y sanara, por lo que éramos y por lo que no éramos. Eramos hombres, pero no éramos justos [72]. En su encarnación estaba la naturaleza humana; pero era justa, no pecadora. Esta es la mediación que nos alargó la mano a los caídos y aherrojados. Esta es la semilla dispuesta por los ángeles, en cuyos edictos se daba la Ley, que mandaba rendir culto al Dios uno y prometía venidero este Mediador.

---

pium; nam cognosceret purgatorium. Neque enim caro principium est, aut anima humana; sed Verbum per quod facta sunt omnia. Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est, cum *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* [62]. Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi recederent, dicentes, *Durus est hic sermo, quis eum potest audire?* respondit manentibus caeteris, *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam* [63]. Principium ergo suscepta anima et carne et animam credentium mundat et carnem. Ideo quaerentibus Iudaeis quis esset, respondit se esse principium [64]. Quod utique carnales, infirmi, peccatis obnoxii, et ignorantiae tenebris obvoluti nequaquam percipere possemus, nisi ab eo mundaremur atque sanaremur, per hoc quod eramus et non eramus. Eramus enim homines, sed iusti non eramus: in illius autem incarnatione natura humana erat, sed iusta, non peccatrix erat. Haec est mediatio, qua manus lapsis iacentibusque porrecta est: hoc est semen dispositum per Angelos, in quorum edictis et lex dabatur [65], qua et unus Deus coli iubebatur, et hic Mediator venturus promittebatur.

[62] Io. 1,14.
[63] Ibid., 6,61.64.
[64] Ibid., 8,25.
[65] Gal. 3,19.

CAPITULO XXV

TODOS LOS SANTOS, TANTO BAJO EL TIEMPO DE LA LEY COMO BAJO LOS SIGLOS PRIMEROS, FUERON JUSTIFICADOS EN EL SACRAMENTO Y EN LA FE DE CRISTO

Por la fe en este misterio pudieron los antiguos justos, viviendo piadosamente, ser purificados. Y esto no solamente antes de que se diera la ley al pueblo hebreo (porque no les faltó el Dios predicador, o los ángeles), sino también en tiempos de la misma Ley, aunque pareciera tener las promesas carnales en figura de las cosas espirituales. Esta es la razón de llamarse Viejo Testamento. Entonces había también profetas mediante los cuales, como por ángeles, era predicada la promesa. De este número era aquel cuyo sentir sobre el fin del bien del hombre, tan grande y tan divino, mencioné poco ha: *Mi bien es adherirme a Dios*. En este salmo aparece bastante diferenciada la distinción entre los dos Testamentos, llamados Viejo y Nuevo. Por causa de las promesas carnales y terrenas, al ver que abundaban en ellas los impíos, dice que sintió temblequear sus plantillas y que estuvo a punto de dar sus pasos en el vacío, como si hubiera servido él en vano a Dios, viendo que sus menospreciadores florecían con la felicidad que él esperaba de Dios. Añade que trabajó en la búsqueda de este punto: ¿Por qué sería el atrapar así a quien quería, hasta que traspasara los umbrales del santuario de Dios y entendiera en los novísimos de aquellos que parecían felices al que yerra? Entonces com-

---

CAPUT XXV

OMNES SANCTOS ET SUB LEGIS TEMPORE, ET SUB PRIORIBUS SAECULIS, IN SACRAMENTO ET FIDE CHRISTI IUSTIFICATOS FUISSE

Huius sacramenti fide etiam iusti antiqui mundari pie vivendo potuerunt, non solum antequam lex populo Hebraeo daretur (neque enim eis praedicator Deus vel Angeli defuerunt), sed ipsius quoque legis temporibus, quamvis in figuris rerum spiritualium habere videretur promissa carnalia, propter quod vetus dicitur Testamentum. Nam et Prophetae tunc erant, per quos, sicut per Angelos, eadem promissio praedicata est: et ex illorum numero erat, cuius tam magnam divinamque sententiam de boni humani fine paulo ante commemoravi, *Mihi autem adhaerere Deo, bonum est*. In quo plane psalmo duorum Testamentorum, quae dicuntur vetus et novum, satis est declarata distinctio. Propter carnales enim terrenasque promissiones, cum eas impiis abundare perspiceret, dicit pedes suos pene fuisse commotos, et effusos in lapsum propemodum gressus suos, tanquam frustra Deo ipse servisset, cum ea felicitate, quam de illo exspectabat, contemptores eius florere perspiceret; seque in rei huius inquisitione laborasse, volentem cur ita esset apprehendere, donec intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret in novissima eorum, qui felices videbantur erranti. Tunc

prendió que, en cuanto se engallaron, como él dice, fueron derribados y que desfallecieron y perecieron por sus iniquidades. Toda la cima de la felicidad temporal se les redujo al sueño del que despierta, que al instante se encuentra privado de los falaces goces con que soñaba. Y porque en esta tierra o en esta ciudad terrena se tenían por algo grande, dice: *Señor, en tu ciudad reducirás a nada su imagen.* Que a éste fuera útil buscar las cosas terrenas solamente del Dios uno y verdadero, muéstralo asazmente cuando dice: *Como animal he sido delante de ti, y yo he estado siempre contigo. Como animal,* dijo, cierto que no inteligente. Debí desear de ti lo que no puede ser común a mí y a los impíos, no aquello que me movió a pensar, en viendo abundar en ello a éstos, que te había servido en vano, cuando los que no quisieron servirte gozaban de tales dones. Con todo, *yo he estado siempre contigo;* yo, que, en ansias de tales cosas, no busqué otros dioses. Por eso prosigue: *Me tomaste de mi mano derecha, y me condujiste según tu voluntad, y me recibiste con gloria.* Como si pertenecieran a la izquierda todas aquellas cosas, que, al ver abundaban entre los impíos, casi se desmayó. *¿Qué hay para mí en el cielo? Y fuera de ti, ¿qué he querido sobre la tierra?* Se reprende a sí mismo y con justicia se desplugo, porque, teniendo un tan grande bien en el cielo (cosa que entendió después), buscó de su Dios en la tierra un bien transitorio, frágil y una felicidad en cierto modo de barro. *Desfalleció mi carne,* dice, *y mi corazón, Dios de mi corazón.* Cierto que con un desfallecimiento bueno, de lo inferior a lo superior. Así se dice en otro salmo: *Desea y desfallece mi*

eos intellexit in eo quod se extulerunt, sicut dicit, fuisse deiectos, et defecisse ac perisse propter iniquitates suas; totumque illud culmen temporalis felicitatis ita eis factum tanquam somnium evigilantis, qui se repente invenit suis quae somniabat fallacibus gaudiis destitutum. Et quoniam in hac terra vel civitate terrena magni sibi videbantur, *Domine,* inquit, *in civitate tua imaginem eorum ad nihilum rediges.* Quod huic tamen utile fuerit, etiam ipsa terrena nonnisi ab uno vero Deo quaerere, in cuius potestate sunt omnia, satis ostendit, ubi ait, *Velut pecus factus sum apud te, et ego semper tecum. Velut pecus* dixit, utique non intelligens. Ea quippe a te desiderare debui, quae mihi cum impiis non possunt esse communia; non ea quibus eos cum abundare cernerem, putavi me incassum tibi servisse, quando et illi haec haberent, qui tibi servire noluissent. Tamen *ego semper tecum,* qui etiam in talium rerum desiderio deos alios non quaesivi. Ac per hoc sequitur: *Tenuisti manum dexterae meae, et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria assumpsisti me:* tanquam ad sinistram cuncta illa pertineant, quae abundare apud impios cum vidisset, pene collapsus est. *Quid enim mihi est,* inquit, *in caelo? et a te quid volui super terram?* Reprehendit se ipsum, iusteque sibi displicuit: quia cum tam magnum bonum haberet in caelo (quod post intellexit), rem transitoriam, fragilem, et quodammodo luteam felicitatem a suo Deo quaesivit in terra. *Defecit,* inquit, *cor meum et caro mea, Deus cordis mei:* defectu utique bono ab inferioribus ad superna. Unde in alio psalmo dicitur: *Desiderat et deficit anima mea in atria Domini* [66]. Item in alio: *Defecit in salutare tuum ani-*

[66] Ps. 83,3.

alma por los atrios del Señor. Y en otro: *Desfallece mi alma por tu salud.* Con todo, habiendo recordado el desfallecimiento del corazón y de la carne, no agregó: Dios de mi corazón y de mi carne, sino: *Dios de mi corazón.* Por el corazón se purifica la carne. Por eso dice el Señor: *Limpiad lo de dentro, y lo que está fuera será limpio.* Llama a Dios su porción, no a algo de El, sino a El mismo. *Dios de mi corazón,* dice, *y mi porción, Dios, para siempre.* La razón es que, entre las muchas cosas que los hombres eligen, le agradó el que debe ser elegido. *Porque, he aquí que los que se alejan de ti perecerán. Acabaste con todo el que fornica, dejándote a ti,* es decir, con todo el que quiere ser lupanar de muchos dioses. Ahora sigue lo que ha motivado la exposición de este salmo: *Mi bien es adherirme a Dios,* no alejarme, no ser violado por muchos. El adherirse a Dios será perfecto cuando fuere liberado todo lo que debe serlo. Luego tiene realización lo que sigue: *El poner en Dios mi esperanza. Pues la esperanza que se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, ¿cómo lo espera?,* dice el Apóstol. *Y si esperamos lo que no vemos, por paciencia lo esperamos.* Fundados en esta esperanza, hagamos lo que sigue, y seamos nosotros, según nuestro módulo, ángeles de Dios, es decir, sus nuncios, anunciando su voluntad y alabando su gloria y su gracia. De aquí que después de decir: *Poner en Dios mi esperanza,* añade: *Para anunciar tus alabanzas en las puertas de la hija de Sión.* Esta es la gloriosísima Ciudad de Dios. Esta conoce y da culto al Dios uno. Esta es la anunciada por los santos ángeles, que nos invitan a su compañía, y que quisieron ser ciudadanos en

ma mea [67]. Tamen cum de utroque dixisset, id est de corde et carne deficiente, non subiecit, Deus cordis et carnis meae; sed, *Deus cordis mei.* Per cor quippe caro mundatur. Unde dicit Dominus: *Mundate quae intus sunt, et quae foris sunt munda erunt* [68]. Partem deinde suam dicit ipsum Deum, non aliquid ab eo, sed ipsum: *Deus,* inquit, *cordis mei, et pars mea Deus in saecula:* quod inter multa quae ab hominibus eliguntur, ipse illi placuerit eligendus. *Quia ecce,* inquit, *qui longe se faciunt a te, peribunt: perdidisti omnem qui fornicatur abs te;* hoc est, qui multorum deorum vult esse prostibulum. Unde sequitur illud, propter quod et caetera de eodem psalmo dicenda visa sunt: *Mihi autem adhaerere Deo, bonum est:* non longe ire, non per plurima fornicari. Adhaerere autem Deo tunc perfectum erit, cum totum quod liberandum est, fuerit liberatum. Nunc vero fit illud quod sequitur: *Ponere in Deo spem meam. Spes enim quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat?* ait Apostolus. *Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus* [69]. In hac autem spe nunc constituti agamus quod sequitur, et simus nos quoque pro modulo nostro angeli Dei, id est nuntii eius, annuntiantes eius voluntatem, et gloriam gratiamque laudantes. Unde cum dixisset, *Ponere in Deo spem meam: ut annuntiem,* inquit, *omnes laudes tuas in portis filiae Sion* [70]. Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit: hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad eius societatem invitaverunt, civesque suos in illa esse voluerunt; quibus non placet ut eos cola-

[67] Ps. 118,81.
[68] Mt. 23,26.
[69] Rom. 8,24-25.
[70] Ps. 72.

ella. A los ángeles no place que les rindamos culto como a nuestros dioses, sino con ellos que lo rindamos a su Dios y nuestro. Pláceles, además, que no les sacrifiquemos a ellos, sino que con ellos seamos sacrificio de Dios. A nadie que, depuesta su maligna obstinación, considere esto, se le ocurre dudar de que todos los inmortales bienaventurados, que no nos envidian (si nos envidiaran, no serían bienaventurados), sino que nos aman, para que nosotros seamos felices con ellos, nos favorecen más y nos ayudan más cuando rendimos culto con ellos al Dios uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que si se los rindiéramos a ellos mismos con sacrificios.

CAPITULO XXVI

Inconstancia de Porfirio, vacilante entre confesar al Dios verdadero y el culto de los demonios

Yo ignoro cómo (según mi parecer) Porfirio se avergonzaba de sus amigos los teúrgos. Entendía de alguna manera esto, pero no lo defendía con libertad contra el culto de muchos dioses [73]. Dice, en efecto, que hay unos ángeles que, descendiendo hacia abajo, hacia los hombres teúrgicos, les inician en las cosas divinas, y otros que declaran en la tierra la voluntad del Padre, su alteza y su profundidad. Pregunto: ¿Debe creerse que estos ángeles, cuyo ministerio es declarar la voluntad del Padre, anhelan someternos a otro que a Aquel cuya voluntad nos anuncian? Así da un óptimo consejo este platónico al decir

---

mus tanquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium Deo simus. Nullo itaque dubitante, qui haec deposita maligna obstinatione considerat, omnes immortales beati, qui nobis non invident (neque enim, si inviderent, essent beati), sed potius nos diligunt, ut et nos cum ipsis beati simus; plus nobis favent, plus adiuvant, quando unum Deum cum illis colimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quam si eos ipsos per sacrificia coleremus.

CAPUT XXVI

De inconstantia Porphyrii inter confessionem veri Dei et cultum daemonum fluctuantis

Nescio quomodo (quantum mihi videtur) amicis suis theurgis erubescebat Porphyrius. Nam ista utcumque sapiebat, sed contra multorum deorum cultum non libere defendebat. Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient; alios autem qui in terris ea quae Patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque declarent. Num igitur hos angelos, quorum ministerium est declarare voluntatem Patris, credendum est velle nos subdi, nisi ei cuius nobis annuntiant voluntatem? Unde optime admonet etiam ipse Platonicus, imitandos eos potius quam invocandos. Non itaque debemus metuere, ne im-

que deben ser imitados más bien que invocados. Por consiguiente, no debemos temer que, no sacrificándoles a ellos, ofendamos a los inmortales y bienaventurados sujetos a Dios. Lo que saben que no se debe sino al Dios uno y verdadero, a quien adhiriéndose ellos son felices, sin duda no quieren que se les exhiba a ellos, ni por figura alguna que lo signifique ni por la realidad significada por los misterios. Esta es altanería de los demonios soberbios y miserables, de los que está infinitamente alejada la piedad de los siervos de Dios, que son felices por su adhesión a El. Para percibir este bien nos conviene que con sincera bondad nos favorezcan y que no se arroguen el derecho de someternos, sino que anuncien a Aquel bajo el cual nos asociamos en paz. ¿Por qué tiemblas aún, ¡oh filósofo!, al dar rienda suelta a tu palabra contra las potestades envidiosas, tanto de las verdaderas virtudes como de los dones del Dios verdadero? Ya has distinguido los ángeles que anuncian la voluntad de Dios, de los que descienden, conducidos por no sé qué arte, a los hombres teúrgos. ¿A qué les haces todavía el honor de decir que anuncian cosas divinas? ¿Qué cosas divinas anuncian los que no anuncian la voluntad del Padre? Es decir, son aquellos que el envidioso ligó con preces sagradas para que no prestaran al alma la purificación. Y no pudieron, como tú mismo dices, ser desatados de sus ligaduras por el bueno, que deseaba purificarlos y devolverlos a su poder. ¿Dudas aún de que éstos sean malignos demonios? ¿O es que finges quizá ignorarlo, mientras no quieres ofender a los teúrgos, de quienes, engañado por tu curiosidad, aprendiste, como grande beneficio, estas nocivas y vanas artes? [74]. ¿Te atreves a levantar al cielo, transcurrido este aire, y colocar entre los dioses sidéreos, o infamar con estos baldones a los

---

mortales et beatos uni Deo subditos non eis sacrificando offendamus. Quod enim nonnisi uni vero Deo deberi sciunt, cui et ipsi adhaerendo beati sunt, procul dubio neque per ullam significantem figuram, neque per ipsam rem quae sacramentis significatur, sibi exhiberi volunt. Daemonum est haec arrogantia superborum atque miserorum, a quibus longe diversa est pietas subditorum Deo, nec aliunde quam illi cohaerendo beatorum. Ad quod bonum percipiendum etiam nobis sincera benignitate oportet ut faveant, neque sibi arrogent quo eis subiiciamur; sed eum annuntient, sub quo eis in pace sociemur. Quid adhuc trepidas, o philosophe, adversus potestates et veris virtutibus et veri Dei muneribus invidas habere liberam vocem? Iam distinxisti angelos qui Patris annuntiant voluntatem, ab eis angelis qui ad theurgos homines, nescio qua deducti arte, descendunt. Quid adhuc eos honoras, ut dicas pronuntiare divina? Quae tandem divina pronuntiant, qui non voluntatem Patris nuntiant? Nempe illi sunt, quos sacris precibus invidus alligavit, ne praestarent animae purgationem; nec a bono, ut dicis, purgare cupiente ab illis vinculis solvi et suae potestati reddi potuerunt. Adhuc dubitas haec maligna esse daemonia; vel te fingis fortasse nescire, dum non vis theurgos offendere, a quibus curiositate deceptus, ista perniciosa et insana pro magno beneficio didicisti? Audes istam invidam, non potentiam, sed pestilentiam, et non dicam dominam, sed quo

mismos astros, a esta envidiosa, no potencia, sino pestilencia; no diré, señora, sino, según tu propia confesión, esclava de envidiosos?

CAPITULO XXVII

La impiedad de Porfirio transciende aun el error de Apuleyo

¡Con cuánta más humanidad y aguante erró tu consectario el platónico Apuleyo! El solamente afirmó que los demonios, que habitan bajo la esfera lunar, son agitados por las enfermedades pasionales y por las borrascas de la mente, honrándoles es cierto, pero como quien quiere sin querer. Pero los dioses superiores del cielo, pertinentes a los espacios etéreos, ora los visibles, cuya luminosa brillantez veía, el sol, la luna y demás estrellas; ora los invisibles, imaginados, los separó cuanto pudo de la mancilla de estas perturbaciones.

Tú aprendiste no de Platón, sino de los maestros caldeos, a exaltar los vicios humanos hasta las cumbres etéreas o empíreas del mundo y hasta el firmamento celeste, a fin de que vuestros dioses pudieran anunciar a los teúrgos cosas divinas. Con estas cosas divinas te haces más engreído en tu vida intelectual, para que las purificaciones del arte teúrgica no parezcan necesarias para ti como filósofo. Sin embargo, las importas para otros, para dar esta especie de salario a tus maestros, porque a los que no pueden ser filósofos los seduces a estas purificaciones que confiesas ser inútiles para ti, como

tu fateris, ancillam potius invidorum, isto aere transcenso levare in caelum, et inter deos vestros etiam sidereos collocare, vel ipsa quoque sidera his opprobriis infamare?

CAPUT XXVII

De impietate Porphyrii, qua etiam Apuleii transcendit errorem

Quanto humanius et tolerabilius consectaneus tuus Platonicus Apuleius erravit, qui tantummodo daemones a luna et infra ordinatos agitari morbis passionum mentisque turbellis, honorans quidem eos, sed volens nolensque confessus est; deos tamen caeli superiores ad aetheria spatia pertinentes, sive visibiles, quos conspicuos lucere cernebat, solem ac lunam et caetera ibidem lumina, sive invisibiles quos putabat, ab omni labe istarum perturbationum quanta potuit disputatione secrevit [71]. Tu autem hoc didicisti non a Platone, sed a Chaldaeis magistris, ut in aetherias vel empyreas mundi sublimitates et firmamenta caelestia extolleres vitia humana, ut possent dii vestri theurgis pronuntiare divina: quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis altiorem, ut tibi videlicet tanquam philosopho theurgicae artis purgationes nequaquam necessariae videantur: sed aliis eas tamen importas, ut hanc veluti mercedem reddas magistris tuis, quod eos qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tanquam supe-

[71] *De deo Socratis.*

capaz de cosas superiores. En otros términos, intentas que los que no alcanzan a ver el valor de la filosofía, ardua en demasía y de unos pocos, busquen por medio de ti a los hombres teúrgos, que los purificarán, no en el alma intelectual, pero sí, a lo menos, en la espiritual. Y como la multitud de los que hastía la filosofía es incomparablemente mayor, se ven muchos más forzados a ir a tus maestros secretos e ilícitos que a las escuelas platónicas. Esto te prometieron los inmundísimos demonios, fingiendo ser dioses etéreos, cuyo predicador y ángel te hicieron [75]. La razón es que los purificados por el arte teúrgica en el alma espiritual no tornan al Padre, sino que habitarán sobre el montón de los aéreos entre los dioses etéreos. No oye esto la multitud de hombres que Cristo vino a librar de la dominación de los demonios. En El gozan de una purificación llena de misericordia, purificación de la mente, del espíritu, y del cuerpo. El asumió sin pecado a todo el hombre, precisamente para sanar de la peste de los pecados a todos los constitutivos del hombre. ¡Ojalá tú lo hayas conocido también y te hayas entregado a El para ser sanado con más seguridad, antes que a tu virtud, que es humana, frágil y enfermiza, o a tu nociva curiosidad! ¡Ojalá no te engañase a ti, a quien vuestros oráculos, como tú mismo escribes, confesaron al Santo y al Inmortal! [76]. De El dijo el tan conocido poeta, poéticamente, es verdad, porque lo dijo en persona sombreada de otro, pero verazmente si lo refieres a El:

> Siendo tú nuestro guía, si alguna huella quedóse aún de nuestro crimen, no tendrá efecto alguno, y su desaparición librará a las tierras de un terror perpetuo.

riorum capaci esse inutilia confiteris; ut videlicet quicumque a philosophiae virtute remoti sunt, quae ardua nimis atque paucorum est, te auctore theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali, verum saltem in anima spirituali purgentur, inquirant; et quoniam istorum quos philosophari piget, incomparabiliter maior est multitudo, plures ad secretos et illicitos magistros tuos, quam ad scholas Platonicas venire cogantur. Hoc enim tibi immundissimi daemones, deos aetherios se esse fingentes, quorum praedicator et angelus factus es, promiserunt; quod in anima spirituali theurgica arte purgati, ad Patrem quidem non redeunt, sed super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt. Non audit ista hominum multitudo, propter quos a daemonum dominatu liberandos Christus advenit. In illo enim habent misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. Quem tu quoque utinam cognovisses, eique te potius, quam vel tuae virtuti, quae humana, fragilis et infirma est, vel perniciosissimae curiositati sanandum tutius commisisses. Non enim te decepisset, quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt. De quo etiam poeta nobilissimus, poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit:

> Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
> Irrita perpetua solvent formidine terras [72].

[72] VIRGIL., *Eclog.* 4. v.13-14.

Dijo que pueden existir aun en los muy adelantados en la santidad y que por la fragilidad de esta vida permanecen, aunque no crímenes, sí vestigios de crímenes, que sólo el Salvador, expresado en este verso, puede sanar. Que esto no lo dijo de propio talante, lo dice casi el mismo Virgilio en el cuarto verso de la misma égloga:

Ha llegado la edad anunciada por la sibila de Cumas.

De aquí se deduce, sin temor de errar, que esto lo dijo la sibila de Cumas. Aquellos teúrgos, o por mejor decir, los demonios, que fingen especies y figuras de dioses, empañan más bien que purifican el espíritu humano de la falsedad de los fantasmas y de la engañosa ludificación de formas vanas. ¿Cómo purificarán el espíritu humano los que tienen inmundo el propio? De otra suerte, en manera alguna ligaran con composiciones poéticas, envidiosos de los hombres, y oprimieran por el miedo el vano beneficio que parecía iban a prestar, o lo negaran con envidia semejante. Me basta saber que dices que la purificación teúrgica no es capaz de purificar el alma intelectual, o sea, nuestra mente, y que la espiritual, esto es, la parte de nuestra alma, inferior a la mente, que afirmas puede ser purificada por tal arte, confiesas que no puede hacerse inmortal ni eterna por sí misma.

Cristo, empero, promete la vida eterna. Esta es la razón de que el mundo corra a El a pesar de vuestro empacho, de vuestra admiración y de vuestro estupor. ¿De qué te sirve haber negado que los hombres yerran con tal disciplina teúrgica, y que a muchos engaña por su ciego e insensato sentir, y que es un error manifiesto recurrir con obras y súplicas

---

Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in virtute iustitiae possunt, propter huius vitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere vestigia, quae nonnisi ab illo Salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est. Nam hoc utique non a se ipso se dixisse Virgilius in Eclogae ipsius quarto ferme versu indicat, ubi ait:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas.

Unde hoc a Cumaea Sybilla dictum esse incunctanter apparet. Theurgi vero illi, vel potius daemones, deorum species figurasque fingentes, inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptoria vanarum ludificatione formarum. Quomodo enim purgent hominis spiritum, qui immundum habent proprium? Alioquin nullo modo carminibus invidi hominis ligarentur, ipsumque inane beneficium quod praestaturi videbantur, aut metu premerent, aut simili invidentia denegarent. Sufficit quod purgatione theurgica, neque intellectualem animam, hoc est mentem nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritualem, id est nostrae animae partem mente inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalem tamen aeternamque non posse hac arte fieri confiteris. Christus autem vitam promittit aeternam: unde ad eum mundus, vobis quidem stomachantibus, mirantibus tamen stupentibusque concurrit. Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina, et quamplurimos fallere per caecam insipientemque sententiam, atque esse

a los príncipes y a los ángeles? Amén de esto, como para no parecer tu obra frustrada, enseñando esto envías a los hombres a los teúrgos, para que por medio de ellos se purifique el alma espiritual de aquellos que no viven según la intelectual.

CAPITULO XXVIII

¿Qué convencimientos cegaron a Porfirio, ceguera que no le permitió conocer la verdadera sabiduría, que es Cristo?

Envías a los hombres al error más manifiesto. Y no te saca los colores a la cara tan grande mal, profesándote amador de la virtud y de la sabiduría. Si la amases verdadera y fielmente, cierto que reconocieras a Cristo, virtud de Dios y su sabiduría, y no hubieras huído de su salubérrima humildad, hinchado por el orgullo de tu ciencia vana [77]. Confiesas, además, que el alma espiritual puede ser purificada por la virtud de la continencia sin artes teúrgicas y sin las teletas, en que consumiste vanamente tus afanes. Alguna vez se te escapa también que las teletas, después de la muerte, no elevan el alma, de forma que parece que, después de finalizada esta vida, no aprovechan nada ni al alma que llamas espiritual. Y, con todo, tratas esto de mil modos y lo repites, no para otra cosa, pienso yo, que para aparecer versado en tales materias y para agradar a los curiosos de las artes ilícitas o para hacer que pique en ellos la curiosidad por las mismas. Estás espléndido cuando dices que este arte debe temerse, o por los peligros de las leyes o

---

certissimum errorem, agendo et supplicando ad principes angelosque decurrere; et rursum, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, ut per eos anima spiritualis purgetur illorum, qui non secundum intellectualem animam vivunt?

CAPUT XXVIII

Quibus persuasionibus Porphyrius obcaecatus non potuerit veram sapientiam, quod est Christus, agnoscere

Mittis ergo homines in errorem certissimum. Neque hoc tantum malum te pudet, cum virtutis et sapientiae profitearis amatorem. Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses. Confiteris tamen etiam spiritualem animam sine theurgicis artibus et sine teletis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari. Aliquando etiam dicis, quod teletae non post mortem elevant animam; ut iam nec eidem ipsi, quam spiritualem vocas, aliquid post huius vitae finem prodesse videantur: et tamen versas haec multis modis et repetis, ad nihil aliud, quantum existimo, nisi ut talium quoque rerum quasi peritus appareas, et placeas illicitarum artium curiosis, vel

por la misma acción [78]. Y ¡ojalá oigan de ti siquiera esto los miserables y no se aparten de aquí, a fin de no ser absorbidos allí, o casi no se acerquen allí! Dices que la ignorancia, y por ella muchos vicios, no se purifica por ningunas teletas, sino por solo el πατρικόν νοῦν, esto es, por la mente o el intelecto paterno, que es consciente de la voluntad del Padre [79]. Sin embargo, no crees que éste sea Cristo. Le desdeñas por causa de su cuerpo, formado de mujer, y por el oprobio de la cruz, es decir, susceptible de herir la sabiduría excelsa de las cosas superiores, despreciando y desdeñando las mismas. Pero cumple lo que los santos profetas predijeron verazmente de El: *Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé la prudencia de los prudentes.* No destruye y desecha en ellos la suya, la que El les dió, sino la que se arrogan los que no la tienen de El. Por eso, citado este testimonio profético, el Apóstol sigue y dice: *¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el escudriñador de este siglo? ¿No hizo Dios loco el saber de este mundo? Y así, porque en la Sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios, por la sabiduría plugo a Dios hacer salvos a los que creyesen en El por la locura de la predicación. Puesto que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, mas nosotros,* dice, *predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles; mas para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, predicamos a Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios; pues lo que parece loco en Dios, es más sabio que los hombres. Y lo flaco en Dios, es más fuerte que los hombres.* Esto, como locura

ad eas facias ipse curiosos. Sed bene, quod metuendam dicis hanc artem vel legum periculis, vel ipsius actionis. Atque utinam hoc saltem abs te miseri audiant, et inde, ne illic absorbeantur, abscedant, aut eo penitus non accedant. Ignorantiam certe et propter eam multa vitia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum πατρικὸν νοῦν, id est, paternam mentem sive intellectum, qui paternae est voluntatis conscius. Hunc autem Christum esse non credis: contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam videlicet sapientiam spretis atque abiectis infimis idoneus de superioribus carpere. At ille implet, quod Prophetae sancti de illo veraciter praedixerunt: *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo* [73]. Non enim suam in eis perdit et reprobat, quam ipse donavit; sed quam sibi arrogant qui non habent ipsius. Unde commemorato isto prophetico testimonio, sequitur et dicit Apostolus: *Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? Nam quoniam in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quoniam quidem Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt: nos autem,* inquit, *praedicamus Christum crucifixum; Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam; ipsis vero vocatis Iudaeis et Graecis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam: quoniam stultum Dei sapientius est hominibus, et infirmum Dei fortius est hominibus* [74]. Hoc quasi stultum et infirmum

[73] Is. 29,14. [74] 1 Cor. 1,19-25.

y flaqueza lo desdeñan los sabios y los fuertes como por propia virtud. Pero ésta es la gracia que sana a los enfermos, no a los que alardean soberbiamente de su falsa felicidad, sino a los que confiesan humildemente su verdadera miseria.

CAPITULO XXIX

La impiedad de los platónicos se avergüenza de confesar la encarnación de Nuestro Señor Jesucristo

1. Reconoces, es cierto, al Padre y a su Hijo, a quien llamas intelecto paterno o mente, y al medio entre éstos, al que pensamos que llamas Espíritu Santo, y a usanza vuestra dices tres dioses [80]. Aquí, aunque uséis palabras poco exactas, con todo, veis de algún modo, y como por ciertas sombras de tenue imaginación, adónde se deben encaminar vuestros pasos. Pero no queréis conocer la encarnación del Hijo inmutable de Dios, por la que somos salvados, para poder llegar a lo que creemos o de alguna manera entendemos. Entrevéis, en cierto sentido, aunque de lejos, aunque con visión entenebrecida, la patria en que se debe morar, pero no marcháis por el camino que conduce a ella. Admites la gracia, puesto que dices que a pocos se les concedió llegar a Dios por la virtud de la inteligencia. No dices, «Agradó a pocos»; o: «Quisieron pocos», sino que, al decir que se concedió a pocos, sin duda confiesas la gracia de Dios, no la suficiencia del hombre. Usas más abiertamente de esta palabra donde, comentando el sentir de Platón, afirmas que en esta vida es imposi-

tanquam sua virtute sapientes fortesque contemnunt. Sed haec est gratia, quae sanat infirmos, non superbe iactantes falsam beatitudinem suam, sed humiliter potius veram miseriam confitentes.

CAPUT XXIX

De incarnatione Domini nostri Iesu Christi, quam confiteri Platonicorum erubescit impietas

1. Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem: et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit: sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quae credimus, vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est; sed viam qua eundum est, non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum. Non enim dicis, Paucis placuit; vel, Pauci voluerunt: sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi, Platonis sen-

ble que el hombre alcance la perfección de la sabiduría, pero que, a los que viven según el entendimiento, todo lo que les falta se lo puede completar después de esta vida la providencia de Dios y su gracia [81]. ¡Oh si hubieras conocido la gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro, y hubieras podido ver que su encarnación, por la que tomó el alma y el cuerpo del hombre, es el ejemplo sumo de la gracia!

Mas ¿qué haré? Sé que hablo en vano a un muerto, pero eso por lo que a ti toca; por lo que atañe a los que te sobreestiman y te aman, o por cualquiera amor a la sabiduría o por curiosidad de las artes que no debiste enseñar, mejor, a los que me dirijo apostrofándote a ti, quizá no hablo en vano. La gracia de Dios no pudo ser más gratuitamente encarecida que inspirando a su Hijo único el revestirse del hombre, permaneciendo inmutablemente en sí, y el dar a los hombres la esperanza de su amor por medio del hombre por el cual llegaran los hombres a El. ¡Tan lejos estaba el inmortal de los mortales, el inmutable de los mutables, el justo de los pecadores, el feliz de los miserables! Y, naturalmente, nos fijó la meta de nuestros deseos, ser inmortales y felices, permaneciendo El bienaventurado y asumiendo al mortal, y para darnos lo que amamos nos enseñó, padeciendo, a despreciar lo que tememos [82].

2. Pero, para prestar aquiescencia a esta verdad, se precisaba humildad, que dificilísimamente puede doblegar por el convencimiento vuestra cerviz. ¿Se os dice algo increíble, máxime a vosotros, que pensáis tales cosas, que este consejo estaba bien en vuestras bocas; se os propone algo increíble, repito, cuando se dice que Dios tomó alma humana y cuerpo?

tentiam sequens, nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest, providentia Dei et gratia, post hanc vitam posse compleri. O si cognovisses Dei gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum, ipsamque eius incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videri potuisses. Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo: sed quantum ad te attinet; quantum autem ad eos, qui te magnipendunt, et te vel qualicumque amore sapientiae, vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra. Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius in se incommutabiliter manens indueret hominem, et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, iustus ab impiis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiendo docuit contemnere quod timemus.

2. Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest. Quid enim incredibile dicitur, praesertim vobis qui talia sapitis, quibus ad hoc credendum vos ipsos admonere debeatis: quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam animam et corpus? Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstan-

Vosotros, es cierto, atribuís tanta virtud al alma intelectual, que es alma humana, que decís que puede hacerse consubstancial a la mente paterna, que llamáis Hijo de Dios. ¿Es, pues, increíble que un alma intelectual cualquiera haya sido tomada para la salvación de muchos de un modo inefable y singular? Que el cuerpo se une al alma para formar y constituir el hombre total y cabal, lo conocemos todos. Testigo es de ello nuestra misma naturaleza. Si no fuera tan corriente, sería, sin duda, más increíble que esto otro. Sería más fácil de creer que se uniera lo humano a lo divino, lo mudable a lo inmutable (sería unirse espíritu a espíritu, o, para usar las palabras de vuestra usanza, lo incorpóreo a lo incorpóreo), que el que se uniera el cuerpo a lo incorpóreo. ¿Os da en rostro quizá el inusitado parto de una virgen? Ni aun esto debe ofenderos; más aún, debe conduciros a aceptar la piedad, porque el admirable nace admirablemente. ¿O es que el cuerpo, depuesto por la muerte y trocado en mejor por la resurrección, ya incorruptible, no arrastró lo mortal a lo soberano? Quizá rehusáis creer esto al ver que Porfirio, en estos mismos libros, de los que ya cité algunas cosas, que versan *Sobre el retorno del alma*, manda con tanta insistencia huir todo cuerpo para que el alma pueda permanecer feliz con Dios. Más bien quien así pensaba debió ser corregido, máxime sintiendo con él cosas tan increíbles sobre el alma de este mundo visible y de esta mole corpórea tan inmensa. Decís que el mundo es un animal felicísimo y a la vez lo queréis eterno. Es Platón el autor de esta sentencia [83]. ¿Cómo pues, si el alma para ser feliz ha de huir todo cuerpo, el alma

tialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima modo quodam ineffabili et singulari pro multorum salute suscepta est? Corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. Quod nisi usitatissimum esset, hoc profecto esset incredibilius: facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut, ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo quam corpus incorporeo cohaerere. An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine? Neque hoc debet offendere, imo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est. An vero quod ipsum corpus morte depositum, et in melius resurrectione mutatum, iam incorruptibile, neque mortale in superna subvexit? Hoc fortasse credere recusatis, intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere, omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo. Sed ipse potius ista sentiens corrigendus fuit, praesertim cum de anima mundi huius visibilis et tam ingentis corporeae molis, cum illo tam incredibilia sapiatis. Platone quippe auctore [75], animal esse dicitis mundum, et animal beatissimum, quod vultis esse etiam sempiternum. Quomodo ergo nec unquam solvetur a corpore, nec unquam carebit beatitudine, si ut anima beata sit, corpus

[75] In *Timaeo*.

del mundo ni será desligada de su cuerpo ni carecerá nunca de felicidad? Que el sol y todos los demás astros son cuerpos, no solamente lo admitís en todos vuestros libros, cosa que los hombres todos no dudan en ver y decir, sino que con maestría más elevada, según vuestro criterio, decís que son animales felicísimos y con esos cuerpos eternos. ¿Por qué, cuando se os predica la fe cristiana, entonces os olvidáis o fingís ignorar lo que soléis discutir o enseñar? ¿Qué otra razón hay para que no queráis ser cristianos, por las opiniones que vosotros mismos combatís, sino que Cristo vino en humildad y vosotros sois soberbios? Cuáles sean los cuerpos futuros de los santos en la resurrección, puede alguna vez disputarse con más escrupulosidad entre los más versados en las Escrituras cristianas. Sin embargo, que serán eternos, no lo ponemos en duda, y que serán tales cual fué el de Cristo en su resurrección. Pero, sean como quiera, los pregonamos incorruptibles e inmortales, y decimos que no impedirán en nada la contemplación, por la que el alma se fija en Dios. Vosotros decís, a su vez, que hay en las moradas celestiales cuerpos inmortales de inmortalmente bienaventurados. ¿Por qué, para que seamos felices, opináis que debe huirse todo cuerpo, con el fin exclusivo de pareceros razonable el huir la fe cristiana? ¿Por qué sino, repito una vez más, porque Cristo es humilde, y vosotros soberbios? ¿Es que quizá os ruboriza ser corregidos? Privativo es este vicio de los soberbios. Esto quiere decir que ruboriza a los hombres doctos de discípulos de Platón hacerse discípulos de Cristo, que enseñó por su Espíritu a decir y a sentir a un pescador: *En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. El estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada. Cuanto fué hecho era vida en El, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz en las tinieblas resplandece, mas las tinieblas no la comprendieron.* El principio de este Evangelio, intitulado *según Juan*, cierto platónico, como solíamos oírlo de boca de un viejo llamado Simpliciano, más tarde obispo de la Iglesia de Milán [84], decía que debía escribirse con letras de oro y ser predicado por todas las iglesias en los lugares más destacados. Pero Dios, aquel Maestro, se hizo vil para los soberbios precisamente porque *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*. De esta suerte, siendo poco para los miserables el enfermar, se ufanaban de la misma enfermedad y se avergonzaban de la medicina que podía curarles. No hacen esto para levantarse, sino para, en cayendo, ser más gravemente afligidos.

est omne fugiendum? Solem quoque istum et caetera sidera, non solum in libris vestris corpora esse fatemini, quod vobiscum omnes homines et conspicere non cunctantur, et dicere: verum etiam altiore, ut putatis, peritia, haec esse animalia beatissima perhibetis, et cum his corporibus sempiterna. Quid ergo est, quod cum vobis fides christiana suadetur, tunc obliviscimini, aut ignorare vos fingitis, quid disputare aut docere soleatis? Quid causae est cur, propter opiniones vestras, quas vos ipsi oppugnatis, christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter venit, et vos superbi estis? Qualia sanctorum corpora in resurrectione futura sint, potest aliquando scrupulosius inter christianarum Scripturarum doctissimos disputari: futura tamen sempiterna minime dubitamus; et talia futura, quale sua resurrectione Christus demonstravit exemplum. Sed qualiacumque sint, cum incorruptibilia prorsus et immortalia, nihiloque animae contemplationem, qua in Deo figitur, impedientia praedicentur; vosque etiam dicatis esse in caelestibus immortalia corpora immortaliter beatorum: quid est quod ut beati simus, omne corpus fugiendum esse opinamini, ut fidem christianam quasi rationabiliter fugere videamini; nisi quia illud est, quod iterum dico, Christus est humilis, vos superbi? An forte corrigi pudet? Et hoc vitium nonnisi superborum est. Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi, qui piscatorem suo Spiritu docuit sapere ac dicere, *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat; et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est, Secundum Ioannem, quidam Platonicus, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum, et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* [76]: ut parum sit miseris quod aegrotant, nisi se in ipsa etiam aegritudine extollant, et de medicina qua sanari poterant, erubescant. Non enim hoc faciunt ut erigantur, sed ut cadendo gravius affligantur.

CAPITULO XXX

¿Qué refuta y en qué disiente Porfirio del sentir platónico?

Si se estima indigno enmendar algo después de Platón, ¿por qué Porfirio corrigió algunos puntos, y no de poca monta? Que Platón escribió que las almas humanas después de la muerte se bajaban hasta los cuerpos de las bestias, es certísimo [85]. El maestro de Porfirio, Plotino [86], sostuvo también esta sentencia. Con todo, razonablemente desagradó a Porfi-

CAPUT XXX

Quanta Platonici dogmatis Porphyrius refutaverit, et dissentiendo correxerit

Si post Platonem aliquid emendare existimatur indignum, cur ipse Porphyrius nonnulla et non parva emendavit? Nam Platonem, animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum, scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus [77]:

[76] Io. 1,1-5.14.
[77] *Enneadis* 3 l.4 c.2.

rio. Creyó que las almas de los hombres tornaban, no a los cuerpos que habían dejado, sino a los cuerpos de otros hombres. Se avergonzó de creer que una madre, tornada en mula, sirviera de montura a su hijo. Y no se avergonzó de creer que quizá una madre, tornada en joven, se casara con su hijo. ¡Cuánto más decoroso es creer que las almas retornan una vez a los cuerpos propios que creer que retornan muchas y a diversos cuerpos! Esto enseñaron los santos y veraces ángeles, esto dijeron los profetas, movidos del Espíritu de Dios; esto predijeron a aquel a quien los nuncios enviados delante tuvieron por el Salvador, que había de venir; esto, en fin, predicaron al orbe de la tierra con el Evangelio los apóstoles. Con todo, como he dicho, Porfirio corrigió en gran parte esta opinión. Y llegó a pensar que las almas humanas pueden solamente tornar a los hombres, no dudando lo más mínimo en derrocar las cárceles de las bestias. Añade que Dios dió el alma al mundo cabalmente para que, conociendo los males de la materia, recurriera al Padre y no fuera retenida alguna vez por la mancilla del contagio de tales seres. En esto, aunque siente algo censurable (más se dió al cuerpo para hacer bien, porque no aprendería el mal si no lo practicara), corrigió la opinión de otros platónicos, y no en cosa de poca trascendencia. Confesó que el alma, limpia de todos los males y constituída cerca del Padre, nunca ya había de padecer los males de este mundo. Con esta sentencia suprimió de un plumazo lo que en primer plano significa ser platónico, o sea, pensar que los muertos se hacen siempre de los vivos, y los vivos, de los muertos [87]. Y demostró que es falso lo que parece que dijo el platónico Virgilio: que las almas purificadas, enviadas a los campos elíseos [88] (con este nombre parece significar, como por fábula, los goces de los bienaventurados), son citadas al río Leteo [89], esto es, al olvido del pasado:

> El dios les dice que, puesto que perdieron ya todo recuerdo, pueden ver otra vez la bóveda celeste y disponerse a entrar en cárceles humanas.

Con razón desagradó esto a Porfirio. En realidad, es tonto creer que, de aquella vida que no puede ser felicísima si no es certísima su eternidad, las almas desean la caída en los cuerpos corruptibles y de allí tornar a éstos, como si la purificación suma hiciera que se pida la mancha. Si la purificación perfecta hace que se olviden de todos los males, y el olvido de los males obra el deseo del cuerpo, donde han de tornar a implicarse en males, es indudable que la felicidad suma es la causa de la infelicidad y que la perfección de la sabiduría es la causa de la necedad, y la purificación suma, la causa de la inmundicia. No será feliz el alma por la verdad todo el tiempo que esté allí, donde conviene que sea engañada para ser feliz. No será feliz si no está segura. Y, para estar segura, juzgará falsamente que será siempre feliz, porque alguna vez será también miserable. Para el que la causa del gozo es la falsedad, ¿cómo gozará de la verdad? [90]. Vió esto Porfirio, y dijo que el alma, así purificada, retorna al Padre, para no ser retenida alguna vez mancillada por el contagio de los males. Falsamente, pues, creyeron algunos platónicos como necesario aquel círculo en que las almas se alejan y regresan a los mismos males. Aunque esto fuera verdadero, ¿de qué ser-

---

Porphyrio tamen iure displicuit. In hominum sane, non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Puduit scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret: et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet. Quanto creditur honestius quod sancti et veraces Angeli docuerunt, quod Prophetae Dei Spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem venturum Salvatorem praemissi nuntii praedixerunt, quod missi Apostoli qui orbem terrarum Evangelio repleverunt? quanto, inquam, honestius creditur, reverti semel animas ad corpora propria, quam reverti toties ad diversa? Veruntamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret; belluinos autem carceres evertere, minime dubitaret. Dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala, ad Patrem recurreret, nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur. Ubi etsi aliquid inconvenienter sapit (magis enim data est corpori, ut bona faceret; non enim mala disceret, si non faceret), in eo tamen aliorum Platonicorum opinionem, et non in re parva emendavit, quod mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam, nunquam iam mala mundi huius passuram esse confessus est. Qua sententia profecto abstulit, quod esse Platonicum maxime perhibetur, ut mortuos ex vivis, ita vivos ex mortuis semper fieri [78]: falsumque esse ostendit, quod Platonice videtur dixisse Virgilius, in campos Elysios purgatas animas missas (quo nomine tanquam per fabulam videntur significari gaudia beatorum), ad fluvium Lethaeum evocari, hoc est ad oblivionem praeteritorum:

> Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
> Rursus et incipiant in corpora velle reverti [79].

Merito displicuit hoc Porphyrio: quoniam revera credere stultum est, ex illa vita, quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corporum corruptibilium labem, et inde ad ista remeare, tanquam hoc agat summa purgatio, ut inquinatio requiratur. Si enim quod perfecte mundantur, hoc efficit, ut omnium obliviscantur malorum, malorum autem oblivio facit corporum desiderium, ubi rursus implicentur malis: profecto erit infelicitatis causa, summa felicitas: et stultitiae causa, perfectio sapientiae; et immunditiae causa, summa mundatio. Nec veritate ibi beata erit anima, quamdiucumque erit, ubi oportet fallatur, ut beata sit. Non enim beata erit, nisi secura. Ut autem secura sit, falso putabit semper se beatam fore: quoniam aliquando erit et misera. Cui ergo gaudendi causa falsitas erit, quomodo de veritate gaudebit? Vidit hoc Porphyrius, purgatamque animam ob hoc reverti dixit ad Patrem, ne aliquando iam malorum polluta contagione teneatur. [XXXI.] Falso igitur a quibusdam Platonicis est creditus quasi necessarius orbis ille, ab eisdem abeundi et ad eadem revertendi. Quod etiamsi verum

[78] PLATO in *Phaedone*.

[79] *Aeneid.* 1.6 v.750-751.

viría saberlo? Quizá por eso se atrevieran los platónicos a preferirse a nosotros, porque nosotros no sabemos en esta vida lo que ellos no habrán de saber, purificados y muy sabios, en la otra mejor, creyendo así falsamente que han de ser felices. Si esto es un absurdo y una tontería decirlo, es indudable que debe preferirse el sentir de Porfirio al de éstos, que han sospechado los circuitos de las almas en una alternativa eterna de felicidad y de miseria. Si ello es así, entonces el platónico disiente de Platón para cosa mejor. He aquí que vió lo que aquél no vió, ni rehuye la corrección después de tal maestro, sino que al hombre antepuso la verdad [91].

CAPITULO XXXI

Contra el argumento de los platónicos con el que afirman que el alma humana es coeterna a Dios

¿Por qué no hemos de creer a la Divinidad sobre estas cosas que escapan a la investigación minuciosa del ingenio humano, que dice que el alma no es coeterna a Dios, sino creada, porque no existía? A los platónicos les parecía causa suficiente, para no creer esto, aducir que no puede ser eterno después sino lo que existió antes siempre. Y esto a pesar de que en la obra escrita por Platón titulada *Del mundo* [92], y sobre los dioses hechos en el mundo por Dios, se afirma que éstos comenzaron a ser y a tener principio y que, sin embargo, no han de tener fin, sino que, por la potentísima voluntad del Creador, han de permanecer eternamente. Con todo, hallaron modo de entenderlo, diciendo que no alude a un principio de tiempo, sino de sustitución. «Así como si el pie, dicen, estuviera desde la eternidad siempre en el polvo, siempre bajo él estaría su huella, y esta huella nadie dudaría que fué hecha por el que pisó, y uno no sería anterior al otro aunque el uno fuera hecho por el otro; así, dicen, el mundo y los dioses creados en él siempre existieron, existiendo siempre el que los hizo, siendo, con todo, hechos». Si el alma existió siempre, ¿hemos de decir que existió siempre también su miseria? Por tanto, si hay algo en ella que no es eterno y que comenzó a ser en el tiempo, ¿por qué no pudo suceder que ella comenzara a existir en el tiempo, ella que antes no había existido? Además, su felicidad sin medida y sin fin, luego de experimentar los males de esta vida, comenzó, como él confiesa, en el tiempo, y, sin embargo, existirá siempre, sin haber existido antes. Toda aquella argumentación, dirigida a establecer que nada puede existir sin fin sino lo que no tiene principio de tiempo, queda por tierra una vez hallada la felicidad del alma, que, teniendo origen de tiempo, no tendrá fin. Por consiguiente, ceda la flaqueza humana a la autoridad divina, y creamos sobre la verdadera religión a los felices e inmortales que no piden para sí el honor que saben se debe a su Dios, que es también nuestro. Ellos no mandan que hagamos sacrificios sino a Aquel cuyo sacrificio nosotros con ellos, como hartas veces he dicho y debe harto repetirse, debemos ser. Este sacrificio ha de ofrecerlo aquel Sacerdote que se dignó hacerse sacrificio por nosotros hasta la muerte en el hombre de que se vistió, y según el cual quiso ser también sacerdote.

---

esset, quid hoc scire prodesset, nisi forte inde se nobis auderent praeferre Platonici, quia id nos in hac vita iam nesciremus, quod ipsi in alia meliore vita purgatissimi et sapientissimi fuerant nescituri, et falsum credendo beati futuri? Quod si absurdissimum et stultissimum est dicere, Porphyrii profecto est praeferenda sententia, his qui animarum circulos alternante semper beatitate et miseria suspicati sunt. Quod si ita est, ecce Platonicus in melius a Platone dissentit: ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem ac tantum magistrum refugit correctionem, sed homini praeposuit veritatem.

CAPUT XXXI

Contra argumentum Platonicorum, quo animam humanam Deo asserunt esse coaeternam

Cur ergo non potius divinitati credimus de his rebus, quas humano ingenio pervestigare non possumus, quae animam quoque ipsam non Deo coaeternam, sed creatam dicit esse, quae non erat? Ut enim hoc Platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur afferre, quia nisi quod semper antea fuisset, sempiternum deinceps esse non posset. Quanquam et de mundo et de his quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato [80], apertissime dicat eos esse coepisse, et habere initium, finem tamen non habituros, sed per Conditoris potentissimam voluntatem in aeternum permansuros esse perhibeat. Verum id quomodo intelligant, invenerunt, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. «Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus atque in illo dii creati, et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt». Numquid ergo si anima semper fuit, etiam miseria eius semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex aeterno non fuit, esse coepit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore, quae antea non fuisset? Deinde beatitudo quoque eius post experimentum malorum firmior et sine fine mansura, sicut iste confitetur, procul dubio coepit ex tempore, et tamen semper erit, cum antea non fuerit. Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. Inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit. Quapropter divinae auctoritati humana cedat infirmitas, eisque beatis et immortalibus de vera religione credamus, qui sibi honorem non expetunt, quem Deo suo, qui etiam noster est, deberi sciunt; nec iubent, ut sacrificium faciamus, nisi ei tantummodo, cuius et nos cum illis, ut saepe dixi et saepe dicendum est, sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine quem suscepit, secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri.

[80] In *Timaeo*.

CAPITULO XXXII

EL CAMINO UNIVERSAL PARA LA LIBERACIÓN DEL ALMA. PORFIRIO, POR BUSCARLO MAL, NO DIÓ CON ÉL. SÓLO LA GRACIA CRISTIANA LO DESCUBRIÓ

1. Esta es la religión cristiana, que contiene el camino universal para la liberación del alma, porque por ninguno, si no es por éste, puede verse libre. Este es el camino, hasta cierto punto real, que conduce a un reino, no que se cimbrea por la alteza temporal, sino seguro con firmeza de eternidad. Cuando Porfirio dice en el libro primero *Sobre el retorno del alma,* ya casi al final, que aun no ha recibido una escuela cierta que contenga la senda universal para la liberación del alma y que no halló esta senda ni en la filosofía más verdadera, ni en las costumbres y disciplina de los indos, ni en la inducción de los caldeos, ni en otro cualquier camino, y que aun no ha llegado a su noticia por el conocimiento histórico ese camino, indudablemente está confesando que existe alguno, pero que aún no ha llegado a su conocimiento. Así, no le satisfacía lo que con tanto esmero había aprendido sobre la liberación del alma y le parecía a él, o mejor a otros, que lo conocían y lo profesaban. Sentía que aún le faltaba una autoridad tan notable que conviniera seguir en cosa de tanto valer. Cuando dice que ni siquiera de la filosofía más verdadera ha llegado a su conocimiento secta que contenga el camino universal para la liberación del alma, paréceme que muestra con evidencia que, o la filosofía en que él filosofó no era la más verdadera, o que no contenía tal senda. Claro está, ¿cómo puede ser la más verdadera, si no contiene esta senda? Pues ¿qué otra senda universal existe para la liberación del alma que aquélla que libra todas las almas y que sin ella no se libra ninguna? Cuando añade: «Ni en las costumbres y disciplina de los indos, ni en la inducción de los caldeos, ni en otro cualquier camino», atestigua con voz inconfundible que ni lo que había aprendido de los indos ni lo que había aprendido de los caldeos contenía esta senda universal para la liberación del alma. Es cierto que no pudo silenciar que tomó de los caldeos los oráculos divinos, de los que hace continuamente mención. ¿Qué senda universal para la liberación del alma quiso dar a entender, senda que aun no había llegado a su conocimiento por la ciencia histórica, y aun no había recibido ni de la filosofía más verdadera ni de la doctrina de los pueblos que se tenían por grandes en las cosas divinas? Esta estimación provenía de que en ellos prevaleció la curiosidad de conocer y rendir culto a cualesquiera ángeles. ¿Qué senda universal es ésta sino la que Dios dió en propiedad, no a su pueblo particular, sino en común a todos los pueblos? Cierto que este hombre, dotado de un ingenio no mediano, no duda que es ésa. No se allana a creer que la divina Providencia haya podido dejar al género humano sin ese camino universal para la liberación del alma. No afirma que no exista, sino que este tan grande bien y tan estimable ayuda aun no lo ha recibido, aun no ha llegado a su conocimiento. Y no es de maravillar. Porfirio vivía enredado en las cosas humanas, cuando

CAPUT XXXII

DE UNIVERSALI VIA ANIMAE LIBERANDAE, QUAM PORPHYRIUS MALE QUAERENDO NON REPERIT, ET QUAM SOLA GRATIA CHRISTIANA RESERAVIT

1. Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae; quoniam nulla nisi hac liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum. Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de Regressu animae libro, nondum receptam unam quamdam sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua, vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum, aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eamdem viam historiali cognitione perlatam; procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam. Ita ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat, sibique, vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. Sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret. Cum autem dicit, vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam quae universalem contineat viam animae liberandae; satis, quantum arbitror, ostendit, vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam. Et quomodo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via? Nam quae alia via est universalis animae liberandae, nisi qua universae animae liberantur, ac per hoc sine illa nulla anima liberatur? Cum autem addit et dicit, «Vel ab Indorum moribus et disciplina, vel ab inductione Chaldaeorum, vel alia qualibet via»; manifestissima voce testatur, neque illis quae ab Indis, neque illis quae a Chaldaeis didicerat, hanc universalem viam animae liberandae contineri; et utique se a Chaldaeis oracula divina sumpsisse, quorum assiduam commemorationem facit, tacere non potuit. Quam vult ergo intelligi animae liberandae universalem viam nondum receptam, vel ex aliqua verissima philosophia, vel ex earum gentium doctrinis, quae magnae velut in divinis rebus habebantur, quia plus apud eas curiositas valuit quorumque angelorum cognoscendorum et colendorum, nondumque in suam notitiam historiali cognitione perlatam? Quaenam ista est universalis via, nisi quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset, divinitus impertita est? Quam certe iste homo non mediocri ingenio praeditus esse non dubitat. Providentiam quippe divinam sine ista universali via liberandae animae genus humanum relinquere potuisse non credit. Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in suam notitiam esse perlatum: nec mirum. Tunc enim Porphyrius erat in rebus humanis, quando ista liberandae animae univer-

esta senda universal, que no es otra que la religión cristiana, se permitía ser combatida por los adoradores de ídolos y de demonios y por los reyes terrenos [93]. El fin de esta permisión era reafirmar y consagrar el número de los mártires, esto es, de los testigos de la verdad, que habían de evidenciar que todos los males corporales deben ser tolerados por la fe de la piedad y por encarecimiento de la verdad. Porfirio veía esto y juzgaba que, por tales persecuciones, este camino había de desaparecer de prisa y que, por tanto, no era la senda universal para la liberación del alma. Pero no entendía que esto que le movía, y que temía padecer en su elección, pertenecía más bien a su confirmación y a un encarecimiento más vigoroso.

2. Esta es la senda universal para la liberación del alma, o sea, la concedida por la misericordia divina a todos los pueblos. Porque su conocimiento haya llegado a unos ya y a otros haya de llegar, no deberá ni debió preguntarse: ¿Por qué pronto y por qué tarde? Porque el consejo del que envía es impenetrable para el ingenio humano. Esto lo sintió Porfirio al decir que aun no había recibido este don de Dios y que todavía no había llegado a su conocimiento. Y no juzgó que no fuera verdadero justamente porque no lo había recibido aún en fe o porque todavía no había llegado a su conocimiento. Esta es, digo, la senda universal para la liberación de los creyentes. De ella recibió el fiel Abrahán el oráculo divino: *En tu descendencia serán bendecidas todas las gentes.* El fué caldeo de nación, es verdad; mas para recibir tales promesas y para

---

salis via, quae non est alia quam religio christiana, oppugnari permittebatur ab idolorum daemonumque cultoribus regibusque terrenis, propter asserendum et consecrandum martyrum numerum, hoc est testium veritatis, per quos ostenderetur, omnia corporalia mala pro fide pietatis et commendatione veritatis esse toleranda. Videbat ergo ista Porphyrius, et per huiusmodi persecutiones cito istam viam perituram, et propterea non esse ipsam liberandae animae universalem putabat, non intelligens hoc quod eum movebat, et quod in eius electione perpeti metuebat, ad eius confirmationem robustioremque commendationem potius pertinere.

2. Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa; cuius profecto notitia ad quoscumque iam venit, et ad quoscumque ventura est, nec debuit, nec debebit ei dici, Quare modo? et quare sero? quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile. Quod sensit etiam iste, cum dixit, nondum receptum hoc donum Dei, et nondum in suam notitiam fuisse perlatum. Nec enim propterea verum non esse iudicavit, quia nondum in suam fidem receptum fuerat, vel in notitiam nondum pervenerat. Haec est, inquam, liberandorum credentium universalis via, de qua fidelis Abraham divinum accepit oraculum: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* [81]. Qui fuit quidem gente Chaldaeus, sed ut talia promissa perciperet, et ex illo propagaretur semen dispositum per Angelos in manu Mediatoris [82], in quo esset ista liberandae animae universalis via, hoc est omnibus gentibus data,

[81] Gen. 22,18.
[82] Gal. 3,19.

que de él se propagara la descendencia dispuesta por medio de los ángeles en manos del Mediador, en el que se había de hallar esa senda universal, es decir, dada a todas las gentes, se le mandó alejarse de su tierra, y de su parentela, y de la casa de su padre. Entonces él, librado primeramente de las supersticiones de los caldeos [94], siguiendo al Dios uno y verdadero, le rindió culto y le creyó fielmente al hacerle esta promesa. Esta es la senda universal de la que se dice en la profecía santa: *Dios tenga misericordia de nosotros y nos bendiga; esclarezca su rostro sobre nosotros y tenga misericordia de nosotros. Para que conozcamos en la tierra tu camino, en todas las gentes tu salud.* Por eso, tanto tiempo más tarde, tomando carne del linaje de Abrahán, dijo de sí el Salvador: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Esta es la senda universal de la que se profetizó tanto tiempo antes: *En los últimos días será manifiesto el monte de la casa del Señor, preparado en la cumbre de los montes, y será elevado sobre los collados. Y vendrán a él todas las gentes y entrarán en él muchas naciones y dirán: Venid, subamos al monte del Señor y a la casa de Jacob, y nos anunciarán su camino, y entraremos en él, porque de Sión saldrá la ley y la palabra del Señor de Jerusalén.* Esta senda no es de una nación, sino de todas las naciones. Y la ley y la palabra del Señor no permanecieron en Sión y en Jerusalén, sino que de allí arrancaron para expandirse por todo el orbe. Por eso el Mediador dijo a sus discípulos, vacilantes después de la resurrección: *Convenía cumplir lo que está escrito de mí en la Ley y en los Profetas y en los Salmos. Entonces les abrió el sentido para que entendieran las*

---

iussus est discedere de terra sua et de cognatione sua et de domo patris sui [83]. Tunc ipse primitus a Chaldaeorum superstitionibus liberatus, unum verum Deum sequendo coluit, cui haec promittenti fideliter credidit. Haec est universalis via, de qua in sancta prophetia dictum est: *Deus misereatur nostri, et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos, et misereatur nostri: ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum* [84]. Unde tanto post ex Abrahae semine carne suscepta, de se ipso ait ipse Salvator: *Ego sum via, et veritas, et vita* [85]. Haec est universalis via, de qua tanto ante tempore prophetatum est: *Erit in novissimis diebus manifestus mons domus Domini, paratus in cacumine montium, et extolletur super colles; et venient ad eum universae gentes, et ingredientur nationes multae, et dicent: Venite, ascendamus in montem Domini, et in domum Dei Iacob; et annuntiabit nobis viam suam, et ingrediemur in ea. Ex Sion enim prodiet lex, et Verbum Domini ab Ierusalem* [86]. Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium. Et lex verbumque Domini non in Sion et Ierusalem remansit; sed inde processit, ut se per universa diffunderet. Unde ipse Mediator post resurrectionem suam discipulis trepidantibus ait: *Oportebat impleri quae scripta sunt in Lege, et Prophetis, et Psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas,* et

[83] Gen. 12,1.
[84] Ps. 66,2 et 3.
[85] Io. 14,6.
[86] Is. 2,2 et 3.

Escrituras, y les dijo: Porque era menester que Cristo padeciese y resucitase y se predicara en su nombre penitencia y remisión de pecados por todas las naciones, comenzando desde Jerusalén.

Esta es, en pocas palabras, la senda universal para la liberación del alma, significada por los santos ángeles y por los santos profetas, primero en los pocos hombres que hallaron donde pudieron la gracia de Dios, y principalmente en el pueblo hebreo. Esta, en cierto modo su república consagrada, era en profecía y preludio la Ciudad de Dios, que había de allegarse de todos los pueblos. La significaron por el tabernáculo y por el templo, por el sacerdocio y por los sacrificios, y la predijeron con palabras, algunas de ellas manifiestas y la mayor parte místicas. El Mediador, presente ya en carne, y sus bienaventurados apóstoles, revelando la gracia del Nuevo Testamento, indicaron más abiertamente lo que en tiempos pasados se figuró algo más ocultamente, en conformidad con la distribución de edades de la humanidad. Esta, como plugo a la sabiduría de Dios ordenarla, la confirmó con señales y obras maravillosas. Más arriba hice ya mención de unas cuantas. No aparecieron solamente visiones angélicas y sonaron sólo palabras de ministros celestiales, sino que, además, los hombres de Dios que obraban en nombre de una piedad sencilla expulsaban los espíritus inmundos de los cuerpos y de los sentidos de los hombres y sanaban las deformidades y enfermedades corporales. Los fieros animales de la tierra y del agua, los volátiles del cielo, los árboles, los elementos y los astros cumplieron los mandatos divinos, se rindieron los infiernos y resucitaron los muertos. Esto, exceptuados los milagros propios y singulares del Salvador, principalmente el de su nacimiento y el de la resurrección. En el primero nos exhibió el misterio de la virginidad materna, y en el segundo nos dió ejemplo de los que al fin han de resucitar.

dixit eis. Quia oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis tertio die, et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Ierusalem [87]. Haec est igitur universalis animae liberandae via, quam sancti Angeli sanctique Prophetae prius in paucis hominibus ubi potuerunt Dei gratiam reperientibus, et maxime in Hebraea gente, cuius erat ipsa quodammodo sacrata respublica, in prophetationem et praenuntiationem civitatis Dei ex omnibus gentibus congregandae, et tabernaculo et templo et sacerdotio et sacrificiis significaverunt, et eloquiis quibusdam manifestis, plerisque mysticis, praedixerunt; praesens autem in carne ipse Mediator, et beati eius Apostoli iam Testamenti novi gratiam revelantes apertius indicarunt, quae aliquanto occultius superioribus sunt significata temporibus, pro aetatum generis humani distributione; sicut eam Deo sapienti placuit ordinare, mirabilium operum divinorum, quorum superius pauca iam posui, contestantibus signis. Non enim apparuerunt tantummodo visiones angelicae, et caelestium ministrorum sola verba sonuerunt: verum etiam hominibus Dei verbo simplicis pietatis agentibus spiritus immundi de hominum corporibus ac sensibus pulsi sunt; vitia corporis languoresque sanati; fera animalia terrarum et aquarum, volatilia caeli, ligna, elementa, sidera, divina iussa fecerunt, inferna cesserunt, mortui revixerunt: exceptis ipsius Salvatoris propriis singularibusque miraculis, maxime nativitatis et resurrectionis; in quorum uno maternae virginitatis tantummodo sacramentum, in altero autem etiam eorum qui in fine resurrecturi sunt, demonstravit exemplum. Haec via totum hominem mundat, et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat. Ut enim non alia purgatio ei parti quaereretur, quam vocat intellectualem Porphyrius, alia ei quam vocat spiritualem, aliaque ipsi corpori, propterea totum suscepit veracissimus potentissimusque mundator atque salvator. Praeter hanc viam, quae partim cum haec futura praenuntiantur, partim cum facta nuntiantur, nunquam generi defuit humano, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur.

87 Lc. 24,44-47.

Esta senda purifica al hombre y prepara al mortal para la inmortalidad de todas sus partes constitutivas. Y para que no se buscara una purificación para la parte que llama Porfirio intelectual, y otra para la que llama espiritual, y otra para el cuerpo, precisamente para eso asumió todo el nombre el veracísimo y poderosísimo Purificador y Salvador. Fuera de esta senda, que nunca faltó a la humanidad, tanto cuando se prenunciaba venidera como cuando se anunciaba realizada, nadie se ha librado, nadie se libra y nadie se librará [95].

3. Porfirio nos dice que esta senda universal para la liberación del alma aún no ha llegado a su noticia por el conocimiento histórico; pero pregunto: ¿Puede darse una historia más ilustre que ésta, que ha obtenido el cenit de la autoridad en todo el mundo, o más fiel, que narre de tal forma lo pasado, que predica también lo porvenir? De estas cosas, muchas las vemos ya cumplidas, y las que restan, esperamos, sin dudarlo, que se cumplirán. No puede Porfirio o cualesquiera platónicos despreciar la adivinación y predicción de las cosas terrenas aun en esta senda y pertinentes a esta vida mortal. Esto, merecidamente y con razón, lo hacen en otros vaticinios y adivinaciones de cualesquiera modos o artes. Niegan o que estas cosas exijan grandeza humana o que deba hacerse gran caudal de ellas. Y hacen bien. Porque, o se hacen por presentimiento de causas inferiores, como por la medicina se pronostican con signos antecedentes muchas cosas que han de suceder en la enfermedad, o los inmundos demonios prenuncian la disposi-

3. Quod autem Porphyrius universalem viam animae liberandae nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit esse perlatam: quid hac historia vel illustrius inveniri potest, quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit, vel fidelius, in qua ita narrantur praeterita, ut futura etiam praedicantur; quorum multa videmus impleta, ex quibus ea quae restant sine dubio speremus implenda? Non enim potest Porphyrius, vel quicumque Platonici, etiam in hac via quasi terrenarum rerum et ad istam vitam mortalem pertinentium, divinationem praedictionemque contemnere: quod merito in aliis vaticinationibus et quorumlibet modorum vel artium divinationibus faciunt. Negant enim haec vel magnorum hominum, vel

ción de los hechos, cuyo derecho se vindican en cierto modo para sí, a fin de dirigir las mentes y las cupididades de los pecadores y la materia ínfima de la fragilidad humana hacia ciertas acciones congruentes [96].

No cuidaban los hombres santos, que caminaban por esta senda universal para la liberación del alma, de profetizar tales cosas como grandes. Esto no se les escapaba a ellos, y muchas veces lo predijeron para fundar la fe que no habían podido intimar a los sentidos de los mortales ni conducirlos con presurosa facilidad a experimentarla. Había otras cosas verdaderamente grandes y divinas, que, cuanto se les permitía, conocida la voluntad de Dios, las anunciaban futuras. La venida de Cristo en carne, y lo que en El tan claramente se perfeccionó, y lo que se cumplió en su nombre, la penitencia de los hombres y la conversión de las voluntades a Dios, la remisión de los pecados, la gracia de la justificación, la fe de los piadosos y la multitud de los que creen por todo el orbe en la verdadera Divinidad, la supresión del culto de los simulacros y de los demonios y la ejercitación por las tentaciones, la purificación de los que adelantan y la liberación de todo mal, el día del juicio, la resurrección de los muertos, la condenación eterna de la sociedad de los impíos y el reino eterno de la gloriosísima Ciudad de Dios, que goza inmortalmente de su presencia, están predichas y prometidas en las Escrituras de esta vida. Son tantas las cosas que vemos ya cumplidas, que confiamos con recta piedad que ha de llegar la hora a las demás. Cuantos no creen sobre la rectitud de esta senda, que culmina en la visión de Dios y en

magni esse pendenda: et recte. Nam vel inferiorum fiunt praesensione causarum, sicut arte medicinae quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini praevidentur; vel immundi daemones sua disposita facta praenuntiant, quorum ius et in mentibus atque cupiditatibus iniquorum ad quaeque congruentia facta ducendis quodam modo sibi vindicant, et in materia infima fragilitatis humanae. Non talia sancti homines in ista universali animarum liberandarum via gradientes, tanquam magna prophetare curarunt: quamvis et ista eos non fugerint, et ab eis saepe praedicta sint, ad eorum fidem faciendam, quae mortalium sensibus non poterant intimari, nec ad experimentum celeri facilitate perduci. Sed alia erant vere magna atque divina, quae quantum dabatur, cognita Dei voluntate, futura nuntiabant. Christus quippe in carne venturus, et quae in illo tam clare perfecta sunt atque in eius nomine impleta, poenitentia hominum et ad Deum conversio voluntatum, remissio peccatorum, gratia iustitiae, fides piorum et per universum orbem in veram divinitatem multitudo credentium, culturae simulacrorum daemonumque subversio et a tentationibus exercitatio, proficientium purgatio et liberatio ab omni malo, iudicii dies, resurrectio mortuorum, societatis impiorum aeterna damnatio, regnumque aeternum gloriosissimae civitatis Dei conspectu eius immortaliter perfruentis, in huius viae Scripturis praedicta atque promissa sunt: quorum tam multa impleta conspicimus, ut recta pietate futura esse caetera confidamus. Huius viae rectitudinem usque ad Deum videndum eique in aeternum cohaerendum, in sanctarum Scripturarum, qua praedicatur atque as-

la unión eterna con El, a la verdad de las Santas Escrituras, en que se predica y se afirma, y, por tanto, no las entienden, pueden combatirlas, pero no pueden avasallarlas [97].

4. Por esta razón, en estos diez libros, aunque menos de lo que la intención de algunos esperaba de mí, con todo, he satisfecho el deseo de otros, con la ayuda del Dios verdadero y del Señor, refutando las contradicciones de los impíos, que prefieren sus dioses al Fundador de la Ciudad santa, sobre la que nos propusimos disertar. De estos diez libros, los cinco primeros los escribí contra aquellos que juzgan que a los dioses se les debe culto por los bienes de esta vida, y los cinco últimos, contra los que piensan que se les debe por la vida que seguirá a la muerte. En adelante, como prometí en el libro primero, diré, con la ayuda de Dios, lo que crea conveniente decir sobre el origen, sobre el desarrollo y sobre los fines de las dos ciudades, que, como he dicho también, andan en este siglo entreveradas y mezcladas la una con la otra.

seritur, veritate, quicumque non credunt, et ob hoc nec intelligunt, oppugnare possunt, sed expugnare non possunt.

4. Quapropter in decem libris istis, etsi minus quam nonnullorum de nobis exspectabat intentio, tamen quorumdam studio, quantum verus Deus et Dominus adiuvare dignatus est, satisfecimus, refutando contradictiones impiorum, qui Conditori sanctae civitatis, de qua disputare instituimus, deos suos praeferunt. Quorum decem librorum quinque superiores adversus eos conscripti sunt, qui propter bona vitae huius deos colendos putant: quinque autem posteriores adversus eos qui cultum deorum propter vitam, quae post mortem futura est, servandum existimant. Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procursu et debitis finibus, quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor, expediam.

NOTAS AL LIBRO X

[1] Este sentir, tan congruente con la naturaleza y con la conservación de la especie y de la propia personalidad, lo expresa en mil tonos diversos San Agustín. Esta es la ley de la eudemonología a que alude Ottaviani en su *Praxiología* de la Historia.

[2] *Douleia* es la palabra que significa este sometimiento de los siervos a sus señores. Puede verse *Quaest. in Hept.* (II q.94), donde se dice: «Douleia *debetur Deo tanquam Domino,* latreia *vero nonnisi Deo tanquam Deo*». Cf. también *Quaest. in Hept.* I q.61; *Contra Faustum* XV 9; XX 21; *Epist.* 102 n.20.

[3] Esta palabra no fué corriente entre los antiguos griegos. *Threskeian* escribe Santiago en el capítulo 1, versículo 27, de su Epístola.

[4] Sófocles, en su *Filotecta*, escribe: *Hoc autem memineritis ut pietatem erga deos colatis* etc. En todo el párrafo se dice *eusebeian* y *eusebein*. Y está traducido al latín por *pietas*.

[5] En el *Enchiridion* (2,1) se habla de las diversas acepciones de las palabras griegas aquí usadas, y da la misma significación que al presente.

[6] Es doctrina común en las *Enéadas*. Plotino, con su gran visión de místico y de filósofo, se acercó muchísimo y en muchos puntos a nuestra religión. Agustín llega a conciliarle con casi todos los dogmas del cristianismo. En consonancia con él, habla del ser que lo es por sí y del ser por participación, de la iluminación, según el principio del Evangelio de San Juan, etc.

[7] Esta fuente de la felicidad y luz de las inteligencias es el mismo Dios. De esta fuente reciben todas las inteligencias, tanto la angélica como la humana, tanto la de los espíritus en las moradas eternas como la de los que aún moran en esta tierra. Plotino, siguiendo a Platón, expone maravillosamente esta doctrina, que, más tarde cristianizada, había de explotar San Agustín.

[8] Este cotejo lo hace también en las *Confessiones* al hablar de su encuentro con la filosofía platónica. El se maravillaba de que estuviera tan en consonancia con la religión cristiana, y sobre todo con el Evangelio (VII 9,14s.).

[9] La teoría de la iluminación del alma, como harto hemos ya repetido, está clara en la obra del Hiponense, pero aun no se ha descubierto toda su profundidad metafísica. La iluminación es general, es decir, alcanza a todos los seres; ésta es la iluminación ontológica. En otra parte expondremos todo el proceso del iluminismo agustiniano, donde haremos también una exegesis de los pasajes en que se alude a él. *Lumen tibi esse, homo, non potes, non potes, non potes (Serm.* 182,5).

[10] Hace referencia al *Sursum corda* del prefacio de la misa, cuando el sacerdote manda poner firmes los corazones y el pueblo contesta alegre y confiado: *Habemus ad Dominum;* nuestro corazón es ya un altar para el sacrificio que se va a ofrecer.

[11] Cicerón dice en el libro II, capítulo 28, *De Natura deorum: Qui*

omnia quae ad cultum Dei pertinerent, diligenter pertractarent, et quasi relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo. Lactancio, en cambio, cree derivada la palabra de *religando* (cf. *Retract.* I 13,9). La génesis del nombre dada por San Agustín está plenamente en conformidad con el concepto de caída, de pecado. Los hombres abandonan a Dios por la caída, por el pecado, y en ese instante la religión se hace necesaria para tornar a elegirle por Señor. Cf. *De quant. anim.* 36,80; *De ver. relig.* 55,111; 55,113; *De div. quaest.* 83 q.31,1; *De util. cred.* 7,14.

[12] *Ille veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo. Propter aliud si nos diligimus odimus potius quam diligimus (Serm.* 336,2).

[13] Este es el fin que se persigue siempre. El más malvado en sus crímenes no busca otra cosa que ser feliz, escribe en las *Confesiones* el ansioso buscador del Infinito. Todo se endereza a esa finalidad, como nos ha repetido tantas y recalca una vez más.

[14] Si amar es querer la felicidad para el amado, y Dios es fuente máxima de la felicidad, síguese que, cuando se manda amar al prójimo, se ordena que se le haga enderezar sus pasos hacia esa fuente. De lo contrario, no le desearíamos que fuera feliz. La conclusión de Agustín es trascendental y lógica.

[15] Lo mismo que se nos manda hacer a nosotros con nuestros prójimos, esto mismo han de hacer los bienaventurados con nosotros. Si así no fuera, o nos envidiarían y no querrían que nosotros gozáramos también de Dios, y, por tanto, dejarían de ser bienaventurados, o necesariamente han de querer para nosotros también la felicidad de que ellos gozan.

[16] Véase a este propósito la Epístola 102,3,17 y los capítulos 5-6.

[17] Dios, como omnipotente, no necesita para nada de sus criaturas. El hombre está en un error cuando cree que, al rendir culto a Dios, le da algo que de otra manera no poseería. El hombre, aunque debe adorar a Dios desinteresadamente, sin embargo, no puede desligarse de esa mira egoísta que le asalta en cada una de sus acciones. Y la acción para él más trascendente es la amistad con Dios, que halla por medio de la adoración. Es, pues, el hombre el que se beneficia de su propia acción de religión, no Dios.

[18] Esta definición pasó a la Escuela. Los escolásticos la aceptaron, y todos, de una u otra manera, la explicaron siguiendo la mente del gran Doctor de la teología católica. *Signum sacrum* es el sacramento. Santo Tomás y antes el Maestro de las Sentencias recogieron la expresión y la hicieron propia.

[19] Esta manera de citar prueba que en tiempo de San Agustín no todos admitían como auténtica la Epístola a los Hebreos. Aun posteriormente los críticos han dudado sobre su autenticidad, por la diversidad de estilo y por la diversa doctrina en ella contenida. Sin embargo, desde la definición del Tridentino y luego del Vaticano, nadie pone ya en tela de juicio su autenticidad.

[20] El sacrificio es siempre una inmolación. Si su esencia consiste en la inmolación o en la oblación, es cuestión que discuten aún los teólogos. Agustín no admite más sacrificio que aquel en el que hay una entrega, llamémosla oblación, y una inmolación, un morir la víctima para entregarla a otro. Y ese otro ha de ser Dios, porque sólo a El se debe el sacrificio.

[21] Cristo es el sumo Sacerdote, que, como dice San Pablo, entró una vez al *sancta sanctorum*. El ofrece por el mundo su sacrificio y en su persona se acumulan los méritos de todos los santos de su sociedad, la Iglesia. Su sacrificio es extensivo a todos. Cristo murió por todos y diaria-

mente sigue muriendo por el mundo. La Humanidad entera, que pesaba sobre los hombros de Cristo cuando caminaba con la cruz, ahora vuelve sus ojos al gran Sacerdote, y por su ministerio, como Mediador que es, ofrece a Dios todo lo que tiene.

[22] He aquí la característica más genuina del pensamiento agustiniano en torno a Cristo. El Cristo total de los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, de las *Enarraciones a los Salmos*, de la vida entera de Agustín, halla en estas palabras su auténtica expresión. ¡Qué dulzura infunde esta concepción en nuestra alma de cristianos! ¡Con cuánta admiración podía exclamar el gran Convertido de Milán: *Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra. Totus homo ille et nos! (In Io. Evang.* tr.31,8).

[23] Se entregó en la forma de siervo y, según ella, se hizo Mediador, Sacerdote y Sacrificio. El es la víctima y El es el sacerdote. Cristo nos dió ejemplo y nos salvó, porque se hizo como nosotros y entregó por nosotros lo que había tomado de nosotros.

[24] La Iglesia ofrece diariamente este sacrificio, el sacrificio de la Nueva Ley, por ministerio de sus sacerdotes. Son los sacerdotes los ministros secundarios, los que hacen las veces de Cristo en este ofrecimiento visible del gran sacrificio, porque este sacrificio del altar es rememorativo del ofrecido por Cristo en la cruz.

[25] En las *Retractaciones* escribe a este pasaje Agustín: *Non debui pro miraculo poni in Abrahae sacrificio, flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisse, quoniam hoc illi in visione monstratum est* (II 43,2).

[26] La goecia es un género de magia que se hace por medio de la excitación de los muertos. Se le ha llamado así del llanto en torno a los sepulcros.

[27] La teúrgia es una especie de operación divina y se llama a la magia en que se invocan, según la opinión de los paganos, a los dioses o a los demonios por medio de ceremonias y sacrificios ciertos y fijos.

[28] Esta palabra usada aquí por San Agustín es jurídica y muy a tono con su erudición. Las leyes castigaban a los astrólogos y a los magos bajo el nombre de *matemáticos* y de *maléficos*.

[29] Así lo comenta Agustín en el capítulo 28 de este libro. A él remitimos.

[30] En el *De Genesi ad litteram* (XII n.50-51) habla largamente de la distinción entre las tres visiones, intelectual, espiritual y corporal.

[31] Teletas, como queda ya dicho en otro lugar, se llamaban las consagraciones o expiaciones y sacrificios perfectos en los que no faltaba nada.

[32] Véase el capítulo siguiente, número 2, donde explica esto con detención.

[33] Proteo es dios marino, hijo de Neptuno y guardián de sus ganados, que apacentaba en Egipto. Estaba dotado del don de adivinar lo porvenir, mas no lo anunciaba sino cuando le obligaba fuerza mayor. Para evitar ser consultado, tomaba toda clase de formas para no ser conocido.

[34] Esté tal Anebonte, aunque Eusebio y el mismo Teodoreto citan la epístola a él de Porfirio, con todo no es conocido.

[35] Véase Eusebio, *De praeparatione evangelica* l.5 c.8-10.

[36] Este Queremón es también desconocido hasta cierto punto. Era un egipcio que había abrazado el estoicismo. Sus obras sobre la religión en Egipto son citadas por Porfirio.

[37] El hombre es un enigma y un milagro. Su maravillosa estructuración es incomprensible. El misterio del hombre, aquella *magna quaestio* de las *Confesiones*, tiene en toda la vida del Hiponense una importancia trascendentalísima. Este ser miraculoso del hombre puede leerse también en los lugares que siguen: *Confes.* IV 14,22; *En. in Ps.* 41,13.

[38] En Dios todo está presente con una presencialidad eterna. Su inmutable consejo es el don de su admirable sabiduría, en la cual y por la cual fueron hechas todas las cosas. En ella, las cosas son antes de ser hechas y existen antes de venir a la existencia real y fenoménica para nuestros sentidos.

[39] La ciencia de Dios se extiende a todo y no es distinta para lo porvenir y para lo presente. En Dios, el futuro no existe, todo es presente, si es que se puede hablar de presente donde no hay tiempo. El conoce los futuros y los futuros libres, sin que por eso prive al hombre de su libertad.

[40] La ley eterna, que es, según su conocida definición, *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans (Contra Faustum* XXII 27). Esto es en relación con nosotros; pero sucede que muchas veces no conocemos el orden a seguir, y por eso nos desviamos de ella. Los ángeles contemplan la ley, y ésta se realiza en el tiempo.

[41] Esto mismo lo trata extensamente en las epístolas 147 y 148 y también en *Quaestiones in Heptateucum* II q.101.

[42] Cómo fué este requerimiento de Moisés y cómo se le apareció Dios, puede verse en los lugares antes citados y también en la q.151 de *Quaest. in Hept.* II.

[43] Licurgo es el gran legisperito de Grecia. Se persuadió que sus leyes las había compuesto por inspiración de Apolo, y en esta convicción dió sus leyes a los lacedemonios.

[44] Este es el plan seguido por la mente para ascender hasta la naturaleza invisible de Dios. Es el proceso ascensional que se ha llamado, que corresponde propiamente a toda la temática agustiniana en la búsqueda incesante del Infinito. Siempre me ha gustado admirar este retorno del alma, mejor, este encuentro del alma con Dios, ese Dios que colma los anhelos de los corazones y las ansias de la inteligencia. Y en esto, es innegable, San Agustín es un maestro.

[45] Así lo afirma Plotino en la enéada III l.2 c.13.

[46] Nótese la correspondencia de términos usada por el Santo. Esto nos recuerda aquello de las *Confesiones: Dios es poderosísimo y omnipotentísimo, misericordiosísimo, justísimo, invisible a nuestros ojos y presentísimo por la razón y la fe*, etc. (I 4,5).

[47] La angelología agustiniana, como notamos ya, es imperfecta, pero está a la altura de su época. El error tiende por todos sus rincones. Se alaba en los espíritus su obediencia al Creador y el cumplimiento fiel de sus mandatos.

[48] Esta ley se ha dado según la disposición de edades y de tiempos. Todos los tiempos y todas las edades tienen sus correspondencias y sus aconteceres propios. En conformidad con cada uno de ellos se ha promulgado esta ley. Esta ley rige todos los destinos de la humanidad sin transgredir los derechos de los individuos. Dios, como presciente, conoce todo desde su eternidad y lo modera todo con su providencia.

[49] La criatura necesita de Dios para ser y para seguir siendo. En sí no es, y porque no es, tiende al no ser, a la nada. Para que fuera se le dió la existencia, pero una existencia que precisa en cada momento la ayuda de su Hacedor. De esta suerte, la criatura no puede engallarse, porque, dejada de la mano del que es, se desvanece y torna al no ser, a la nada. ¡Cuánta filosofía encierran estas palabras!

[50] Así lo califica Plotino en la enéada I l.6 c.7. En esto consistirá la visión beatífica, en la contemplación de Dios, muy superior, por cierto,

al éxtasis plotiniano, que es puramente intelectual. Para este éxtasis requiere Plotino la purificación del alma de todas las inmundicias terrenales. Es el primer paso de la mística cristiana.

[51] He aquí un juego de palabras que sólo puede traducirse a la letra. Los periurgos, palabra de cuño agustiniano. Vives cree que la deriva Agustín de *perurgere*, solicitar, o de *perurere*, quemar, abrasar. Los teúrgos son, según el griego, los curiosos y muy dados a los sacrilegios y ceremonias de los demonios.

[52] La buena educación y la apreciación verdadera así lo exigen. La caridad tiende hacia el prójimo, y es más digno de crédito aquel que cree a otro ser superior a sí mismo, y al que opina debe rendírsele culto, que aquel otro que egoístamente se para en sí y en sí se encastilla, pidiendo sólo para sí el culto. La razón postula esta gradación.

[53] Véase el libro I, capítulo 3, donde se narra esta venida de los dioses Penates.

[54] Según el testimonio de Cicerón y de Livio, Accio Navio, por mandato de Tarquinio, llevó a efecto la acción que aquí se refiere.

[55] Así lo narran también Livio, Ovidio y Valerio Máximo.

[56] Esta mujer fué Claudia Quincia, a juzgar por la relación de Cicerón. Claudia, en habiendo oído que la nave no podía moverse, ella que había sido siempre una mujer impúdica, puesta de rodillas ante la diosa, suplicó que, si la juzgaba casta, siguiera la nave su cíngulo. En efecto así sucedió.

[57] Esta virgen se llamaba Tuccia. Quieren algunos, dice Leonardo Coqueo, que esta prueba fuera hecha por un ángel bueno, para mostrar la castidad de la doncella. Sin embargo, él mismo afirma que pudo también hacerla un demonio, que es lo probable, y como tal parece narrarlo aquí Agustín.

[58] Es la doctrina corriente entre los epicúreos, que reponen la felicidad en el placer del cuerpo. Véase *Contra Acad.* I 3,9; *De Trin.* XIII 4,7; 5,8; 7,10; *Epist.* 118,3,4; 130,5,10; *Serm.* 150,5.8-9; 118,3,16.

[59] Véanse las citas dadas en el número anterior.

[60] El, el oferente, y él, la víctima. Y el sagrado concilio de Trento diría en términos más escolásticos y precisos: *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum semel in cruce obtulit, sola ratione offerendi diversa.*

[61] La Iglesia, como cuerpo de Cristo, toma parte en el sacrificio de la Ley nueva. Toma parte en cuanto que el sacrificio se lo legó Cristo a ella y ella es la encargada de nombrar ministros aptos para que lo ofrezcan, y toma también parte en sus fieles, por quienes y en favor de los cuales se ofrece. Además, como cuerpo de Cristo, ministro principal en el sacrificio, lo ofrece juntamente con El, y su valor se eleva a valor infinito.

[62] La Antigua Ley es el preludio de la Nueva. En ella se contenían todos los sacrificios, mejor, el único sacrificio de ésta, aunque en figuras múltiples. Cristo, en el centro de la historia, y la humanidad en dos vertientes.

[63] *Necesse est ut aspera sint tempora* (Serm. MA. Caillau et S. Ivés II 19). El cristianismo es una divina milicia, y militar por Cristo es ganar la batalla, porque Cristo nunca pierde. De las persecuciones se formó la Iglesia y con ellas avanzará la Ciudad de Dios en su peregrinar por el mundo. La lucha es la esencia misma de nuestro ser de cristianos y de hombres, y de ella sabemos aprovecharnos para los altos fines por que Dios la envía.

[64] Recuerda la palabra griega. Deriva, sin duda, del nombre griego de Juno. Los héroes son los que mueren por la verdad, por Dios, que es la verdad misma, no los que realizan hazañas con un prurito de gloria humana. Este término pide Agustín para los mártires, porque son unos héroes.

[65] Cristo, como Mediador entre Dios y los hombres, acercó a Dios a *nosotros* y nos *levantó* a *nosotros* hasta Dios. Esta es la renovación moral que el cristianismo, como descendencia de Cristo, tuvo como misión exclusiva, sigue aún teniendo y tendrá siempre.

[66] Agustín está con el pelagianismo al ojo, podríamos decir. El joven bretón le amagaba y atacaba por todos los flancos; por eso ahora mide bien sus expresiones y se guarda de explicar cautelosamente las dudosas. El hombre por sí no puede nada; todo ha de recibirlo de arriba, del Padre de las luces, y El, Dios, lo dispone todo y todo lo ordena para los fines de aquellos que eligió.

[67] La cuestión a discutir es la siguiente: ¿Conocieron los filósofos platónicos la Trinidad? Algunos indicios parecen hacer sostenible la sentencia afirmativa. Sin embargo, es de difícil alcance para la mente humana. Plotino habla del Verbo, pero no como persona. Este pasaje de Porfirio es de dudosa interpretación y no puede decirse que haga alusión a las tres divinas personas. Con todo, puede estudiarse el problema o punto en cuestión.

[68] En el libro I de la enéada V discurre Plotino sobre las tres substancias, pero sin pensar ni remotamente en el misterio de la Trinidad.

[69] Así, en el capítulo 6 del libro I de la enéada V y en otras partes. Es sentir común de toda su obra.

[70] Sabelio fué el autor de esta herejía, levantada en el 260, en tiempos del emperador Galieno y del pontificado de Esteban I. El punto capital de su doctrina se reducía a esto: En Dios no hay distinción de personas; como es una naturaleza, así es también una persona. Es la contrapartida de Arrio, que defendía la distinción de esencia entre las tres divinas personas.

[71] Agustín, siguiendo la interpretación libre de las Escrituras, juega con frecuencia con sus palabras. El principio que os habla, admitida como la traducción del texto bíblico, no es tal, sino yo soy el que os habla desde el principio. Sin embargo, Agustín en sus comentarios al Génesis apela a este texto también para probar que en el principio, en que Dios creó, es Cristo. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,3; *Confess.* XII 20,29.

[72] El hombre estaba aherrojado en la cárcel de su pecado desde la caída de Adán. El hombre era hombre, pero le faltaba la justicia. Cristo se hizo hombre y trajo la justicia. La justicia no se compadecía con el pecado, y vino sin pecado para librarnos de él a nosotros los hombres. En esto se resume su obra redentora, en hacernos lo que no éramos, es decir, en hacernos justos.

[73] Esta sentencia, un tanto extremista, de San Agustín, la mitigan un poco otros escritos que nos dicen que Porfirio, una vez que conoció la religión cristiana y sus dogmas con distinción, no la fustigó ni hirió.

[74] Así lo dice Eusebio. Porfirio, según esto, se inició en misterios teúrgicos, a los cuales hará referencia más tarde en sus obras cuando trate de la purificación del alma.

[75] Véase también a Eusebio, *De praeparatione evangelica* l.4 c.4.

[76] De ello habla Agustín en el libro XIX, capítulo 23, con profusión de citas y de ideas.

[77] Porfirio en un principio fué cristiano y luego desertó de la fe y se afilió al ateísmo o politeísmo.

[78] Vives hace el siguiente comentario: *Por los peligros de las leyes,* porque las leyes castigaban con penas las artes mágicas. *O por los*

peligros de la misma acción, porque la magia es cosa peligrosa si no se hace como es debido. Se enojan los dioses y cargan de horrendos males al que las ejerce sin pericia, cosa que evidencian muchos ejemplos. Es que aman la impiedad perfecta, de la que es difícil recurrir a la piedad.

[79] Eugubino refiere en su obra *De perenni philosophia* (1.1) lo tocante a la mente. El sentir de Porfirio sobre la misma lo refiere en el capítulo 11.

[80] A usanza vuestra, dices tres dioses, porque con la sola luz de la razón no puede comprenderse el misterio de la Trinidad. Por tanto, si lo conoció, fué muy de lejos, y es de notar que la fe prendió algún tiempo en su pecho. Tal vez fuera más acertada la conjetura de decir que la conocía, pero que lo expresaba así para no ser descubierto o porque no quería confesar la religión que había abandonado.

[81] Busca parecidos doctrinales y exprime las frases hasta extraerles todo su contenido. Su pasión por conciliar y acercar los filósofos a la verdadera religión es palmaria en estos libros. Aquel chispazo de inteligencia que brilló en ellos al servicio de la verdadera causa, ¿qué hubiera sido?, parece decir.

[82] Una vez más el Mediador, como recurso último de todos los destinos humanos. Nos enseñó a amar lo que despreciábamos, que era la vida eterna, y nos enseñó a despreciar lo que tenemos, que es la muerte. Todo lo hizo en su persona: padeció para nuestra enseñanza y resucitó para nuestra gloria.

[83] En el *Timeo* se habla de ello. En él se emplea la misma expresión, y se dice que consta también de alma y de cuerpo.

[84] De este venerable anciano hace Agustín los más elogiosos encomios. Recuerda en sus *Confesiones* la amabilidad y la dulzura que inspiraba su presencia. Véase *Confess.* VIII 2,4 y *De praedest. sanct.* 4.

[85] En el mismo diálogo titulado *Timeo* se trata de las *itionibus et reditionibus* de las almas. Esta doctrina se conoce con el nombre de metempsicosis.

[86] Plotino la retiene y expone en la enéada III, 1.4, c.2.

[87] San Agustín aprueba la postura de Porfirio al reprobar este parecer. De la misma opinión que los platónicos fué Pitágoras. Tertuliano dice en el libro *De anima: Quis ille nunc vetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeuntes eant illuc, et rursus huc veniant et vivant, et de hinc e vita abeant, rursus ex mortuis effici vivos?* (c.28).

[88] Es, diríamos, el paraíso de los paganos. En él gozaban las almas de los buenos una felicidad interminable. Estaba situado en el centro de los infiernos, según ellos.

[89] Es el río de los infiernos. Según la fábula, tan pronto como las almas de los muertos bebían de sus aguas, perdían el recuerdo de todas las cosas de esta vida.

[90] Y el gozo de la verdad es la felicidad *(Confess.* X 23,33).

[91] Esta es la máxima del buen ecléctico. *Nemo enim potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus veritatis (Epist.* 155,1,1). Estas son las reglas de oro del ecléctico Agustín.

[92] Marrou cree en un error a Agustín al atribuir esta obra *De mundo* a Platón. La obra con este título es de Aristóteles. Es fácil que Agustín se confundiera por la traducción de Apuleyo. No obstante, en la *Introducción* dejamos dicho nuestro sentir sobre el particular.

[93] Porfirio vivió bajo el imperio de Diocleciano y de Maximiano, que abundaron en odio y persecución contra la religión cristiana.

[94] Véase el libro XVI, capítulo 12, de esta obra. Allí se habla de la liberación de Abrahán de las supersticiones caldeas.

[95] La humanidad hacia Cristo. La afirmación es categórica: la economía de la redención es ésta y no hay otra. Todo ha de pasar por el Hijo para llegar al Padre. El cristocentrismo de Agustín, en el que debe centrarse el mundo, es el rasgo paulino del Divino Africano. A esto se redujo toda su vida: *Instaurare omnia in Christo*, llevarlo todo y acercarlo todo a Cristo, único Salvador y Redentor.

[96] Véase *De divinatione daemonum* 3ss.

[97] Agustín se hace cargo de la obra que trae entre manos y se cree con fuerza y autoridad suficiente para combatir, haciendo a la vez una apología de la religión. Esto está en su mano, y, si alguien le consulta, no se negará a hacerlo. Pero lo que no está en su mano es avasallar, es hacer que se rindan a la razón los que impugnan la religión sin motivo. Con estas palabras da fin a su apología de la religión, después de haber espigado por los campos de la filosofía y de la historia argumentos para probar la autenticidad y divinidad del cristianismo.

LIBRO XI

Comienza la segunda [1] parte de esta obra. Trata del origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades, de la terrena y de la celestial. Agustín prueba en este libro, en primer término, que los orígenes de las dos ciudades se remontan a la distinción de ángeles en buenos y malos. Luego, tomando pie de aquí, discurre sobre la creación del mundo según la descripción de las Sagradas Letras en el principio del Génesis.

CAPITULO I

Aclaración sobre la segunda parte de la obra

Damos el nombre de Ciudad de Dios, testigo es de ello la Escritura, a aquella que rindió a su obediencia, no por movimientos anímicos fortuitos, sino por disposición de la Providencia soberana, todos los ingenios humanos con la garantía de una autoridad divina superior a los espíritus de las naciones todas [2]. En la Escritura se dice: *Cosas gloriosas se han*

LIBER XI

Incipit operis huius pars altera, quae est de duarum civitatum, terrenae et caelestis, exortu, et procursu, ac debitis finibus. Hoc primum libro civitatum earumdem exordia quomodo in Angelorum bonorum et malorum discretione praecesserint, demonstrat Augustinus, eaque occasione agit de constitutione mundi, quae sacris Litteris in principio libri Geneseos describitur.

CAPUT I

De ea parte operis, qua duarum civitatum, id est caelestis ac terrenae, initia et fines incipiunt demonstrari

Civitatem Dei dicimus, cuius ea Scriptura testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras, omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit. Ibi quippe scriptum est: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* [1]. Et in alio psalmo legitur: *Magnus Dominus, et laudabilis valde in civitate Dei nostri, in monte sancto eius, dilatans*

[1] Ps. 86,3.

dicho de ti, Ciudad de Dios. Y en otro salmo se lee: *Grande es el Señor y loable en demasía en la Ciudad de nuestro Dios, en su santo monte, que ensancha los contentos y alegrías de toda la tierra.* Y poco después: *Tal como lo vimos, así lo hemos visto en la Ciudad del Señor de las virtudes, en la Ciudad de nuestro Dios. Dios la fundó para siempre.* A su vez, otro salmo canta: *La impetuosidad del río alegra la Ciudad de Dios. El Altísimo santificó su tabernáculo; estando Dios en medio de ellos, no sufrirá quebranto.* Por estos y otros testimonios que sería prolijo enumerar, caemos en la cuenta de que existe una Ciudad de Dios, cuyos ciudadanos anhelamos ser por el amor que nos inspiró su Fundador. Los ciudadanos de la ciudad terrena dieron la primacía a sus dioses sobre el Fundador de la Ciudad santa, sin advertir que El es el Dios de los dioses, y no de los dioses falsos, o sea, de los impíos y soberbios [3]. Estos, privados de la luz inmutable y común a todos, y reducidos por eso a un poder miserable, pretenden señoríos en cierto modo privados y buscan honores divinos de sus engañados súbditos. El es el Dios de los dioses piadosos y santos, que se huelgan más en someterse ellos a uno solo que en someter muchos a sí mismos, y más en dar culto a Dios que en que se les rinda a ellos como a Dios. Mas a los enemigos de esta Ciudad santa, ya he contestado, con la ayuda de nuestro Rey y Señor y según nuestras posibilidades, en los diez libros precedentes. Ahora, consciente de lo que de mí se espera y acordándome de mi deuda [4], ensayaré, confiado en el favor del mismo Rey y Señor nuestro y en mi escaso valer, el discurso sobre el origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades. Como

exsultationes universae terrae. Et paulo post in eodem psalmo: *Sicut audivimus, ita et vidimus, in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in aeternum* [2]. Item in alio: *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio eius, non commovebitur* [3]. His atque huiusmodi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quamdam civitatem Dei, cuius cives esse concupiscimus illo amore, quem nobis illius Conditor inspiravit. Huic Conditori sanctae civitatis, cives terrenae civitatis deos suos praeferunt, ignorantes eum esse Deum deorum, non deorum falsorum, hoc est impiorum et superborum, qui eius incommutabili omnibusque communi luce privati, et ob hoc ad quamdam egenam potestatem redacti, suas quodammodo privatas potentias consectantur, honoresque divinos a deceptis subditis quaerunt; sed deorum piorum atque sanctorum, qui potius se ipsos uni subdere quam multos sibi, potiusque Deum colere quam pro Deo coli delectantur. Sed huius sanctae civitatis inimicis, decem superioribus libris, quantum potuimus, Domino et Rege nostro adiuvante, respondimus. Nunc vero quid a me iam exspectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuero, disputare, eius

[2] Ps. 47,2.3.9

[3] Ps. 45,5 et 6.

hemos dicho ya, en este mundo andan en mezcolanza y confusión la una con la otra [5]. Primeramente diré cómo el origen de las dos ciudades se remonta a la distinción hecha entre los ángeles.

CAPITULO II

Conocimiento de Dios y medio único para conseguirlo

Es grande y poco común trascender con la intención de la mente todas las criaturas corpóreas e incorpóreas, que se presentan mudables, y llegar a la substancia inmutable de Dios, y aprender allí de su magisterio que toda naturaleza que no es lo que El, no tiene otro autor que El. La razón es que Dios no habla de esta manera con el hombre por medio de alguna criatura corpórea, susurrando en los oídos corporales de forma que entre el que habla y el que oye vibren ondas aéreas. No habla tampoco por criatura espiritual con semejanza de cuerpos, como sucede en sueños, o de otro modo por el estilo. Aun en ese caso habla a los oídos corporales, ya que habla como por el cuerpo y como por interposición de lugares corpóreos. Estas visiones son muy semejantes a las de los cuerpos. Habla por la verdad misma si hay alguno idóneo para oír con la mente, no con el cuerpo. Habla de este modo a aquella parte del hombre que en el hombre es más perfecta que las demás de que consta, y superior a la cual no es más que Dios [6]. Porque es muy razonable pensar, o, si esto no es posible, al menos creer, que el hombre, hecho a imagen de Dios, está precisamente más cercano a Dios por aquella parte que supera a

---

ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, aggrediar: primumque dicam quemadmodum exordia duarum istarum civitatum in Angelorum diversitate praecesserint.

CAPUT II

De cognoscendo Deo, ad cuius notitiam nemo hominum pervenit, nisi per Mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum

Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse. Sic enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem, corporalibus instrepens auribus, ut inter sonantem et audientem aeria spatia verberentur; neque per eiusmodi spiritualem quae corporum similitudinibus figuratur, sicut in somniis vel quo alio tali modo; nam et sic velut corporis auribus loquitur, quia velut per corpus loquitur et velut interposito corporalium locorum intervallo; multum enim similia sunt talia visa corporibus: sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita

las demás partes inferiores, que tiene comunes con los animales. Pero como la mente, a la que van unidas por naturaleza la razón y la inteligencia, está imposibilitada por algunos vicios tenebrosos e inveterados, no solamente para unirse a la luz inconmutable gozándola, sino también para soportarla, hasta que, renovándose de día en día y sanando, se torne capaz de tamaña felicidad, debía primeramente ser instruída y purificada por la fe [7]. Y con el fin de que caminase con más confianza en ella hacia la verdad, la Verdad misma, Dios, el Hijo de Dios, asumiendo al hombre, no consumiendo a Dios, estableció y fundó la fe, para que el hombre tuviera en el Hombre-Dios un camino hacia el Dios del hombre [8]. Este es el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Es Mediador en cuanto hombre, y por esta misma razón es también camino. Porque, si entre el que camina y el lugar a que se dirige hay un camino, hay esperanzas de llegar. Empero, si falta o se ignora por qué camino se ha de ir, ¿qué aprovecha conocer el término del viaje? Sólo hay un camino muy guarnecido contra todos los errores, que sea uno mismo Dios y hombre: la meta, Dios; el camino, hombre.

---

loquitur, quod in homine caeteris quibus homo constat est melius, et quo ipse Deus solus est melior. Cum enim homo rectissime intelligatur, vel si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei; profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei Filius homine assumpto, non Deo consumpto, eamdem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo; per hoc et via. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi: si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo.

CAPITULO III

Autoridad de la Escritura canónica, creación del Espíritu divino

Este habló primeramente por medio de los profetas; luego, por sí mismo, y, al fin, cuando juzgó suficiente, por los apóstoles. Escribió también la Escritura que se denomina canónica, de autoridad la más autorizada. A ella damos fe sobre las cosas que no conviene ignorar, y que no somos capaces de conocer por nosotros mismos. Y es que, como es posible saber, siendo testigos nosotros, cosas que no se hallan fuera del alcance de nuestros sentidos, de aquí procede el nombre de presentes, porque de tal forma decimos que están ante los sentidos como están ante los ojos las cosas que están a vista de ojos; por eso para las cosas que están fuera del alcance de los mismos, ya que no podemos conocerlas por propia cuenta, buscamos otros testigos y damos crédito a aquellos fuera de cuyo alcance sensorial no creemos que estén o hayan estado esas cosas. Así, sobre las cosas visibles que no hemos visto, creemos a los que las han visto, y así sobre las demás cosas que atañen a cada uno de los sentidos del cuerpo. Lo mismo sucede con lo que se siente con la mente y el espíritu (porque con toda propiedad se llama también sentido, y de ahí tomó su nombre la sentencia), es decir, con las cosas invisibles que no están al alcance de nuestro sentido interior. Sobre éstas conviene creer a aquellos que aprendieron su ordenación en la luz incorpórea o las contemplan en su subsistencia actual.

CAPUT III

De auctoritate canonicae Scripturae, divino Spiritu conditae

Hic prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus. Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris, sive interioribus sive etiam exterioribus; unde et praesentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse prae sensibus, sicut prae oculis quae praesto sunt oculis: profecto ea quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo de visibilibus, quae non vidimus, eis credimus qui viderunt, atque ita de caeteris quae ad suum quemque sensum corporis pertinent: ita de his quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, iis nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur.

CAPITULO IV

La creación del mundo. No es ni intemporal ni ordenada por nuevo consejo de Dios, como si hubiera cambio en su voluntad

1. Entre todos los seres visibles, sienta primera plaza el mundo, y entre los invisibles, Dios. Pero el mundo vemos que existe, y que existe Dios lo creemos. Que Dios ha hecho el mundo, a nadie creemos con más seguridad que al mismo Dios. ¿Dónde lo hemos oído? Acá, nosotros nunca mejor que en las Escrituras santas, donde dijo su profeta: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* ¿Por ventura estaba allí este profeta cuando hizo Dios el cielo y la tierra? [9]. No, pero allí estaba la Sabiduría de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, que penetra también a las almas santas y las constituye amigas de Dios y profetas, y les cuenta sin estrépito, en el interior, sus obras. Les hablan también los ángeles de Dios, que siempre ven el rostro del Padre y anuncian su voluntad a los que conviene. Uno de éstos era el profeta que escribió: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra* [10]. Es éste un testigo tan idóneo, que en él se debe creer a Dios, que predijo también mucho antes nuestra fe futura por el mismo Espíritu, merced al cual conoció aquél estas cosas que se le revelaron.

2. Mas ¿por qué plugo al Dios eterno hacer entonces el

CAPUT IV

De conditione mundi, quod nec intemporalis sit, nec novo Dei ordinata consilio, quasi postea voluerit, quod antea noluerit

1. Visibilium omnium maximus est mundus; invisibilium omnium maximus est Deus. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus. Quod autem Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus, quam ipsi Deo. Ubi eum audivimus? Nusquam interim nos melius quam in Scripturis sanctis, ubi dixit propheta eius, *In principio fecit Deus caelum et terram* [4]. Numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit Deus caelum et terram? Non: sed ibi fuit Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quae in animas etiam sanctas se transfert, amicos Dei et Prophetas constituit [5], eisque opera sua sine strepitu intus enarrat. Loquuntur eis quoque Angeli Dei, qui semper vident faciem Patris [6], voluntatemque eius quibus oportet annuntiant. Ex his unus erat iste propheta, qui dixit et scripsit, *In principio fecit Deus caelum et terram.* Qui tam idoneus testis est per quem Deo credendum sit, ut eodem Spiritu Dei, quo haec sibi revelata cognovit, etiam ipsam fidem nostram futuram tanto ante praedixerit.

2. Sed quid placuit Deo aeterno tunc facere caelum et terram, quae

[4] Gen. 1,1.
[5] Sap. 7,27.
[6] Mt. 18,10.

cielo y la tierra, cosa que no había hecho antes? [11]. Los que esto preguntan, si pretenden que el mundo es eterno y sin principio, y, por tanto, piensan que no fué hecho por Dios, están muy lejos de la verdad y desvarían con el morbo fatal de la impiedad [12]. Amén de los testimonios proféticos, que dejo a un lado, el mismo mundo, con su ordenadísima mutabilidad y movilidad y con la hermosísima especie de las cosas visibles, proclama en cierto modo, tácitamente es verdad, que ha sido hecho y que no ha podido ser hecho más que por Dios, inefable e invisiblemente grande e invisible e inefablemente hermoso [13]. Quienes admiten que ha sido hecho por Dios, pero no quieren asignarle principio de tiempo, sino de creación, imaginándose de un modo apenas inteligible que ha sido hecho siempre, dicen, es cierto, algo verdadero. Con ello se creen que defienden a Dios como de una temeridad fortuita, por temor a que se piense que le vino a la mente de súbito la idea de hacer el mundo y a que le sobreviniera un nuevo querer, siendo así que no es mutable en nada absolutamente. Pero no alcanzo a ver cómo esta razón pueda tener consistencia para ellos en las cosas, máxime en el alma, que, si contendieren que es coeterna a Dios, en modo alguno pueden explicar de dónde le vino la nueva miseria, que nunca antes tuvo eternamente [14]. Si dijeren que su miseria y su beatitud están en una alternativa constante, se ven en la precisión de decir que esa alternativa durará siempre. De aquí se les seguirá el absurdo de que, aun cuando se dice feliz, en esto ciertamente no es feliz, si prevé su futura miseria y torpeza; y si no la prevé ni juzga que será siempre torpe y miserable, sino siempre feliz, será siempre feliz, pero con falsa opinión. Esta

---

antea non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insaniunt. Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat. Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod nunquam ante venisset, facere mundum, et accidisse illi voluntatem novam, cum in ullo sit omnino mutabilis: sed non video quomodo eis possit in caeteris rebus ratio ista subsistere, maximeque in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria, quae nunquam antea per aeternum, nullo modo poterunt explicare. Si enim alternasse semper eius miseriam et beatitudinem dixerint, necesse est dicant etiam semper alternaturam: unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur, in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem praevidet; si autem non praevidet, nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata: quo dici stultius nihil potest. Si autem semper

es la mayor necedad que puede decirse. Si piensan que siempre, en los siglos infinitos atrás, hubo esa alternativa entre la felicidad y la miseria del alma, y que ahora ya, en adelante, una vez librada, no ha de tornar a la miseria, persuádanse de que nunca fué verdaderamente feliz, sino que comienza a serlo en adelante con una nueva y no falaz bienaventuranza. Así confesarán que le sobreviene algo nuevo, grandioso y noble, cosa que nunca antes eternamente le había sobrevenido. Si negaren que la causa de esta novedad estuvo en el eterno consejo de Dios, negarán a la vez a Dios, autor de esta felicidad. Lo cual es una horrenda impiedad. Y si dijeren que El excogitó por nuevo consejo que en adelante fuera eternamente el alma feliz, ¿cómo mostrarán que El es ajeno a aquella mutabilidad, que les desplace también a ellos? Por tanto, si admiten que fué creada en el tiempo, pero que en tiempo alguno ulterior ha de perecer, como el número, que tiene principio, pero no tendrá fin, y, por consiguiente, que, una vez experimentadas las miserias, si fuere librada de ellas, nunca más será miserable en adelante, no dudarán que esto sucederá, permaneciendo inmutable el consejo de Dios. Así, pues, crean también en la posibilidad de una creación temporal del mundo, y que Dios, por tanto, al hacerlo, no mudó su eterno consejo y voluntad [15].

---

quidem per saecula retro infinita cum beatitudine alternasse animae miseriam putant, sed nunc iam de caetero cum fuerit liberata, ad miseriam non esse redituram, nihilominus convincuntur nunquam eam fuisse vere beatam, sed deinceps esse incipere nova quadam nec fallaci beatitudine; ac per hoc fatebuntur accidere illi aliquid novi, et hoc magnum atque praeclarum, quod nunquam retro per aeternitatem accidisset. Cuius novitatis causam si Deum negabunt in aeterno habuisse consilio, simul eum negabunt beatitudinis eius auctorem; quod nefandae impietatis est: si autem dicent etiam ipsum novo consilio excogitasse, ut de caetero sit anima in aeternum beata, quomodo eum alienum ab ea, quae illis quoque displicet, mutabilitate monstrabunt? Porro, si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram, tanquam numerum, habere initium, sed non habere finem fatentur, et ideo semel expertam miserias, si ab eis fuerit liberata, nunquam miseram postea futuram, non utique dubitabunt hoc fieri manente incommutabilitate consilii Dei. Si ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse.

CAPITULO V

NO DEBEN IMAGINARSE NI INFINITOS ESPACIOS DE TIEMPO NI DE LUGARES ANTES DEL MUNDO

Luego, es preciso ver qué respondemos a los que admiten que Dios es el creador del mundo, pero preguntan por su principio, y qué nos responden ellos sobre el lugar del mundo. Se pregunta por qué se hizo entonces y no antes, al igual que puede preguntarse por qué está donde está y no más bien en otra parte. Si imaginan infinitos espacios de tiempo anteriores al mundo, durante los cuales Dios, según ellos, no podía estar inactivo, imaginen de igual modo, fuera del mundo, infinitos espacios locales. Si alguno dijere que en ellos el Omnipotente no podía estar ocioso, ¿no será acaso lógico que se vea constreñido a soñar, con Epicuro, en innumerables mundos? [16]. Sólo con una diferencia, que él afirma que los mundos se engendran y se resuelven por movimientos fortuitos de los átomos, y éstos han de decir que son obra de Dios, si no quieren que El estuviera ocioso por la inmensidad interminable de lugares patentes por todas partes fuera del mundo y que ni los mismos mundos pueden disolverse por causa alguna. Tratamos con quienes sienten con nosotros que Dios es incorpóreo y el creador de todas las naturalezas que no son lo que El [17]. Admitir a otros a esta disputa de religión es asaz indigno, máxime que, entre aquellos que piensan que se debe este culto a muchos dioses, éstos sobrepujaron a los demás filósofos en

CAPUT V

TAM NON ESSE COGITANDUM DE INFINITIS TEMPORUM SPATIIS ANTE MUNDUM, QUAM NEC DE INFINITIS LOCORUM

Deinde videndum est istis, qui Deum conditorem mundi esse consentiunt, et tamen quaerunt de mundi tempore quid respondeamus, quid ipsi respondeant de mundi loco. Ita enim quaeritur cur potius tunc et non antea factus sit, quemadmodum quaeri potest cur hic potius ubi est et non alibi. Nam si infinita spatia temporis ante mundum cogitant, in quibus eis non videtur Deus ab opere cessare potuisse, similiter cogitent extra mundum infinita spatia locorum, in quibus si quisquam dicat non potuisse vacare omnipotentem, nonne consequens erit, ut innumerabiles mundos cum Epicuro somniare cogantur; ea tantum differentia, quod eos ille fortuitis motibus atomorum gigni asserit et resolvi, isti autem opere Dei factos dicturi sunt, si eum per interminabilem immensitatem locorum extra mundum circumquaque patentium vacare noluerint, nec eosdem mundos, quod etiam de isto sentiunt, ulla causa posse dissolvi? Cum his enim agimus qui et Deum incorporeum, et omnium naturarum quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt; alios autem nimis indignum est ad istam disputationem religionis admittere: maxime quod apud eos qui mul-

nobleza y autoridad no por otro motivo que por estar más cercanos, aunque a la vez lejanos, a la verdad. ¿O es que han de decir que la substancia de Dios, que ni la circunscriben, ni la determinan, ni la distienden en lugar alguno, sino que, como es digno sentir de Dios, confiesan que está en todas partes, con una presencia incorpórea, está ausente de los espacios locales externos al mundo y que ocupa un solo lugar, que, en comparación de aquella infinidad, es tan pequeño como es aquel en que está el mundo? No creo que sostengan tales dislates. Admitiendo, pues, ellos un solo mundo, que, con ser de ingente grandeza corpórea, con todo, es finito y está circunscrito por su lugar y es hechura de Dios, la respuesta que den a la pregunta por qué Dios deja de obrar en los infinitos lugares existentes fuera del mundo, esa misma den a su pregunta por qué Dios ha dejado de obrar en los infinitos tiempos anteriores al mundo. No es razonable pensar que Dios fortuitamente, y no por su razón divina, haya constituído el mundo no en otro lugar, sino en este en que está, ya que, habiendo otros mil lugares posibles, pudo escoger éste sin ningún merecimiento más excelente, aunque la razón humana no comprenda el porqué divino de esta obra. Así, no es tampoco razonable pensar que sucedió a Dios algo fortuito, porque creó el mundo en ese tiempo y no en el anterior, siendo así que transcurrieron tiempos igualmente anteriores por un espacio infinito atrás, ni existió diferencia alguna por la que antepusiera en su decisión un tiempo a otro. Si instan diciendo que son vanas las imaginaciones de los hombres al forjar lugares infinitos, puesto que no hay lugar alguno fuera del mundo, se les res-

tis diis sacrorum obsequium deferendum putant, isti philosophos caeteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, non ob aliud, nisi quia longo quidem intervallo, verumtamen reliquis propinquiores sunt veritati. An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in haec vaniloquia progressuros. Cum igitur unum mundum ingenti quidem mole corporea, finitum tamen et loco suo determinatum, et operante Deo factum esse dicant: quod respondent de infinitis extra mundum locis, cur in eis ab opere Deus cesset; hoc sibi respondeant de infinitis ante mundum temporibus, cur in eis ab opere Deus cessaverit. Et sicut non est consequens ut fortuito potius quam ratione divina Deus, non alio, sed isto in quo est loco, mundum constituerit, cum pariter infinitis ubique patentibus nullo excellentiore merito posset hic eligi, quamvis eamdem divinam rationem, qua id factum est, nulla possit humana comprehendere: ita non est consequens ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterissent, nec fuisset aliqua differentia unde tempus tempori eligendo praeponeretur. Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus

ponde que de igual modo imaginan los hombres los tiempos pretéritos de la vacación divina, ya que no hay tiempo alguno anterior al mundo [18].

CAPITULO VI

El principio de la creación del mundo y de los tiempos es único y simultáneo

Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo, basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción? De esta moción y mutación, cediendo y sucediendo una cosa a otra, porque no pueden coexistir; de intervalos más cortos o más largos, resultaría el tiempo. Siendo, pues, Dios el ser en cuya eternidad no existe mutación alguna, el creador y ordenador de los tiempos, no comprendo —dice—que después de algunos espacios temporales creara el mundo, a no ser que se diga que antes del mundo ya existía alguna criatura, por cuyos movimientos comenzaran los tiempos [19]. Por eso, como las sagradas Letras, que gozan de máxima veracidad, dicen que en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, dando a entender que antes no hizo nada, pues si hubiera hecho algo antes de lo que hizo, diría que en el principio habría hecho eso, el mundo no fué en el tiempo, sino

---

nullus sit praeter mundum; respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum.

CAPUT VI

Creationis mundi et temporum unum esse principium, nec aliud alio praeveniri

Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum iam aliquam fuisse creaturam, cuius motibus tempora currerent. Porro si Litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum caelum et terram [7], ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante caetera cuncta quae fecit; procul dubio non est mun-

[7] Gen. 1,1.

con el tiempo [20]. Lo que se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes que alguno, después del pasado y antes del porvenir. Pero no podía ser pasado ninguno, porque no existía criatura alguna, cuyos mutables movimientos lo hicieran. El mundo fué hecho con el tiempo si en su creación fué hecho el movimiento mutable. Esto parece indicar también el orden de los seis o siete primeros días. En ellos se nombran la mañana y la tarde hasta la creación de todas las cosas, hechas por Dios en esos días. Se perfeccionaron el día sexto, y el día séptimo, con gran misterio, se encarece la vacación de Dios. Imaginar cómo son esos días nos es muy difícil o imposible. ¡Cuánto más decirlo! [21].

CAPITULO VII

Cómo eran los primeros días, que tuvieron, según la narración, mañana y tarde, antes de la creación del sol

Es un hecho que los días conocidos no tienen tarde sino en relación con la puesta del sol, ni mañana sino en relación con su salida. Ahora bien: los tres primeros días transcurrieron sin sol, pues su creación, según la historia, fué el día cuarto. Es verdad que primeramente se narra que fué hecha la luz por la palabra de Dios, y que entre ella y las tinieblas hizo Dios separación, y que a la luz la llamó día, y a las tinieblas, noche; pero ¿de qué luz se trata y de qué movimiento alternativo? Sean cualesquiera la tarde y la mañana hechas, es cierto que

---

dus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus et mane et vespera nominantur, donec omnia quae his diebus Deus fecit, sexto perficiantur die, septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cuiusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare; quanto magis dicere?

CAPUT VII

De qualitate primorum dierum, qui antequam sol fieret, vesperam et mane traduntur habuisse

Videmus quippe istos dies notos non habere vesperam nisi de solis occasu, nec mane nisi de solis exortu: illorum autem priores tres dies sine sole peracti sunt, qui quarto die factus refertur. Et primitus quidem lux verbo Dei facta, atque inter ipsam et tenebras Deus separasse narratur, et eamdem lucem vocasse diem, tenebras autem noctem [8]: sed qualis illa

[8] Gen. 1,4.

escapan a nuestros sentidos, y, no pudiendo entenderlo tal cual es, debe, sin la menor vacilación, ser creído [22]. ¿Se trata de una luz corpórea, colocada lejos de nuestra mirada, en las partes superiores del mundo, a la cual encendió luego el sol; o por el nombre de luz está significada la Ciudad santa en los santos ángeles y en los espíritus bienaventurados, de la cual dice el Apóstol: *Aquella Jerusalén de arriba, nuestra madre eterna en los cielos;* y en otro lugar: *Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no lo somos de la noche ni de las tinieblas?* Si es así, hemos de poder entender también convenientemente de alguna manera la tarde y la mañana de ese día. La interpretación sería que la ciencia de la criatura, en comparación con la del Creador, atardece en cierto modo y asimismo amanece y se hace mañana cuando ella se endereza a la alabanza y al amor del Creador. Y no declina a la noche cuando no abandona al Creador por causa de la criatura. Además, la Escritura, al enumerar los días, no interpuso ni una sola vez la palabra *noche*. En ningún pasaje dice: Fué hecha la noche, sino: *Hízose tarde y mañana, día primero.* Lo mismo en el día segundo y en los demás. El conocimiento de la criatura en sí misma es más descolorido, por decirlo así, que su conocimiento en la Sabiduría de Dios, como en el arte por que fué hecha. Justamente por eso puede decirse, con más propiedad, tarde que noche; tarde que, como he dicho, cuando se refiere a la alabanza y al amor del Creador, pasa a ser mañana. Y esto, cuando se hace en el conocimiento de sí mismo, da origen al día primero. Cuando en el conocimiento del firmamento, lla-

sit lux, et quo alternante motu; qualemque vesperam et mane fecerit, remotum est a sensibus nostris; nec ita ut est, intelligi a nobis potest, quod tamen sine ulla haesitatione credendum est. Aut enim aliqua lux corporea est, sive in superioribus mundi partibus longe a conspectibus nostris, sive unde sol postmodum accensus est: aut lucis nomine significata est sancta civitas, in sanctis Angelis et spiritibus beatis, de qua dicit Apostolus, *Quae sursum est Ierusalem, mater nostra aeterna in caelis* [9]. Ait quippe et alio loco, *Omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei; non sumus noctis neque tenebrarum* [10]. Si tamen et vesperam diei huius et mane aliquatenus congruenter intelligere valeamus. Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae Creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque Creatoris; nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturae dilectione relinquitur. Denique Scriptura cum illos dies dinumeraret ex ordine, nusquam interposuit vocabulum noctis. Non enim ait alicubi, Facta est nox; sed, *Facta est vespera, et factum est mane dies unus* [11]. Ita dies secundus, et caeteri. Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei Sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est. Ideo vespera congruentius quam nox dici potest: quae tamen, ut dixi, cum ad laudandum et amandum refertur Creatorem, recurrit in mane. Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est: cum in cognitione firmamenti, quod

[9] Gal. 4,26.
[10] 1 Thess. 5,5.
[11] Gen. 1,5.

mado cielo, hecho entre las aguas superiores y las inferiores, origina el día segundo. Cuando se hace en el conocimiento de la tierra y del mar y de todas las plantas que se afincan con sus raíces a la tierra, da origen al día tercero, y cuando en el conocimiento de las lumbreras mayor y menor, de todas las estrellas, al día cuarto. Cuando se hace en el conocimiento de todos los animales de las aguas, natátiles y volátiles, origina el día quinto, y cuando en el conocimiento de todos los animales terrestres y del hombre mismo, el día sexto [23].

CAPITULO VIII

Qué interpretación debe darse al descanso de Dios después de la creación, efectuada en seis días

Que en el día séptimo Dios descansara de todas sus obras y lo santificara, no debe en modo alguno entenderse puerilmente, como si Dios se fatigara obrando; El, que *dijo y fueron hechas,* con palabra inteligible y eterna, no sonora y temporal [24]. El descanso de Dios significa el descanso de los que descansan en Dios, como la alegría de la casa significa la alegría de los que se alegran en casa, aunque los haga estar alegres no la casa, sino otra cosa cualquiera. ¡Cuánto más si la misma casa con su belleza alegra a sus moradores! Y más si no solamente se llama alegre por esa figura retórica que significa por el continente lo contenido—como decir: los teatros aplauden, los prados mugen, siendo así que en aquéllos aplau-

inter aquas inferiores et superiores caelum appellatum est, dies secundus: cum in cognitione terrae ac maris omniumque gignentium, quae radicibus continuata sunt terrae, dies tertius: cum in cognitione luminarium maioris et minoris omniumque siderum, dies quartus: cum in cognitione omnium ex aquis animalium natatilium atque volatilium, dies quintus: cum in cognitione omnium animalium terrenorum atque ipsius hominis, dies sextus.

CAPUT VIII

Quae qualisve intelligenda sit Dei requies, qua post opera sex dierum requievit in septimo

Cum vero in die septimo requiescit Deus ab omnibus operibus suis, et sanctificat eum; nequaquam est accipiendum pueriliter, tanquam Deus laboraverit operando, qui *dixit, et facta sunt* [12], verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo; sicut laetitia domus, laetitiam significat eorum qui laetantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res aliqua laetos facit. Quanto magis, si eadem domus pulchritudine sua faciat laetos habitatores, ut non solum eo loquendi modo laeta dicatur, quo significamus per id quod continet id quod continetur; sicut, Theatra plaudunt,

[12] 148,5.

den los hombres y en éstos mugen los bueyes—, sino también por la figura que significa el efecto por la causa, como se dice cara alegre aquella que significa la alegría de quienes, al verla, se alegrarán [25]. Está muy conforme con la autoridad profética que narra el descanso de Dios decir que por él se significa el descanso de aquellos que descansan en El y a quienes El les hace descansar [26]. La profecía promete también a los hombres a los que se dirige y a sus autores que, después de las buenas acciones que Dios obra en ellos y por ellos, tendrán en El un descanso eterno si se acercan a El en esta vida por la fe. En el antiguo pueblo de Dios esto se figuró, según el precepto de la Ley, por la vacación del sábado. Según eso, parece más conducente tratar con más esmero este punto en el lugar debido.

CAPITULO IX

Qué debe pensarse sobre la creación de los ángeles según los testimonios divinos

Al presente, ya que me he propuesto hablar sobre el origen de la Ciudad santa, y me pareció bien tratar primero de lo pertinente a los santos ángeles, que son una parte no pequeña de esta ciudad, y tanto más feliz cuanto que nunca ha sido peregrina, procuraré explicar aquí, con la ayuda de Dios y cuanto pareciere suficiente, los testimonios divinos que apoyan esto. En el pasaje en que las sagradas Letras hablan de la creación

---

prata mugiunt, cum in illis homines plaudant, in his boves mugiant: sed etiam illo quo significatur per efficientem id quod efficitur, sicut laeta epistola dicitur, significans eorum laetitiam, quos legentes efficit laetos? Convenientissime itaque cum Deum requievisse prophetica narrat auctoritas, significatur requies eorum qui in illo requiescunt, et quos facit ipse requiescere. Hoc etiam hominibus quibus loquitur, et propter quos utique conscripta est, promittente prophetia, quod etiam ipsi post bona opera quae in eis et per eos operatur Deus, si ad illum prius in ista vita per fidem quodammodo accesserint, in illo habebunt requiem sempiternam. Hoc enim et sabbati vacatione ex praecepto legis in vetere Dei populo figuratum est, unde suo loco diligentius arbitror disserendum.

CAPUT IX

De Angelorum conditione quid secundum divina testimonia sentiendum sit

Nunc, quoniam de sanctae civitatis exortu dicere institui, et prius quod ad sanctos Angelos attinet dicendum putavi, quae huius civitatis et magna pars est, et eo beatior, quod nunquam peregrinata, quae hinc divina testimonia suppetant, quantum satis videbitur, Deo largiente, explicare curabo. Ubi de mundi constitutione sacrae Litterae loquuntur, non evidenter dicitur utrum vel quo ordine creati sint Angeli: sed si praetermissi non

del mundo, no se dice con claridad si los ángeles fueron creados y en qué orden. Mas, si no han sido silenciados, están significados o por el nombre de *cielo,* donde se dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* o más bien, por el nombre de esta luz de que hablo. Y creo que no han sido silenciados fundado en que está escrito que Dios descansó el séptimo día de todas las obras que hizo, habiendo comenzado el libro: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* como si antes del cielo y de la tierra, al parecer, no hubiera hecho otra cosa. Comenzando por el cielo y por la tierra, y siendo la tierra en un principio invisible e incompuesta, según la expresión consiguiente de la Escritura, y no habiendo sido hecha aún la luz, es indudable que las tinieblas estaban todavía sobre el abismo, esto es, sobre cierta confusión indistinta de tierra y de agua (porque donde no hay luz, necesariamente están las tinieblas) [27]. Luego fueron dispuestas y ordenadas todas las cosas que según el Génesis fueron creadas en seis días [28]. Siendo esto así, ¿cómo no había de hacer mención de los ángeles, como si no se incluyeran en las obras de Dios, de las que descansó el día séptimo? Que los ángeles son obra de Dios, aunque aquí no lo silenció, sin embargo, no lo expresó con claridad, pero en otra parte la santa Escritura lo atestigua con luz inconfundible. Así, en el himno de los tres mancebos en el horno, después de decir: *Bendecid todas las obras del Señor al Señor,* en la ejecución de esas obras se nombran también los ángeles. Y en un salmo se canta: *Alabad al Señor los de los cielos, alabadle los de las alturas. Alabadle todos sus ángeles; alabadle todas sus virtudes. Alabadle el sol y la luna; alabadle*

---

sunt, vel caeli nomine, ubi dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram* [13]; vel potius lucis huius, de qua loquor, significati sunt. Non autem praetermissos esse hinc existimo, quod scriptum est requievisse Deum in septimo die ab omnibus operibus suis quae fecit: cum liber ipse ita sit exorsus, *In principio fecit Deus caelum et terram:* ut ante caelum et terram nihil aliud fecisse videatur. Cum ergo a caelo et terra coeperit, atque ipsa terra quam primitus fecit, sicut Scriptura consequenter eloquitur, invisibilis et incomposita, nondumque luce facta, utique tenebrae fuerint super abyssum, id est super quamdam terrae et aquae indistinctam confusionem (ubi enim lux non est, tenebrae sint necesse est): deinde omnia creando disposita sint, quae per sex dies consummata narrantur: quomodo Angeli praetermitterentur, tanquam non essent in operibus Dei, a quibus in die septimo requievit? Opus autem Dei esse Angelos, hic quidem etsi non praetermissum, non tamen evidenter expressum est: sed alibi hoc sancta Scriptura clarissima voce testatur. Nam et in hymno trium in camino virorum cum praedictum esset, *Benedicite, omnia opera Domini, Domino;* in exsecutione eorumdem operum, etiam Angeli nominati sunt [14]. Et in Psalmo canitur: *Laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum, omnes Angeli eius; laudate eum, omnes Virtutes eius. Laudate eum, sol et luna; laudate eum, omnes stellae et lumen. Laudate*

[13] Gen. 1,1
[14] Dan. 3,57-58.

las estrellas y la luz. Alabadle cielos de los cielos y todas las aguas que están sobre los cielos alaben el nombre del Señor. Porque él dijo, y fueron hechas las cosas. El mandó, y fueron creadas. También en este pasaje se dijo divinamente y con mucha claridad que los ángeles fueron hechos por Dios cuando, al enumerarlos entre los demás seres celestiales, apostilla así: *El dijo, y fueron hechos.* ¿Quién osará opinar que fueron hechos los ángeles después de todas esas cosas enumeradas en los seis días? Mas, si hay alguien cuyo desatino llegue a ese extremo, sale al paso de su vanidad aquel pasaje de la Escritura igualmente autorizado en que dice Dios: *Cuando fueron hechos los astros, me alabaron mis ángeles a grandes voces.* Luego ya existían los ángeles cuando fueron hechos los astros. Y lo fueron el día cuarto. ¿Diremos acaso que fueron hechos el día tercero? Ni pensarlo. Está claro qué fué hecho ese día: fué separada la tierra de las aguas, y estos dos elementos tomaron las distintas especies de su género, y produjo la tierra cuanto a ella se afinca por la raíz. ¿Por ventura el segundo? Tampoco. En él fué hecho el firmamento entre las aguas superiores y las inferiores, y a las superiores las llamó cielo. En este firmamento fueron hechos los astros el día cuarto. Luego, si los ángeles forman parte de las obras de Dios de estos días, son aquella luz que recibió el nombre de día, que para encarecer su unidad no se dijo día primero, sino día uno [29]. No es otro el día segundo, ni el tercero, ni los demás, sino que es uno y mismo, que se repite para completar el número senario o septenario por el conocimiento senario o septenario, a saber, el senario de las obras hechas por Dios y el septenario del descanso de

---

eum, caeli caelorum; et aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini. Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt[15]. Etiam hic apertissime a Deo factos esse Angelos divinitus dictum est, cum eis inter caetera caelestia commemoratis, infertur ad omnia, *Ipse dixit, et facta sunt.* Quis porro audebit opinari, post omnia ista quae sex diebus enumerata sunt, Angelos factos? Sed et si quisquam ita desipit, redarguit istam vanitatem illa Scriptura paris auctoritatis, ubi Deus dicit, *Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes Angeli mei*[16]. Iam ergo erant Angeli, quando facta sunt sidera. Facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo die tertio factos esse dicemus? Absit. In promptu est enim, quid illo die factum sit. Ab aquis utique terra discreta est, et distinctas sui generis species duo ista elementa sumpserunt, et produxit terra quidquid ei radicitus inhaeret. Numquidnam secundo? Ne hoc quidem: tunc enim firmamentum factum est inter aquas superiores et inferiores, caelumque appellatum est; in quo firmamento facta sunt sidera quarto die. Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent Angeli, ipsi sunt lux illa quae diei nomen accepit, cuius unitas ut commendaretur, non est dictus dies primus, sed dies unus. Nec alius est dies secundus, aut tertius, aut caeteri: sed idem ipse unus ad implendum senarium vel septenarium numerum repetitus est, propter senariam vel septenariam cognitio-

[15] Ps. 148,1-5.
[16] Iob 38,7, sec. LXX.

Dios [30]. Si en la perícopa: *Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fué hecha,* se entiende rectamente en la luz la creación de los ángeles, sin duda fueron hechos particioneros de la luz eterna, que es la misma Sabiduría inmutable de Dios por la que fueron hechas todas las cosas, conocida con el nombre de Unigénito de Dios. De esta suerte, iluminados por la luz que los creó, se tornaron luz, y se llamaron día por la participación de esa luz y de ese día inconmutable que es el Verbo de Dios, por el cual fueron hechos ellos y los demás seres. *La luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* ilumina también al ángel puro, a fin de que sea luz no en sí mismo, sino en Dios. Si el ángel se aparta de El, se torna impuro, como lo son todos los espíritus llamados inmundos, que no son ya luz en el Señor, sino tinieblas en sí mismos, privados de la participación de la luz eterna [31]. El mal no tiene naturaleza alguna, sino que la pérdida del ser tomó el nombre de mal [32].

CAPITULO X

La Trinidad, simple e inmutable. Padre, Hijo y Espíritu Santo, es un solo Dios. En ella no hay distinción entre la cualidad y la substancia

1. Sólo hay un bien simple, y por eso, único e inmutable, que es Dios. Por este bien fueron creados todos los bienes, pero no simples, y, por tanto, mutables. Creados digo—téngase pre-

---

nem; senariam scilicet operum quae fecit Deus, et septenariam quietis Dei. Cum enim dixit Deus, *Fiat lux, et facta est lux;* si recte in hac luce creatio intelligitur Angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium: ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. *Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[17], hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo: a quo si avertitur angelus, fit immundus; sicut sunt omnes qui vocantur immundi spiritus, nec iam lux in Domino, sed in se ipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit.

CAPUT X

De simplici et incommutabili Trinitate, Patris et Filii et Spiritus Sancti, unius Dei: cui non est aliud qualitas, aliud substantia

1. Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod

[17] Io. 1,9.

sente—, que es decir hechos, no engendrados, pues lo que es engendrado del bien simple es igualmente simple y se identifica con aquel del que es engendrado. A éstos llamamos Padre e Hijo. Y ambos con el Espíritu Santo son un solo Dios. Este Espíritu del Padre y del Hijo se denomina en las sagradas Letras con la significación más propia de ese nombre: Espíritu Santo. Con todo, es otro distinto del Padre y el Hijo, porque ni es el Padre ni el Hijo. Pero he dicho otro, no otra cosa, porque también él es un bien simple e igualmente inmutable y coeterno. Y esta Trinidad es un solo Dios, y no deja de ser simple por ser Trinidad. A esta naturaleza del bien no la llamamos simple precisamente porque en ella está sólo el Padre, o sólo el Hijo, o sólo el Espíritu Santo, o sólo la Trinidad de nombre sin subsistencia de personas, como pensaron los sabelianos [33], sino que se llama simple justamente porque es lo que tiene, excepción hecha de la relación que dice una persona a otra. El Padre tiene Hijo, pero no es el Hijo, y el Hijo tiene Padre, pero no es el Padre. En cuanto dice relación a sí y no a otro, en eso es lo que tiene, como en relación a sí mismo se dice viviente, teniendo la vida y siendo El la misma vida.

2. Esta es la razón de que una naturaleza se diga simple, que para ella no exista el tener algo amisible, o sea, el ser una cosa el continente y otra el contenido, como el vaso el licor, o el cuerpo el color, o el aire la luz o el calor, o el alma la sabiduría. Ningún ser de éstos es lo que tiene, porque ni el vaso es licor, ni el cuerpo color, ni el aire luz o calor, ni el alma sabiduría. De aquí que puedan también ser privados de

---

enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est; quae duo Patrem et Filium dicimus; et utrumque hoc cum Spiritu sancto unus est Deus: qui Spiritus Patris et Filii, Spiritus sanctus propria quadam notione huius nominis in sacris Litteris nuncupatur. Alius est autem quam Pater et Filius, quia nec Pater est, nec Filius: sed, Alius dixi; non, Aliud; quia et hoc pariter simplex pariterque bonum est incommutabile et coaeternum. Et haec Trinitas unus est Deus: nec ideo non simplex, quia Trinitas. Neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia Pater in ea solus, aut solus Filius, aut solus Spiritus sanctus; aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani haeretici putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet: sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.

2. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aer lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus quas ha-

las cosas que tienen y puedan trocarse o mudarse en otros hábitos o cualidades, de forma que el vaso se vacíe del líquido que lo llenaba, y el hombre pierda el color, y el aire se entenebrezca y se enfríe, y el alma entontezca. Mas, aunque el cuerpo sea incorruptible, cual se promete a los santos en la resurrección, tiene ciertamente la cualidad inamisible de su incorrupción; pero, permaneciendo la substancia corporal, no es lo que la misma incorrupción. Ella está toda en cada una de las partes del cuerpo, ni es en una mayor y en otra menor, ni una parte es más incorrupta que otra. En cambio, el cuerpo es mayor en el todo que en la parte, y, siendo una parte en él más extensa y otra menos, la más extensa no es por eso más incorrupta que la menos. Así, pues, una cosa es el cuerpo que no está todo en todas sus partes y otra la incorrupción que está toda en todas las partes del cuerpo, porque toda parte del cuerpo incorruptible, aun la desigual, es igualmente incorrupta. Porque el dedo, por ejemplo, sea menor que toda la mano, no es por eso más incorruptible la mano que el dedo. Así, aunque son desiguales la mano y el dedo, con todo, es igual la incorruptibilidad del dedo y la de la mano. Y por eso, aunque la incorruptibilidad sea inseparable del cuerpo incorruptible, una cosa es la substancia por la que se llama cuerpo y otra la cualidad por la que se llama incorruptible. De este modo no es lo que tiene. El alma a su vez, aunque siempre sea sabia, como lo será cuando sea eternamente liberada, será, con todo, sabia por la participación de la sabiduría inconmutable, que no es lo que ella. Y si el aire no se despoja nunca de la luz que le baña, no por eso no es él una cosa y otra la luz que le ilumina. No he

---

bent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evacuetur humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aer tenebrescat sive frigescat, et anima desipiat. Sed etsi sit corpus incorruptibile, quale sanctis in resurrectione promittitur, habet quidem ipsius incorruptionis inamissibilem qualitatem, sed manente substantia corporali non hoc est, quod ipsa incorruptio. Nam illa etiam per singulas partes corporis tota est, nec alibi maior, alibi minor; neque enim ulla pars est incorruptior quam altera: corpus vero ipsum maius est in toto quam in parte; et cum alia pars est in eo amplior, alia minor, non ea quae amplior est incorruptior quam ea quae minor. Aliud est itaque corpus, quod non ubique sui totum est: alia incorruptio, quae ubique eius tota est; quia omnis pars incorruptibilis corporis etiam caeteris inaequalis aequaliter incorrupta est. Neque enim, verbi gratia, quia digitus minor est quam tota manus, ideo incorruptibilior manus quam digitus. Ita cum sint inaequales manus et digitus, aequalis est tamen incorruptibilitas manus et digiti. Ac per hoc quamvis a corpore incorruptibili inseparabilis incorruptibilitas sit; aliud est tamen substantia, qua corpus dicitur, aliud qualitas eius, qua incorruptibile nuncupatur. Et ideo etiam sic non hoc est quod habet. Anima quoque ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in aeternum; participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa. Neque enim si aer infusa luce nunquam deseratur, ideo non aliud est ipse, aliud lux qua illuminatur. Neque hoc ita dixerim,

dicho esto como si opinara que el alma es aire, como juzgaron algunos, incapaces de imaginarse una naturaleza incorpórea [34]. Pero esto tiene cierta semejanza con aquello, aunque sea dispar, de suerte que no es incongruente decir que el alma incorpórea es iluminada por la luz incorpórea de la sabiduría simple de Dios, como es iluminado el cuerpo del aire por la luz corporal [35]. Y así como el aire se entenebrece despojado de esta luz (porque lo que se llama tinieblas en los lugares corporales no es más que el aire carente de luz) [36], así el alma se obscurece privada de la luz de la sabiduría.

3. Según esto, son llamadas simples las cosas que verdadera y principalmente son divinas, porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la substancia, ni son divinas, o sabias, o bienaventuradas por participación de otras. Por lo demás, en las santas Escrituras se denomina múltiple el Espíritu de la Sabiduría, porque tiene en sí muchas cosas; pero lo que tiene, eso es, y todo en él es uno. No son muchas, sino una la sabiduría, en que son inmensos e infinitos los tesoros de las cosas inteligibles, en las cuales se hallan todas las razones invisibles e inmutables de los seres, aun de los visibles y mudables hechos por ella. Dios no hizo nada sin conocimiento. Y esto no puede decirse con rectitud de cualquier artífice humano. Por tanto, si todo lo hizo sabiendo, hizo las cosas que había conocido. De aquí aflora a nuestra mente algo admirable, pero verdadero: que este mundo no podría ser conocido por nosotros si no existiera; mas, si no hubiese sido conocido por Dios, no podría existir [37].

---

quasi aer sit anima: quod putaverunt quidam, qui non potuerunt incorpoream cogitare naturam. Sed habent haec ad illa etiam in magna disparilitate quamdam similitudinem, ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae Dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea; et sicut aer tenebrescit ista luce desertus (nam nihil sunt aliud quae dicuntur locorum quorumcumque corporalium tenebrae, quam aer carens luce), ita tenebrescere animam sapientiae luce privatam.

3. Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina, vel sapientia, vel beata sunt. Caeterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex [18], eo quod multa in se habeat: sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.

[18] Sap. 7,22.

CAPITULO XI

¿GOZARON LOS ÁNGELES APÓSTATAS DE LA FELICIDAD DE QUE HAN GOZADO SIEMPRE LOS ÁNGELES BUENOS?

Siendo esto así, en modo alguno y en ningún tiempo los espíritus que llamamos ángeles fueron tinieblas, porque su creación y su iluminación fué un mismo acto [38]. Fueron no sólo creados para que existieran de cualquier modo y de cualquier modo vivieran, sino que fueron también iluminados para que su vida fuera feliz y sabia. Algunos ángeles, apartados de esta iluminación, no lograron la perfección de la vida sabia y feliz, que no es tal si no es eterna y está cierta y segura de su eternidad. Sin embargo, poseen una vida racional, aunque insensata, y no pueden perderla aunque quieran. ¿Quién podrá determinar cuánto tiempo antes de pecar fueron partícipes de la sabiduría? ¿Cómo hemos de decir, por tanto, que en la participación fueron éstos iguales a aquéllos, que son verdadera y plenamente felices, porque están ciertos de la eternidad de su felicidad? Si fueran iguales en ella, hubieran permanecido igualmente felices en su eternidad, porque están igualmente ciertos de la misma. La vida puede decirse con verdad vida todo el tiempo que vive, pero la vida eterna no puede llamarse tal si ha de tener fin, porque la vida se llama vida por ir viviéndose, y eterna, por no tener fin. De aquí que, aunque sea verdad que no todo lo eterno sea feliz (pues se dice

---

CAPUT XI

AN EIUS BEATITUDINIS, QUAM SANCTI ANGELI AB INITIO SUI SEMPER HABUERUNT, ETIAM ILLOS SPIRITUS QUI IN VERITATE NON STETERUNT, PARTICIPES FUISSE CREDENDUM SIT

Quae cum ita sint, nullo quidem modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebrae, quos Angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt: non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam angeli, non obtinuerunt excellentiam sapientis beataeque vitae, quae procul dubio nonnisi aeterna est aeternitatisque suae certa atque secura: sed et rationalem vitam licet insipientem sic habent, ut eam non possint amittere, nec si velint. Quatenus autem antequam peccassent, illius sapientiae fuerint participes, definire quis potest? In eius tamen participatione aequales fuisse istos illis, qui propterea vere pleneque beati sunt, quoniam nequaquam de suae beatitudinis aeternitate falluntur, quomodo dicturi sumus? quandoquidem si aequales in ea fuissent, etiam isti in eius aeternitate mansissent pariter beati, quia pariter certi. Neque enim sicut vita quamdiucumque fuerit, ita aeterna vita veraciter dici poterit, si finem habitura sit: siquidem vita tantummodo vivendo, aeterna vero finem non habendo nominata est. Qua-

también que es eterno el fuego de las penas), con todo, si la vida perfecta y verdaderamente feliz no es sino la eterna, no era tal la de éstos, ya que había de terminar algún día. Por tanto, no era eterna, lo supieran o, ignorándolo, pensaran otra cosa. La razón sería que, sabiéndolo, el temor no les permitiría ser felices, e ignorándolo, no se lo permitía el error. Y, si no lo sabían, no dando fe a cosas falsas e inciertas, sino fluctuando su asentimiento entre estos dos extremos: la eternidad de su bien o su temporalidad pasajera, esta suspensión sobre tan grande felicidad no tenía aquella plenitud de bienandanza que, según nuestra fe, tienen los santos ángeles. No restringimos la vida feliz a tan estrechas significaciones, que digamos que sólo Dios es feliz; no [39]. Cierto que El es verdaderamente feliz y que no puede existir felicidad mayor y más cumplida. Y en su comparación, ¿qué o cuánta es la felicidad de los ángeles, por suma que sea la que ellos pueden gozar?

CAPITULO XII

LA FELICIDAD DE LOS JUSTOS Y LA DE LOS PRIMEROS PADRES EN EL PARAÍSO

Pienso que no deben llamarse solamente felices los ángeles entre las criaturas racionales o intelectuales. Pues ¿quién osará negar que los primeros padres en el paraíso fueron felices [40], aunque estuvieron inciertos de la duración de su felicidad, de si sería eterna (y lo sería de no haber pecado)? [41]. Hoy llamamos, sin rubor en el rostro, felices a los que llevan una vida piadosa y justa con la esperanza de una inmortalidad futura y sin pecado que corroa sus conciencias, pidiendo asiduamente la divina misericordia para los pecados de la presente fragilidad. Verdad es que están ciertos del premio que se dará a la perseverancia, pero se hallan en la duda de su propia perseverancia. ¿Qué hombre puede prometerse perseverar hasta el fin en el ejercicio y adelantamiento de la virtud, a no ser que le revele su certeza Aquel que no instruye a todos sobre este punto, por justo y oculto juicio, pero no engaña a nadie? En lo tocante al placer presente, era más feliz el primer hombre en el paraíso que el justo en la presente vida mortal. Empero, en lo tocante a la esperanza del bien futuro, es más feliz cualquier justo en los tormentos corporales que el hombre, incierto de su caída, en la primera felicidad del paraíso. Porque, para el justo, no en conjetura, sino en verdad, es cierto que gozará sin fin en la sociedad de los ángeles, carente de toda molestia, participando del Dios soberano [42].

---

propter, quamvis non quidquid aeternum, continuo beatum sit (dicitur enim etiam poenalis ignis aeternus); tamen si vere perfecteque beata vita nonnisi aeterna est, non erat talis istorum, quandoque desitura, et propterea non aeterna, sive id scirent, sive nescientes aliud putarent: quia scientes timor, nescientes error beatos esse utique non sinebat. Si autem hoc ita nesciebant, ut falsis incertisve non fiderent, sed utrum sempiternum, an quandoque finem habiturum esset bonum suum, in neutram partem firma assensione ferrentur, ipsa de tanta felicitate cunctatio eam beatae vitae plenitudinem, quam in sanctis Angelis esse credimus, non habebat. Neque enim beatae vitae vocabulum ita contrahimus ad quasdam significationis angustias, ut solum Deum dicamus beatum; qui tamen ita vere beatus est, ut maior beatitudo esse non possit: in cuius comparatione, quod Angeli beati sunt, sua quadam summa beatitudine, quanta esse in Angelis potest, quid aut quantum est?

CAPUT XII

DE COMPARATIONE BEATITUDINIS IUSTORUM, NECDUM TENENTIUM PROMISSIONIS DIVINAE PRAEMIUM, ET PRIMORUM IN PARADISO HOMINUM ANTE PECCATUM

Nec ipsos tantum, quod attinet ad rationalem vel intellectualem creaturam, beatos nuncupandos putamus. Quis enim primos illos homines in paradiso negare audeat beatos fuisse ante peccatum, quamvis de sua beatitudine quam diuturna vel utrum aeterna esset incertos (esset autem aeterna, nisi peccassent); cum hodie non impudenter beatos vocemus, quos videmus iuste ac pie cum spe futurae immortalitatis hanc vitam ducere sine crimine vastante conscientiam, facile impetrantes peccatis huius infirmitatis divinam misericordiam. Qui licet de suae perseverentiae praemio certi sint, de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti. Quis enim hominum se in actione profectuque iustitiae perseveraturum usque in finem sciat, nisi aliqua revelatione ab illo fiat certus, qui de hac re iusto latentique iudicio non omnes instruit, sed neminem fallit? Quantum itaque pertinet ad delectationem praesentis boni, beatior erat primus homo in paradiso, quam quilibet iustus in hac infirmitate mortali: quantum autem ad spem futuri, beatior quilibet in quibuslibet cruciatibus corporis, cui non opinione, sed certa veritate manifestum est, sine fine se habiturum omni molestia carentem societatem Angelorum in participatione summi Dei, quam erat ille homo sui casus incertus in magna illa felicitate paradisi.

CAPITULO XIII

¿Cómo o con qué conocimiento fueron creados los ángeles todos?

Por eso, a cualquiera se le ocurre que la felicidad, objeto legítimo de los deseos de toda naturaleza intelectual, está integrada por estos dos elementos: gozar sin dolor del bien inmutable, que es Dios, y permanecer eternamente en ese goce, sin temor a la duda y sin engaño alguno. Que los ángeles de luz gozan de esto, lo creemos con fe piadosa, y que no gozaron de ello los ángeles pecadores antes de la caída, que se vieron privados de la luz por su maldad, lo deducimos en virtud de la lógica. Sin embargo, debe creerse con certeza que, si vivieron antes del pecado, gozaron de alguna felicidad, aunque no fueran prescientes [43]. Y si parece duro creer que, en la creación de los ángeles, unos recibieron la presciencia de su perseverancia o de su caída y otros conocieron con certeza absoluta la eternidad de su bienaventuranza, habiendo sido todos creados al principio igualmente felices, y manteniéndose en ella hasta que los malos de ahora declinaron libremente de la luz de la bondad, es, sin duda, mucho más duro pensar actualmente que los santos ángeles están inciertos de su felicidad y que ignoran lo que nosotros hemos podido conocer sobre ellos por las santas Escrituras.

¿Qué católico ignora que, en adelante, ningún ángel bueno se tornará en un nuevo diablo y que éstos no han de volver

CAPUT XIII

An ita unius felicitatis omnes Angeli sint creati, ut neque lapsuros se possent nosse qui lapsi sunt, et post ruinam labentium perseverantiae suae praescientiam acceperint qui steterunt

Quocirca cuivis iam non difficulter occurrit utroque coniuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat; hoc est, ut et bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur, et in eo se in aeternum esse mansuram, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur. Hanc habere Angelos lucis pia fide credimus: hanc nec antequam caderent, habuisse angelos peccatores, qui sua pravitate illa luce privati sunt, consequenti ratione colligimus; habuisse tamen aliquam, etsi non praesciam beatitudinem, si vitam egerunt ante peccatum, profecto credendi sunt. Aut si durum videtur, quando facti sunt Angeli, alios credere ita factos ut non acciperent praescientiam vel perseverantiae vel casus sui, alios autem ita ut veritate certissima aeternitatem suae beatitudinis nossent; sed aequalis felicitatis omnes ab initio creati sunt, et ita fuerunt, donec isti qui nunc mali sunt, ab illo bonitatis lumine sua voluntate cecidissent: procul dubio multo est durius nunc putare Angelos sanctos aeternae suae beatitatis incertos, et ipsos de semet-

más a la compañía de los ángeles buenos? La Verdad en el Evangelio promete a los santos y fieles que serán iguales a los ángeles de Dios. Además, les promete también la vida eterna. Ahora bien: si nosotros estamos ciertos de que nunca hemos de declinar de la inmortal felicidad, y ellos no lo están, seremos ya mejores que ellos, no iguales. Pero, como la Verdad no engaña, y, por consiguiente, seremos iguales a ellos, indudablemente *también ellos están ciertos de su felicidad* [44]. Y como los otros no tuvieron certeza de su felicidad, porque no era eterna para poder estarlo, resta que la felicidad que había de tener fin, o fuera desigual, o, si era igual, después de la caída de unos, se cercioraron los otros de su propia felicidad.

Esto es admisible con tal de que nadie diga que aquellas palabras del Señor en el Evangelio sobre el demonio: *El era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad,* deben entenderse de manera que no sólo fuera homicida desde el principio, es decir, desde el principio del género humano, en que fué hecho el hombre, al cual, seduciéndolo, pudiera dar muerte, sino también que desde el principio de su creación no se mantuvo en la verdad. De este modo nunca habría sido feliz con los santos ángeles, rehusando estar sujeto al Creador, y perdido alegremente por su soberbia en esa especie de poder privado y propio, y por eso falso y falaz. Nunca escapó al poderío del Omnipotente, y él, que no quiso poseer sujetándose piadosamente lo que es, afecta, por una soberbia elación, simular lo que no es. Así se entenderían también las palabras del

ipsis ignorare, quod nos de illis per Scripturas sanctas nosse potuimus. Quis enim catholicus christianus ignorat, nullum novum diabolum ex bonis Angelis ulterius futurum; sicut nec istum in societatem bonorum Angelorum ulterius rediturum? Veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibusque promittit quod erunt aequales Angelis Dei [19]: quibus etiam promittitur quod ibunt in vitam aeternam [20]. Porro autem si nos certi sumus, nunquam nos ex illa immortali felicitate casuros, illi vero si certi non sunt; iam potiores, non aequales eis erimus. Sed quia nequaquam Veritas fallit, et aequales eis erimus, profecto etiam ipsi certi sunt suae felicitatis aeternae. Cuius illi alii quia certi non fuerunt; non enim erat eorum aeterna felicitas cuius certi essent, quae finem fuerat habitura: restat ut aut impares fuerint, aut si pares fuerunt, post istorum ruinam illis certa scientia suae sempiternae felicitatis accesserit. Nisi forte quis dicat, id quod Dominus ait de diabolo in Evangelio, *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit* [21]; sic esse accipiendum, ut non solum homicida fuerit ab initio, id est initio humani generis, ex quo utique homo factus est, quem decipiendo posset occidere: verum etiam ab initio suae conditionis in veritate non steterit; et ideo nunquam beatus cum sanctis Angelis fuerit, suo recusans esse subditus Creatori, et sua per superbiam velut privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax; quia nec unquam potestatem Omnipotentis evadit, et qui per piam subiectionem

[19] Mt. 22,30.
[20] Ibid., 25,46.
[21] Io. 8,44.

apóstol San Juan: *El diablo peca desde el principio;* es decir, desde que fué creado rechazó la justicia, que no puede poseer sino la voluntad piadosa y sujeta a Dios.

Quien presta su aquiescencia a este sentir, no está con los herejes, o sea, con los maniqueos [45], y si hay algunas otras sectas que piensan que el demonio tiene, como una especie de principio contrario, la naturaleza propia del mal. Estos tales disparatan tan vanamente, que, admitiendo con nosotros la autoridad de estas palabras evangélicas, no paran mientes en que no dijo el Señor: Fué ajeno a la verdad, sino: *No se mantuvo en la verdad,* con lo cual quiso dar a entender su caída de la verdad [46]. Sin embargo, es cierto que, si se hubiera mantenido en la verdad, se habría hecho partícipe de ella y permaneciera feliz con los santos ángeles [47].

CAPITULO XIV

¿Qué figura literaria se emplea en el referido pasaje?

Y añadió el motivo, como respondiendo a una supuesta pregunta sobre la prueba de que no se mantuvo en la verdad: *Porque la verdad no está en él.* Estuviera en él si se hubiera mantenido en ella. Empleó, sin embargo, una figura literaria poco corriente. Parece sonar así: No se mantuvo en la verdad, porque la verdad no está en él, como si la causa de que no se mantuviera en la verdad fuera que la verdad no está en él,

---

noluit tenere quod vere est, affectat per superbam elationem simulare quod non est: ut sic intelligatur etiam quod beatus Ioannes apostolus ait, *Ab initio diabolus peccat* [22]; hoc est, ex quo creatus est, iustitiam recusavit, quam nisi pia Deoque subdita voluntas habere non possit. Huic sententiae quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, id est Manichaeis, et si quae aliae pestes ita sentiunt, quod suam quamdam propriam tanquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam mali: qui tanta vanitate desipiunt, ut cum verba ista evangelica in auctoritate nobiscum habeant, non attendant non dixisse Dominum, A veritate alienus fuit; sed, *In veritate non stetit:* ubi a veritate lapsum intelligi voluit: in qua utique si stetisset, eius particeps factus, beatus cum sanctis Angelis permaneret.

CAPUT XIV

Quo genere locutionis dictum sit de diabolo, quod in veritate non steterit, quia veritas non est in eo

Subiecit autem indicium, quasi quaesissemus unde ostendatur quod in veritate non steterit, atque ait, *Quia non est veritas in eo.* Esset autem in eo, si in illa stetisset. Locutione autem dictum est minus usitata. Sic enim videtur sonare, *In veritate non stetit, quia non est veritas in eo* [23],

[22] I Io. 3,8.
[23] Io. 8,44.

siendo más bien la causa de que no esté en él la verdad el no haberse mantenido en ella. Esta misma locución se usa también en un salmo que dice: *Yo clamé, porque me escuchaste, Dios,* debiendo más bien haber dicho al parecer: Me escuchaste, Dios, porque clamé. Pero al decir: *Yo clamé,* como si le preguntaran cómo mostraba él su clamor, descubre el afecto de su grito por su efecto, el haberle Dios escuchado. Como si dijera: Pruebo que he clamado, justamente porque me has escuchado.

CAPITULO XV

¿Cómo debe entenderse esto: «El diablo peca desde el principio»?

No entienden que, si aquellas palabras de San Juan sobre el diablo: *El diablo peca desde el principio,* indican algo natural en el demonio, no es pecado. ¿Qué responder a los testimonios proféticos, bien a lo que Isaías dice, figurando al diablo en la persona del príncipe de Babilonia: *¿Cómo cayó Lucifer, que nacía de mañana?*, bien a las palabras de Ezequiel: *Fuiste en las delicias del paraíso de Dios, estás adornado con toda clase de piedras preciosas?* En todo esto se da a entender que estuvo algún tiempo sin pecado [49]. Más expresamente lo dice poco después: *Caminaste en tus días sin vicio.* Si no se da una interpretación más apropiada para esto, necesariamente hemos

---

tanquam ea sit causa, ut in veritate non steterit, quod in eo veritas non sit: cum potius ea sit causa, ut in eo veritas non sit, quod in veritate non steterit. Ista locutio est et in Psalmo: *Ego clamavi, quoniam exaudisti me, Deus* [24]: cum dicendum fuisse videatur, Exaudisti me, Deus, quoniam clamavi. Sed cum dixisset, *Ego clamavi;* tanquam ab eo quaereretur, unde se clamasse monstraret, ab effectu exauditionis Dei clamoris sui ostendit affectum; tanquam diceret, Hinc ostendo clamasse me, quoniam exaudiste me.

CAPUT XV

Quid sentiendum sit de eo quod scriptum est, «Ab initio diabolus peccat»

Illud etiam quod ait de diabolo Ioannes, *Ab initio diabolus peccat* [25]; non intelligunt, si naturale est, nullo modo esse peccatum. Sed quid respondetur propheticis testimoniis, sive quod Isaias ait, sub figurata persona principis Babyloniae diabolum notans, *Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur?* [26] sive quod Ezechiel, *In deliciis paradisi Dei fuisti, omni lapide pretioso ornatus es?* ubi intelligitur fuisse aliquando sine peccato. Nam expressius ei paulo post dicitur: *Ambulasti in diebus tuis sine vitio* [27]. Quae si aliter convenientius intelligi nequeunt, oportet etiam illud quod dictum est, *In veritate non stetit,* sic accipiamus, quod in veritate fuerit,

[24] Ps. 16,6.
[25] I Io. 3,8.
[26] Is. 14,12.
[27] Ez. 28,13.14.

de entender aquellas palabras: *No se mantuvo en la verdad,* así: Estuvo en la verdad, pero no se mantuvo en ella. Y aquellas otras: *El diablo peca desde el principio,* así: Peca no desde el principio de su creación, sino desde el principio del pecado, que comenzó a ser pecado con su soberbia. Y lo que está escrito en el libro de Job cuando habla del demonio: *Este es el principio de la obra de Dios, hecho para mofa de sus ángeles,* con lo que parece estar acorde el salmo que dice: *Este dragón que formaste para que se mofen de él,* no debe entenderse de manera que pensemos que fué creado desde el principio como pingajo del que se mofaran los ángeles, sino que, después del pecado, se le conminó esta pena [50].

Su principio es ser hechura del Señor. Y no existe naturaleza alguna, aun la de las más ínfimas bestiecillas, que no haya sido creada por Aquel de quien procede todo modo, toda especie y todo orden, sin lo cual no puede hallarse ni imaginarse nada real. ¡Cuánto más lo será la criatura angélica, que es superior por naturaleza a todos los demás seres creados por Dios!

CAPITULO XVI

La gradación en las criaturas. Criterios de la misma

En los seres que tienen algo de ser y que no son lo que Dios, su autor, son superiores los vivientes a los no vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que

sed non permanserit. Et illud, quod *ab initio diabolus peccat,* non ab initio ex quo creatus est peccare putandus est; sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia coeperit esse peccatum. Nec illud quod scriptum est in libro Iob, cum de diabolo sermo esset, *Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ad illudendum ab Angelis suis* [28]: cui consonare videtur et Psalmus, ubi legitur, *Draco hic quem finxisti ad illudendum ei* [29]; sic intelligendum est, ut existimemus talem ab initio creatum, cui ab Angelis illuderetur, sed in hac poena post peccatum ordinatum. Initium ergo eius figmentum est Domini: non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest: quanto magis angelica creatura, quae omnia caetera quae Deus condidit, naturae dignitate praecedit?

CAPUT XVI

De gradibus et differentiis creaturarum, quod aliter pendit usus utilitatis, aliter ordo rationis

In his enim quae quoquo modo sunt, et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, praeponuntur viventia non viventibus; sicut ea quae habent vim gignendi vel etiam appetendi, his quae isto motu carent. Et in his

[28] Iob 40,14, sec. LXX.
[29] Ps. 103,26.

carecen de esta virtualidad. Y entre los vivientes son superiores los sencientes a los no sencientes, como los animales a los árboles. Entre los sencientes son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella, como los hombres a las bestias. Y, aun entre los que tienen inteligencia, son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres [51]. Esta gradación parte del orden de naturaleza.

Existe otro modo de jerarquizar partiendo del uso o estimación de cada ser. Según este modo, anteponemos algunos seres que carecen de sentido a algunos sencientes, de tal manera que, si pudiéramos, los apartaríamos de la naturaleza de las cosas, bien ignorando el lugar que tienen entre ellas, bien, aunque lo sepamos, posponiéndolos a nuestras comodidades [52]. ¿Quién no prefiere tener en su casa pan a ratones, dinero a pulgas? Pero ¿qué tiene esto de particular, si en la estimación de los hombres, con ser su naturaleza de tan subido fuste, con frecuencia se compra más caro un caballo que un siervo, una piedra preciosa que una esclava? Así hay una gran diferencia, debida a la libertad de juicio, entre la razón que considera, la necesidad del indigente, y el placer del que desea. La razón se atiene a lo que el ser vale por sí en la gradación cósmica, y la necesidad, a lo que vale para el fin que pretende. La razón busca qué aparece verdadero a la luz de la mente, y el placer, qué es muelle y deleitoso para los sentidos del cuerpo [53]. Pero es tan poderoso en las naturalezas racionales una especie de peso del querer y del amor, que, aunque, siguiendo el orden natural, los ángeles son preferidos a los hombres, con todo, según la ley de la justicia, los hombres buenos son preferidos a los ángeles malos [54].

quae vivunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia. Et in his quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus. Et in his quae intelligunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut Angeli hominibus. Sed ista praeponuntur naturae ordine: est autem alius atque alius pro suo cuiusque usu aestimationis modus, quo fit ut quaedam sensu carentia quibusdam sentientibus praeponamus, in tantum ut si potestas esset, ea prorsus de natura rerum auferre vellemus, sive quem in ea locum habeant ignorantes, sive etiamsi sciamus, nostris ea commodis postponentes. Quis enim non domi suae panem habere quam mures, nummos quam pulices malit? Sed quid mirum, cum ipsorum etiam hominum aestimatione, quorum certe natura tantae est dignitatis, plerumque carius comparetur equus quam servus, gemma quam famula? Ita libertate iudicandi plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis, seu voluptate cupientis, cum ista quid per se ipsum in rerum gradibus pendat, necessitas autem quid propter quid expetat, cogitet; et ista quid verum luci mentis appareat, voluptas vero quid iucundum corporis sensibus blandiatur, exquirat. Sed tantum valet in naturis rationalibus quoddam veluti pondus voluntatis et amoris, ut cum ordine naturae Angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur.

CAPITULO XVII

EL VICIO NO ES NATURALEZA, SINO CONTRARIO A LA NATURALEZA. Y LA CAUSA DEL PECADO NO ES EL CREADOR, SINO LA VOLUNTAD

Por causa de la naturaleza, pues, y no de la malicia del demonio, entendemos bien dicho aquello de que *éste es el principio de la obra del Señor,* porque es indudable que donde se halla el vicio de la malicia precedió una naturaleza no viciada. El vicio es tan contrario a la naturaleza, que no puede sino dañarla. Por tanto, no sería vicio apartarse de Dios, si la naturaleza, sujeto del vicio, no tuviera que estar con Dios. De donde resulta que aun la mala voluntad es un testimonio irrefutable de la naturaleza buena. Dios, como es Creador óptimo de las naturalezas buenas, así es Ordenador justísimo de las voluntades malas, de tal forma que, cuando ellas usan mal de las naturalezas buenas, El usa bien aun de las voluntades malas [55]. Así hizo que el demonio, bueno por creación y malo por propia voluntad, ordenado entre las cosas inferiores, fuera mofado por sus ángeles, es decir, que sus tentaciones fueran de provecho para los santos, a quienes pretende dañar con ellas. Y como Dios, al crearlo, no desconocía su malignidad futura y preveía los bienes que había de sacar de sus males, por eso dice el Salmo: *Este dragón que formaste para que se mofen de él.* Su intención es que, en el mismo acto de formarle bueno por su bondad, se entienda que preparaba ya con su presciencia el modo de usar de ese mal [56].

CAPUT XVII

VITIUM MALITIAE NON NATURAM ESSE, SED CONTRA NATURAM, CUI AD PECCANDUM NON CONDITOR CAUSA EST, SED VOLUNTAS

Propter naturam igitur, non propter malitiam diaboli, dictum recte intelligimus, *Hoc est initium figmenti Domini* [30]: quia sine dubio ubi esset vitium malitiae, natura non vitiata praecessit. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cuius id vitium est, potius competeret esse cum Deo. Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae. Sed Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum iustissimus ordinator; ut cum male illae utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis. Itaque fecit ut diabolus institutione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus illuderetur ab Angelis eius, id est, ut prosint tentationes eius sanctis, quibus eas obesse desiderat. Et quoniam Deus cum eum conderet, futurae malignitatis eius non erat utique ignarus, et praevidebat quae bona de malis eius esset ipse facturus: propterea Psalmus ait, *Draco hic, quem finxisti ad illudendum ei* [31], ut in eo ipso quod eum finxit, licet per suam bonitatem bonum, iam per suam praescientiam praeparasse intelligatur quomodo illo uteretur et malo.

[30] Iob 40,14, sec. LXX
[31] Ps. 103,26.

CAPITULO XVIII

LA BELLEZA DEL UNIVERSO EN LA OPOSICIÓN DE CONTRARIOS

Dios no hubiera creado no digo ángeles, ni siquiera hombre alguno, del que presupiese su mal futuro, si no hubiera conocido a la vez las buenas utilidades que reportaría de ellos. De esta suerte embellecería el orden de los siglos como un bellísimo poema con esa especie de antítesis [57]. Las llamadas en retórica antítesis son uno de los más brillantes adornos del discurso. En latín las llamaríamos oposiciones, o, hablando con más propiedad, contrastes. Entre nosotros no es corriente esta palabra, aunque también el latín usa de este aderezo en la locución; más aún, usan de él todas las lenguas.

El apóstol San Pablo recurre a estas antítesis en la II Carta a los Corintios, y explica bellamente el pasaje que dice: *Con las armas de la justicia para combatir a diestra y a siniestra, en medio de honra y de deshonra, de infamia y de buena fama. Como seductores, y sinceros; como desconocidos, y conocidos; casi moribundos, y he aquí que vivimos; como castigados, y no muertos; como tristes, estando siempre alegres; como menesterosos, enriqueciendo, con todo, a muchos; como no teniendo nada, y poseyéndolo todo.* Así como la oposición de estos contrarios da un tono de belleza al lenguaje, así la belleza del universo resulta de una oposición en cierta elocuencia, no de palabras, sino de hechos. El libro del Eclesiástico expresó

CAPUT XVIII

DE PULCHRITUDINE UNIVERSITATIS, QUAE PER ORDINATIONEM DEI ETIAM EX CONTRARIORUM FIT OPPOSITIONE LUCULENTIOR

Neque enim Deus ullum, non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Antitheta enim quae appellantur, in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur, contraposita. Non est apud nos huius vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo latinus utatur, imo linguae omnium gentium. His antithetis et Paulus apostolus in secunda ad Corinthios Epistola, illum locum suaviter explicat, ubi dicit: *Per arma iustitiae a dextris et a sinistris, per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam: ut seductores, et veraces; ut qui ignoramur, et cognoscimur; quasi morientes, et ecce vivimus; ut coerciti, et non mortificati; ut tristes, semper autem gaudentes; sicut egeni, multos autem ditantes; tanquam nihil habentes, et omnia possidentes* [32]. Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia

[32] 2 Cor. 6,7-10.

esto con claridad meridiana en aquel pasaje que suena: *El bien es contrario al mal, y la vida, contraria a la muerte; así, el pecador es contrario al piadoso. Y observa que todas las obras del Altísimo van de dos en dos, una contraria a otra.*

CAPITULO XIX

¿A QUÉ DEBE UNO ATENERSE RESPECTO A AQUEL PASAJE: «DIVIDIÓ DIOS ENTRE LA LUZ Y LAS TINIEBLAS»?

La obscuridad de la palabra divina tiene sus ventajas precisamente porque da origen a muchos sentires conformes con la verdad y los da a conocer. La razón es que unos la entienden de un modo, y otros, de otro, y así, un pasaje obscuro se confirma con el testimonio de hechos claros, o se afirma con otros pasajes menos dudosos. De esta suerte se llega en el curso de la investigación, bien al sentir del autor, bien, quedando éste oculto, se descubren, tomando pie de esta profundización en la obscuridad, algunas otras verdades.

De aquí que no me parezca absurdo pensar de las obras de Dios el proponer que, en la creación de la luz primera, se entiende la creación de los ángeles, y la discriminación entre los ángeles buenos y los malos, en aquellas palabras: *Y dividió Dios entre la luz y las tinieblas, y llamó a la luz día, y a las tinieblas, noche* [58]. Sólo pudo distinguirlos el que pudo, antes de que cayeran, presaber que habían de caer, y que, privados

contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclesiastico, hoc modo: *Contra malum bonum est, et contra mortem vita: sic contra pium peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi, bina et bina, unum contra unum*[33].

CAPUT XIX

QUID SENTIENDUM VIDEATUR DE EO QUOD SCRIPTUM EST, «DIVISIT DEUS INTER LUCEM ET TENEBRAS»

Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitiae producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit; ita tamen ut quod in obscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel aliis locis minime dubiis asseratur; sive cum multa tractantur, ad id quoque perveniatur, quod sensit ille qui scripsit; sive id quidem lateat, sed ex occasione tractandae profundae obscuritatis alia quaedam vera dicantur: non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si cum lux illa prima facta est, Angeli creati intelliguntur, et inter sanctos Angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est, *Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem.* Solus quippe ille ista discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent praescire casuros, et lumine privatos

[33] Eccli. 33,15.

de la luz de la verdad, habían de permanecer en su tenebrosa soberbia. Y es que entre el día, tan familiar para nosotros, y la noche, es decir, entre la luz y las tinieblas, manda dividir a las lumbreras del cielo, más vulgares aún para nuestros sentidos: *Háganse*—dice—*lumbreras en el firmamento del cielo para que luzcan sobre la tierra y dividan entre el día y la noche.* Y poco después: *E hizo Dios dos lumbreras grandes; la lumbrera mayor, para que presidiera el día, y la lumbrera menor, para presidir la noche; y las estrellas. Y las colocó Dios en el firmamento del cielo para que luciesen sobre la tierra y presidiesen el día y la noche y dividiesen entre la luz y las tinieblas.* Entre la luz, que es la santa sociedad de los ángeles, que resplandece inteligiblemente por la ilustración de la verdad, y las tinieblas, contrarias a ella, esto es, las espantosas mentes de los ángeles malos, que se apartaron de la luz de la justicia, solamente pudo hacer distinción Aquel para quien no pudo ser oculto e incierto el mal futuro, no de la naturaleza, sino de la voluntad.

CAPITULO XX

EXEGESIS DEL PASAJE SIGUIENTE: «Y VIÓ DIOS QUE LA LUZ ERA BUENA»

No debe pasarse en silencio que, al decir Dios: *Hágase la luz, y la luz fué hecha,* se añadió en seguida: *Y vió Dios que la*

veritatis in tenebrosa superbia remansuros. Nam inter istum nobis notissimum diem et noctem, id est inter hanc lucem et has tenebras, vulgatissima sensibus nostris luminaria caeli ut dividerent, imperavit: *Fiant,* inquit, *luminaria in firmamento caeli, ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem.* Et paulo post: *Et fecit,* inquit, *Deus duo luminaria magna; luminare maius in principia diei, et luminare minus in principia noctis; et stellas: et posuit illa Deus in firmamento caeli, lucere super terram, et praeesse diei et nocti, et dividere inter lucem et tenebras*[34]. Inter illam vero lucem, quae sancta societas Angelorum est illustratione veritatis intelligibiliter fulgens, et ei contrarias tenebras, id est malorum angelorum aversorum a luce iustitiae teterrimas mentes, ipse dividere potuit, cui etiam futurum, non naturae, sed voluntatis malum, occultum aut incertum esse non potuit.

CAPUT XX

DE EO QUOD POST DISCRETIONEM LUCIS ATQUE TENEBRARUM DICTUM EST, «ET VIDIT DEUS LUCEM, QUIA BONA EST»

Denique nec illud est praetereundum silentio, quod ubi dixit Deus, *Fiat lux, et facta est lux;* continuo subiunctum est, *Et vidit Deus lucem*

[34] Gen. 1,4.5.14.16-18.

luz era buena. Y lo vió no después de haber separado la luz de las tinieblas y de haber llamado a la luz día, y a las tinieblas, noche, a fin de que no pareciese que juntamente con la luz dió también testimonio de su agrado por las tinieblas. Porque, cuando las tinieblas, entre las cuales y esta luz conspicua a nuestros ojos sirven de división las lumbreras del cielo, son inculpables, no antes, sino después, agrega: *Y vió Dios que era bueno. Y las puso*—dice—*en el firmamento del cielo para que luciesen sobre la tierra, y presidiesen el día y la noche, y dividiesen entre la luz y las tinieblas. Y vió Dios que era bueno.* Una y otra cosa le plugo, porque ambas estaban sin pecado. Cuando dijo Dios: *Hágase la luz, y la luz fué hecha. Y vió Dios que la luz era buena,* y luego agrega el texto: *Y separó Dios entre la luz y las tinieblas, y llamó Dios a la luz día, y a las tinieblas, noche,* no se añadió: Y vió Dios que era bueno, temiendo llamar buenas a ambas cosas, siendo una de ellas mala por vicio propio, no por su naturaleza. Por esta causa sólo le agradó allí la luz al Creador. Empero, las tinieblas angélicas, aunque las había de ordenar, no las había de aprobar [59].

CAPITULO XXI

Ciencia y voluntad eternas e inmutables de Dios

¿Qué otra interpretación debe darse al estribillo que reza: *Vió Dios que era bueno,* sino la aprobación de las obras realizadas en conformidad con el arte que es la Sabiduría de Dios? No es cierto que no conoció Dios que era bueno hasta que lo hizo [60], pues nada hubiera sido hecho si le hubiera sido desconocido. Al decir que vió que es bueno—y, si no lo viere antes de hacerlo, es cierto que no lo hiciera—, enseña que es bueno, no lo aprende.

También Platón se atrevió a decir que Dios rebosó de gozo al ver concluída la totalidad del mundo [61]. En ello no pensaba que Dios se hizo más feliz por la novedad de su obra, sino que quiso manifestar así que agradó a su Artífice una vez hecho lo que le había agradado en el arte conforme al cual lo había de hacer.

Esto no quiere decir que haya alguna variación en la ciencia de Dios, de forma que obren en ella de una manera las cosas que aún no son; de otra, las que ya son, y de otra, las que fueron. El no revé, según nuestra usanza, lo futuro, o ve lo presente y prevé lo pasado [62], sino de modo muy diferente de la usanza de nuestros pensamientos. El ve, no pasando de una cosa a otra, cambiando de pensamiento, sino inmutablemente, de suerte que lo que se realiza temporalmente, tanto lo futuro, que aún no es, como lo presente, que ya es, como lo pasado, que ya no es, El lo comprende todo con una presencialidad estable y eterna. Y lo hace no de una manera con los ojos y de otra con la mente, ya que no consta de alma y de cuerpo; no de una forma ahora, de otra antes y de otra después, ya que su ciencia de los tiempos, pasado, presente y futuro, no varía, como la nuestra, por la sucesión de los mismos. En El no hay mudanza ni sombra temporal, ni su atención va de pensamien-

---

quia bona est: non posteaquam separavit inter lucem et tenebras; et vocavit lucem diem, et tenebras noctem, ne simul cum luce etiam talibus tenebris testimonium placiti sui perhibuisse videretur. Nam ubi tenebrae inculpabiles sunt, inter quas et lucem istam his oculis conspicuam luminaria caeli dividunt, non ante, sed post infertur, *Et vidit Deus quia bonum est. Et posuit illa,* inquit, *in firmamento caeli, lucere super terram, et praeesse diei et nocti, et separare inter lucem et tenebras. Et vidit Deus quia bonum est.* Utrumque enim placuit, quia utrumque sine peccato est. Ubi autem dixit Deus, *Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est;* et postmodum infertur, *Et separavit Deus inter lucem et tenebras; vocavitque Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem* [35]: non hoc loco additum est, *Et vidit Deus quia bonum est;* ne utrumque appellaretur bonum, cum esset horum alterum malum, vitio proprio, non natura. Et ideo sola ibi lux placuit Conditori: tenebrae autem angelicae, etsi fuerant ordinandae, non tamen fuerant approbandae.

CAPUT XXI

De aeterna et incommutabili scientia Dei ac voluntate, qua semper illi universa quae fecit, sic placuerunt facienda, quemadmodum facta

Quid est enim aliud intelligendum in eo quod per omnia dicitur, *Vidit Deus quia bonum est:* nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si et fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret; docet bonum esse, non discit. Et Plato quidem plus ausus est dicere, elatum esse scilicet Deum gaudio, mundi universitate perfecta [36]. Ubi et ipse non usque adeo desipiebat, ut putaret Deum sui operis novitate factum beatiorem: sed sic ostendere voluit, artifici suo placuisse iam factum, quod placuerat in arte faciendum; non quod ullo modo Dei scientia varietur, ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae iam sunt, aliud quae fuerunt. Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia iam sint, et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat: nec aliter oculis, aliter mente; non enim ex animo constat et corpore: nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur: apud quem non est immutatio, nec momenti

[35] Gen. 1,3-5.17.18.

[36] In *Timaeo.*

to en pensamiento. A su incorpórea mirada están a la vez presentes todas las cosas que conoce, porque conoce los tiempos sin sus nociones temporales, igual que mueve las cosas temporales sin sus movimientos.

Vió, pues, que era bueno lo hecho, donde vió que era bueno hacerlo. No porque lo vió, una vez hecho, duplicó su ciencia, o la acreció en algo, como si su ciencia fuera menor antes de hacer lo que vió, puesto que no obrara tan perfectamente, sino con ciencia tan perfecta, Aquel a quien sus obras no añadirían nada [63]. Por tanto, si fuera suficiente insinuar quién hizo la luz, bastaría decir: Dios hizo la luz. Y, si no bastaba decir quién la hizo, sino también por qué medio, serían sobradas estas palabras: *Y dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fué hecha.* Así conoceríamos no solamente que Dios hizo la luz, sino también que la hizo por el Verbo. Mas, porque era conveniente la intimación de tres cuestiones dignas de saberse sobre la criatura, quién la hizo, por qué medio y por qué, escribió: *Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fué hecha. Y vió Dios que la luz es buena.* Si preguntamos quién la hizo, se responde: Dios. Si por qué medio: *Dijo: Hágase, y fué hecha.* Si por qué: Porque es buena. No hay Autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que su Verbo, ni motivo mejor que la creación de algo bueno por la bondad de Dios.

Esta misma causa de la creación la expresa también Platón, diciendo que la bondad de Dios hizo obras buenas [64], bien la leyera, bien la conociera quizá de los que la habían leído, bien

---

obumbratio [37]. Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit: quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret: qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur. Quapropter, si tantummodo nobis insinuandum esset quis fecerit lucem, sufficeret dicere, Deus fecit lucem. Si autem non solum quis fecerit, verum etiam per quid fecerit; satis esset ita enuntiari, *Et dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux;* ut non tantum Deum, sed etiam per Verbum lucem fecisse nossemus. Quia vero tria quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit: *Deus dixit,* inquit, *Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est.* Si ergo quaerimus quis fecerit, *Deus est.* Si per quid fecerit, *Dixit, Fiat, et facta est.* Si quare fecerit, *Quia bona est.* Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent [38]: sive ista legerit, sive ab his qui legerant

[37] Iac. 1,17.
[38] In *Timaeo*.

con su agudísimo ingenio contemplara intelectualmente las cosas invisibles de Dios por las criaturas, bien las aprendiera de quienes habían contemplado estas obras [65].

CAPITULO XXII

Algunos errores sobre la existencia de un principio malo

Pero la bondad de Dios como motivo de la creación de cosas buenas y causa de las mismas tan justa e idónea, que, considerada con detención y meditada con religiosidad, da al traste con todas las discusiones en torno al origen del mundo, no la han admitido algunos herejes [66]. Y no la admiten porque la mortalidad mísera y frágil de esta carne, fruto de un castigo justo, sufre la ofensiva de muchas cosas que no le convienen. Entre ellas enumeran el fuego, el frío, la bestia fiera y cosas por el estilo. No reparan en cuánto campea su naturaleza en la propia gradación, y en cuán grande es el orden y hermosura de su disposición, y cuánto decoro brindan al universo, aportando cada una su belleza como a república común. Tampoco reparan en la serie de ventajas que nos reportan si usamos de ellas conveniente y cuerdamente. Hasta los mismos venenos, dañinos usándolos mal, se tornan, aplicados como se debe, en saludables medicinas. Y, al contrario, aun las cosas que nos deleitan, como son el alimento, y la bebida, y la luz, nos son perjudiciales usándolas sin moderación y a destiempo [67].

---

forte cognoverit; sive acerrimo ingenio invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his qui ista conspexerant et ipse didicerit.

CAPUT XXII

De his quibus in universitate rerum a bono Creatore bene conditarum quaedam displicent, et putant nonnullam esse naturam malam

Hanc tamen causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei; hanc, inquam, causam tam iustam atque idoneam, quae diligenter considerata et pie cogitata omnes controversias quaerentium mundi originem terminat, quidam haeretici non viderunt: quia egenam carnis huius fragilemque mortalitatem, iam de iusto supplicio venientem, dum ei non conveniunt, plurima offendunt; sicut ignis, aut frigus, aut fera bestia, aut quid huiusmodi. Nec attendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulchroque ordine disponantur; quantumque universitati rerum pro suis portionibus decoris tanquam in communem rempublicam conferant, vel nobis ipsis, si eis congruenter atque scienter utamur, commoditatis attribuant; ita ut venena ipsa, quae per inconvenientiam perniciosa sunt, convenienter adhibita in salubria medicamenta vertantur: quamque a contrario etiam haec quibus delectantur, sicut cibus et potus et ista lux, immoderato et inopportuno usu noxia sentiantur. Unde nos admonet divina providentia, non res

A este fin nos advierte la divina Providencia que no censuremos neciamente las cosas, sino que busquemos con ahinco su utilidad. Y también que, cuando nuestro ingenio o flaqueza desfallezca, pensemos que nos está tan oculta como lo estaban las pocas que hemos podido descubrir, porque la ocultación de esa utilidad o es ejercicio de la humildad, o quebrantamiento de la soberbia. Ninguna naturaleza, absolutamente hablando, es un mal. Este nombre no se da más que a la privación de bien [68]. Pero de los bienes terrenos hasta los celestiales y de los visibles hasta los invisibles hay unos bienes superiores a otros. Y son desiguales justamente para que puedan existir todos. Dios de tal modo es artífice grande en lo grande, que no es menor en lo pequeño [69]. La pequeñez de estas cosas no debe medirse por su grandeza (porque no la tienen), sino por la sabiduría del Artífice. Un ejemplo: si a la belleza del hombre se le rajase una ceja, cuán poco se quitaría al cuerpo y cuán mucho a la belleza, porque ésta no se compone de masa, sino de la conveniencia y proporción de los miembros. Realmente no es de maravillar que quienes piensan que existe una naturaleza mala, originada y propagada de un principio contrario, no quieran admitir, como causa de la creación de las cosas, la bondad de Dios. Creen más bien que una necesidad extrema le impelió a proyectar los seres mundanos [70], con el fin de oponer resistencia al mal que se rebelaba contra él. Y vió, según ellos, su naturaleza buena mezclada con el mal al intentar reprimirlo y vencerlo, y, torpísimamente mancillada y cruelísimamente cautivada y oprimida, apenas puede purificarla y librarla, y esto con gran trabajo y no a toda. La parte que no puede purificar de esa mancilla es máscara y vínculo del enemigo vencido y recluído.

insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere; et ubi nostrum ingenium vel infirmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quaedam quae vix potuimus invenire: quia et ipsa utilitatis occultatio, aut humilitatis exercitatio est, aut elationis attritio; cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni: sed a terrenis usque ad caelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inaequalia, ut essent omnia. Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis: quae parva non sua granditate (nam nulla est), sed artificis sapientia metienda sunt: sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini; quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum. Nec sane multum mirandum est, quod hi qui nonnullam malam putant esse naturam suo quodam contrario exortam propagatamque principio, nolunt accipere istam causam creationis rerum, ut bonus Deus conderet bona; credentes eum potius ad haec mundana molimina rebellantis adversum se mali repellendi extrema necessitate perductum, suamque naturam bonam malo coercendo superandoque miscuisse, quam turpissime pollutam et crudelissime captivatam et oppressam labore magno vix mundet ac liberet, non totam tamen; sed quod eius non potuerit ab illa inquinatione purgari, tegmen

Los maniqueos no desatinaran, o, por mejor decir, no deliraran de esta suerte, si creyeran que la naturaleza de Dios no puede ser dañada por cosa alguna y que es inmutable y absolutamente incorruptible [71]. Y, a su vez, creyeran que el alma puede por su voluntad tornarse en peor y corromperse por el pecado, y verse así privada de la luz de la verdad inmutable, y que no es parte de Dios ni de la misma naturaleza que El. Así, con la cordura cristiana, pensarían de ella que fué creada por Dios y que es muy inferior al Creador.

CAPITULO XXIII

Un error de Orígenes

1. Pero es mucho más de maravillar que algunos que tienen una misma fe que nosotros respecto al origen de los seres y a la imposibilidad de que exista naturaleza alguna distinta en ser de Dios que no proceda del Creador, no quieran admitir recta y llanamente, como causa de la creación del mundo, la bondad de Dios. Y no creen en la existencia de cosas buenas, que, no siendo lo que es Dios, no las ha hecho sino la bondad de Dios. Dicen que las almas, sin ser ciertamente partes de Dios, sino hechuras suyas, pecaron, alejándose de su Creador, y que merecieron, pasando por diversos estadios, desde el cielo hasta la tierra, diferentes cuerpos como prisiones en conformidad con la carga de sus pecados. Y afirman que esto es el mundo y que ésta fué la causa de su creación: no crear cosas buenas, sino cohibir las malas.

ac vinculum futurum hostis victi et inclusi. Sic autem Manichaei non desiperent vel potius insanirent, si Dei naturam, sicuti est, incommutabilem atque omnino incorruptibilem crederent, cui nocere nulla res possit: animam vero quae voluntate mutari in deterius et peccato corrumpi potuit, atque ita incommutabilis veritatis luce privari, non Dei partem, nec eius naturae quae Dei est, sed ab illo conditam longe imparem Conditori christiana sanitate sentirent.

CAPUT XXIII

De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur

1. Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quae non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse; noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona, et essent post Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen quae non faceret nisi bonus Deus. Sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a caelis usque ad terras, et diversa corpora quasi vincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non

Esta doctrina se atribuye con razón a Orígenes [72]. Sintió esto y lo escribió en los libros que titula περί 'Αρχῶν, es decir, *Sobre los principios*. Mi asombro no es para descrito. No comprendo cómo un hombre tan sabio y versado en las letras eclesiásticas no haya reparado primero en lo contrario que es este sentir a la intención de Escritura tan autorizada, que, al añadir en todas las obras de Dios: *Y vió Dios que era bueno*, y al apostillar, completadas ya todas: *Y vió Dios todo lo que hizo, y era muy bueno*, no intentó dar a entender como causa de la creación del mundo otra que la bondad de Dios. Si en ella nadie pecara, el mundo estaría hermoseado y poblado únicamente de naturalezas buenas. Y no porque el pecado exista, por eso están todas las cosas llenas de pecados, puesto que el número de los buenos, mucho mayor en los seres celestiales, conserva el orden de su naturaleza. Y la voluntad mala, por rehusar guardar el orden de la naturaleza, no pudo esquivar al Dios justo que ordena todas las cosas. Porque así como una pintura con un color negro debidamente difuminado es hermosa, así el universo de los seres, si hay alguien que pueda contemplarlo, aun con los pecadores, es hermoso, aunque, considerados éstos en sí mismos, les afee su propia deformidad [73].

2. Además, si esta opinión fuera verdadera, debió ver Orígenes y los seguidores de la misma que, si el mundo fué hecho para que las almas, según sus merecimientos, fueran incluídas en cuerpos que les sirvieran de ergástulos para su castigo, los de las menos pecadoras debían ser superiores y más ligeros, y los de las más, inferiores y más pesados. Por tanto, los demonios, que son lo peor de esta casta, debieron tener

---

ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim quos appellat περί 'Αρχῶν, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit. Ubi plus quam dici potest, miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non attendisse, primum quam hoc esset contrarium Scripturae huius tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subiungens, *Et vidit Deus, quia bonum est;* completisque omnibus inferens, *Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde* [39]: nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus: et quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae naturae ordinem servet. Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo iusti Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.

2. Deinde videre debuit Origenes, et quicumque ita sapiunt, si haec opinio vera esset, mundum ideo factum, ut animae pro meritis peccatorum suorum tanquam ergastula quibus poenaliter includerentur, corpora acciperent, superiora et leviora quae minus, inferiora vero et graviora quae amplius peccaverunt; daemones quibus deterius nihil est, terrena corpora

[39] Gen. 1.

cuerpos terrenos—que son los inferiores y más pesados—, y no los hombres malos, y antes que ellos [74]. Sin embargo, para que entendiéramos que los merecimientos de las almas no deben medirse por la calidad de los cuerpos, el demonio pésimo recibió cuerpo aéreo, y el hombre, aunque malo, pero de una malicia mucho menor y más mitigada, ahora y aun antes del pecado, recibió un cuerpo de barro. ¿Puede decirse mayor necedad que afirmar que Dios, Artífice del universo, al crear a éste solo y único en el mundo, no se fijó en la belleza y en la conservación de los seres corpóreos [75], sino que esto se debió más bien al pecado de un alma, que mereció tal cuerpo como cárcel? De aquí se seguiría que, si dos o más almas cometieran un mismo pecado, tendría este mundo no uno ni dos, sino diez o hasta cien soles. Que esto no sucediera, no fué debido a la providencia admirable del Artífice en orden a la conservación y belleza de los seres corporales, sino más bien a tan grande atrevimiento de esa alma que pecó tanto, que sólo ella mereció tal cuerpo.

La avanzada no de las almas, sobre las que no saben lo que dicen, sino de los que así piensan, está muy lejos de la verdad y precisa un buen dique a su ímpetu.

Si en las tres preguntas que mencioné arriba que suelen proponerse en cada criatura: ¿quién la hizo, por qué medio y por qué?, y en sus respuestas consiguientes: Dios, por el Verbo, porque son buenas, se nos intima con profundidad mística la Trinidad, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, o si hay algo que nos prohiba dar tal interpretación a este pasaje de la Escritura, es cuestión de mucho discutir, y no se nos debe urgir a exponerla en un solo volumen.

---

quibus inferius et gravius nihil est, potius quam homines etiam malos habere debuisse. Nunc vero ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aerium pessimus daemon, homo autem et nunc licet malus, longe minoris mitiorisque malitiae, et certe ante peccatum tamen luteum corpus accepit. Quid autem stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel etiam saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum, sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat, ut tali corpore mereretur includi? Ac per hoc si contigisset, ut non una, sed duae; imo non duae, sed decem, vel centum, similiter aequaliterque peccassent, centum soles haberet hic mundus. Quod ut non fieret, non opificis provisione mirabili ad rerum corporalium salutem decoremque consultum est; sed contigit potius tanta unius animae progressione peccantis, ut sola corpus tale mereretur. Non plane animarum, de quibus nesciunt quid loquantur, sed eorum ipsorum qui talia sapiunt, multum longe a veritate et merito est coercenda progressio. Haec ergo tria quae superius commendavi, cum in unaquaque creatura requiruntur, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit, ut respondeatur, Deus, per Verbum, Quia bona est, utrum altitudine mystica nobis ipsa Trinitas intimetur, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; an aliquid occurrat, quod in hoc loco Scripturarum id accipiendum esse prohibeat, multi sermonis est quaestio, nec omnia uno volumine ut explicemus urgendum est.

CAPITULO XXIV

La Trinidad divina dejó en sus obras las huellas de su presencia

Creemos, sostenemos y enseñamos con fidelidad que el Padre engendró al Verbo, es decir, a la Sabiduría, por la que fueron hechas todas las cosas; Hijo único, uno a uno, el eterno al coeterno, el soberanamente bueno al igualmente bueno; y que el Espíritu Santo es a la vez Espíritu del Padre y del Hijo, consubstancial y coeterno con ellos. Creemos además que los tres es la Trinidad, en virtud de las propiedades de las personas, y un solo Dios, en virtud de la divinidad inseparable, como son un solo Omnipotente en virtud de su omnipotencia inseparable. Y de tal forma es esto así, que, si se nos pregunta por cada uno de ellos en particular, responderemos que cada uno es Dios y Omnipotente, y, si por todos juntos, contestamos que no son tres dioses o tres omnipotentes, sino un solo Dios omnipotente. Tal es allí la inseparable unidad de las tres personas, que ha querido mostrarse así [77]. Sin embargo, no me atrevo a lanzar esta temeraria sentencia: que el Espíritu Santo del Padre bueno y del Hijo bueno, ya que es común a ambos, puede rectamente ser llamado bondad de los dos. Me atrevería más fácilmente a llamarle santidad de ambos, no como una cualidad de los dos, sino siendo El también substancial y la tercera persona de la Trinidad [78]. A este sentir me lleva con menos temor el que, siendo el Padre espíritu, y el Hijo espíritu, y santo el

CAPUT XXIV

De Trinitate divina, quae per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia

Credimus, et tenemus, et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum; et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus: atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam: ita tamen ut etiam cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Utrum autem boni Patris et boni Filii Spiritus sanctus, quia communis ambobus est, recte bonitas dici possit amborum, non audeo temerariam praecipitare sententiam: verumtamen amborum eum dicere sanctitatem facilius ausus fuero, non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam, et tertiam in Trinitate personam. Ad hoc enim me probabilius ducit, quod cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus, proprie

Padre y santo el Hijo, se dice, con todo, propiamente Espíritu Santo, como santidad substancial y consubstancial de ambos. Pero, si la bondad divina no es otra cosa que la santidad, es indudable que es empeño racional, no audacia presuntuosa, querer ver insinuada en las obras de Dios con el lenguaje velado, que ejercita nuestro ingenio, la Trinidad al decirse quién hizo las criaturas, por qué medio y por qué.

El Padre del Verbo está expresado, según eso, en el que dijo: *Hágase*. Lo que se hizo por la palabra, sin duda fué hecho por medio del Verbo. Y en estas palabras: *Vió Dios que es bueno*, se deja entrever lo suficiente que Dios hizo cuanto hizo, no por necesidad ni por indigencia suya, sino por sola su bondad, porque es bueno. Esta cláusula se pone, una vez hechas las cosas, para indicar precisamente que lo hecho está acorde con la bondad del Hacedor. Si por bondad entendemos al Espíritu Santo, queda toda la Trinidad intimada en sus obras. De ella toma la ciudad santa, que tiene su morada arriba, en los ángeles santos, su origen, su forma y su felicidad [79].

Si se nos pregunta de dónde procede, respondemos que la fundó Dios; si por qué es sabia, contestamos que porque la ilumina Dios, y si por qué feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo, se modifica; contemplando, se ilumina; uniéndose, se goza. Existe, ve, ama. Vive en la eternidad de Dios, brilla en la verdad de Dios y goza en su bondad [80].

tamen ipse vocatur Spiritus sanctus, tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum. Sed si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et illa diligentia rationis est, non praesumptionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit, *Fiat*. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur, *Vidit Deus quia bonum est;* satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est: quod ideo, posteaquam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis Angelis sursum est, et origo, et informatio, et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit, Deus eam condidit: si unde sit sapiens, a Deo illuminatur: si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur: est, videt, amat: in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

CAPITULO XXV

División de la filosofía

Tan es así, que, según mi humilde entender, los filósofos quisieron por eso que la disciplina de la sabiduría fuera tripartita, mejor diría, cayeron en la cuenta de que era tripartita (porque no establecieron ellos que fuera así, sino más bien hallaron que así era). Una parte la llaman física; otra, lógica, y la tercera, ética. Sus nombres latinos son ya frecuentes en los escritos de muchos autores, que las llaman natural, racional y moral [81]. De ellas hicimos ya una brave síntesis en el libro VIII [82]. Esto no quiere decir que ellos, al hacer esta división, pensaran en la Trinidad divina. Y esto a pesar de que se diga que Platón fué el primer descubridor y panegirista de esta división, quien, al parecer, consideró que es Dios el Autor de todas las naturalezas, y el Dador de la inteligencia, y el Inspirador del amor, y que lleva a una vida feliz y buena [83].

Mas es cierto que, aun cuando sobre la naturaleza de los seres, y sobre el indagar la verdad, y sobre el fin del bien al que debemos referir todas nuestras acciones, sientan de diversa manera, con todo, la atención de todos los filósofos se centra en estos tres problemas generales y trascendentales. Asimismo, aunque haya en cada uno de esos puntos muchísima variedad de opiniones, nadie duda que existe una causa de la naturaleza, una forma de ciencia y un código de vida.

CAPUT XXV

De tripartita totius philosophiae disciplina

Quantum intelligi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt; imo tripartitam esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt): cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica. Quarum nomina latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis, moralisque vocarentur: quas etiam in octavo libro breviter perstrinximus [40]. Non quod sit consequens, ut isti in his tribus aliquid secundum Deum de Trinitate cogitaverint. Quamvis Plato primus istam distributionem reperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator. Sed certe cum et de natura rerum, et de ratione indagandae veritatis, et de boni fine ad quem cuncta quae agimus referre debemus, diversi diversa sentiant: in his tamen tribus magnis et generalibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur, multiplex sit discrepantia opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam, nemo cunc-

[40] C. 4 seqq.

En todo artífice humano, cuando pone manos a una obra, deben tenerse en cuenta tres cosas: la naturaleza, la doctrina y el uso. La naturaleza debe pesarse por el ingenio; la doctrina, por la ciencia, y el uso, por el fruto. No ignoro que, propiamente hablando, el fruto es privativo del que goza, y el uso, del que usa, y que, al parecer, existe esta diferencia entre ambos: que decimos gozar cuando el objeto nos deleita por sí mismo sin necesidad de referirlo a otra cosa, y usar, cuando buscamos un objeto por otro [84]. De donde se sigue que de las cosas temporales debemos usar, no gozar, para merecer gozar de las eternas. No como los perversos, que quieren gozar del dinero y usar de Dios, porque no gastan el dinero por amor de Dios, sino que dan culto a Dios por causa del dinero. Según el modo corriente de hablar, usamos de los frutos y gozamos de los usos. Ya está admitida también la costumbre de llamar frutos a los del campo, de los cuales todos usamos temporalmente. Según esta acepción empleé la palabra *uso* en estas tres cosas que advertí deben tenerse en cuenta en el hombre, a saber, la naturaleza, la doctrina y el uso. Los filósofos con estos tres elementos, para lograr la vida feliz, inventaron una disciplina tripartita: la natural, para la naturaleza; la racional, para la doctrina, y la moral, para el uso. Luego, si nuestra naturaleza procediera de nosotros, es indudable que hubiéramos sido también nosotros el origen de nuestra sabiduría, y no procuraríamos percibirla por la doctrina, es decir, aprendiendo de un maestro. Y nuestro amor, originado de nosotros y por nosotros y referido a nosotros, bastaría para vivir felizmente, y no necesitaríamos de otro bien del que gozáramos. Sin embargo, como

tatur. Tria etiam sunt quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat; natura, doctrina, usus: natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est. Nec ignoro quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit; atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus. Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis. Non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt. Verumtamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur, et usibus fruimur. Nam et fructus iam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus quae in homine spectanda commonui, quae sunt natura, doctrina, usus. Ex his propter obtinendam beatam vitam, tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina; naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum. Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret: nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem;

nuestra naturaleza para existir tiene a Dios por Autor, para sentir lo verdadero debemos tenerle a El por Doctor, y a El mismo, para ser felices, por Dador de la suavidad íntima [85].

CAPITULO XXVI

Imagen de la Trinidad en la naturaleza humana

Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma substancia que El es, con todo, la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformación para ser próxima también por semejanza [86]. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna [87]. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas [88], estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar cosas falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como que no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe? [89].

CAPITULO XXVII

Esencia, ciencia y amor

1. El ser por naturaleza es tan atractivo, que no es otra la causa de que no quieran morir aun los miserables, que, sintiéndoles tales, ansían que sea arrancada de entre las cosas, no ellos, sino su miseria [90]. Si a los que aparecen ante sí mis-

---

procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem.

CAPUT XXVI

De imagine summae Trinitatis, quae secundum quemdam modum in natura etiam necdum beatificati hominis invenitur

Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec iam corporeas, cogitatione versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur: sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eumdem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis, eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar: quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non beatus esse velit. Quomodo enim potest beatus esse, si nihil sit?

CAPUT XXVII

De essentia et scientia, et utriusque amore

1. Ita vero vi quadam naturali ipsum esse iucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire, et cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint.

mos como miserables, y en realidad lo son, y son tenidos por tales no sólo por los sabios, ya que ellos son necios, sino también por los que se creen felices, por ser pobres y mendigos, les brindara alguien una inmortalidad en la que no muriese ni la miseria, haciéndoles esta propuesta: Que, si no quisieran vivir siempre en aquella miseria, no existirían más en adelante, sino que habían de desaparecer, saltarían de gozo y eligirían existir siempre así antes que no ser en absoluto. Testigo de esta verdad es el sentir común. Y ¿por qué temen morir y prefieren vivir en aquella miseria a terminarla con la muerte sino porque es claro que la naturaleza rehuye con gran fuerza el no ser? Por eso, al conocer que han de morir, consideran como gran beneficio el que se derroche con ellos esta misericordia, para vivir más largamente en la miseria y morir más tarde. Con ello están indicando a todas luces el agrado con que toman una inmortalidad en la que no tenga fin la mendicidad.

Y ¿qué decir de los animales todos, aun los irracionales, que carecen de este modo de pensar, desde los dragones gigantescos hasta los diminutos gusanillos? ¿No apetecen ser y prueban con todos los movimientos posibles que huyen y rehuyen la muerte? ¿Qué decir también de los arbustos y arbolitos, que carecen de sentido? ¿No afincan con movimientos visibles, para evitar la destrucción, sus raíces más profundamente a la tierra, por donde recogen su alimento para lanzar luego al aire su copa y sus renuevos, y conservar así su propio ser? En fin, los cuerpos todos carentes no sólo de sentido, sino también de vida vegetal, de tal forma se encumbran, o se allanan, o se nive-

---

Illis etiam qui et sibi miserrimi apparent, et plane sunt, et non solum a sapientibus, quoniam stulti, verum et ab his qui se beatos putant, miseri iudicantur, quia pauperes atque mendici sunt, si quis immortalitatem daret, qua nec ipsa miseria moreretur, proposito sibi quod si in eadem miseria semper esse nollent, nulli et nusquam essent futuri, sed omni modo perituri, profecto exsultarent laetitia, et sic semper eligerent esse, quam omnino non esse. Huius rei testis est notissimus sensus illorum. Unde enim mori metuunt, et malunt in illa aerumna vivere, quam eam morte finire, nisi quia satis apparet quam refugiat natura non esse? Atque ideo cum se noverint esse morituros, pro magno beneficio sibi hanc impendi misericordiam desiderant, ut aliquanto productius in eadem miseria vivant, tardiusque moriantur. Procul dubio ergo indicant immortalitatem saltem talem quae non habeat finem mendicitatis, quanta gratulatione susciperent. Quid? animalia omnia etiam irrationalia, quibus datum non est ista cogitare, ab immensis draconibus usque ad exiguos vermiculos, nonne se esse velle, atque ob hoc interitum fugere omnibus quibus possunt motibus indicant? Quid? arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras tutum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, quo alimentum trahant, atque ita suum quodammodo esse conservent? Ipsa postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec ulla saltem seminalis est vita, ita tamen vel exsiliunt in superna, vel in ima

lan, que custodian con eso su ser, asentándose donde pueden existir según su naturaleza peculiar [91].

2. Cuánto ama la naturaleza humana el conocimiento y cuánto rehusa ser engañada, puede colegirse al menos de que cualquiera prefiere lamentarse con mente sana a alegrarse en la locura. Esta virtualidad tan maravillosa sólo la posee el hombre y ningún otro animal mortal, aunque algunos tengan el sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para mirar la luz visible. Pero son incapaces de contemplar la luz incorpórea que de algún modo ilumina nuestra mente para poder juzgar con rectitud de todo esto. Y en tanto podemos en cuanto la recibimos [92]. Con todo, los sentidos de los animales irracionales, aunque, absolutamente hablando, carecen de ciencia, es cierto que dan cierta semejanza de ciencia [93]. Las demás cosas se llaman sensibles, no porque sienten, sino porque son sentidas [94]. En ellas, por ejemplo, en los árboles, existe algo semejante a los sentidos, el alimentarse y engendrar. Estas y todas las cosas corporales tienen sus causas latentes en la naturaleza, pero brindan a los sentidos sus formas, que hermosean la textura de este mundo visible. Parece como que intentaran compensarse dándose a conocer, por no poder ellas conocer. Es cierto que las conocemos por los sentidos del cuerpo, pero no juzgamos de ellas por los sentidos corporales. El hombre tiene otro sentido interior, muy superior a éste. Por él sentimos lo justo y lo injusto; lo justo, por su especie inteligible, y lo injusto, por la privación de la misma. La finalidad de este sentido no la cubren ni la agudeza visual, ni los órganos auditivos, ni las fosas nasales, ni el gusto facial, ni tacto

---

descendunt, vel librantur in mediis, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant.

2. Iam vero nosse quantum ametur, quamque falli nolit humana natura, vel hinc intelligi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult, quam laetari in amentia. Quae vis magna atque mirabilis mortalibus, praeter homini, animantibus nulla est; licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum; sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte iudicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. Verumtamen inest sensibus irrationalium animantium, etsi scientia nullo modo, at certe quaedam scientiae similitudo. Caetera autem rerum corporalium, non quia sentiunt, sed quia sentiuntur, sensibilia nuncupata sunt. Quorum in arbustis hoc simile est sensibus, quod aluntur et gignunt. Verumtamen et haec et omnia corporalia latentes in natura causas habent; sed formas suas, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. Sed nosse ea sensu corporis ita capimus, ut de his non sensu corporis iudicemus. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus: iusta, per intelligibilem speciem; iniusta, per eius privationem. Ad huius sensus officium

alguno corpóreo. Por él y en él estoy cierto de que existo y de que conozco esto y de que amo eso, y estoy igualmente cierto de que amo [95].

CAPITULO XXVIII

Cómo acercarnos más a una imagen de la Trinidad divina

Sobre la cuantía del amor con que son amadas en nosotros la esencia y el conocimiento, del cual hallamos una semejanza, aunque distante, en las cosas inferiores, ya hemos hablado bastante, según parecía exigir el plan de la presente obra. Sin embargo, sobre el amor con que son amadas y sobre si el amor es también amado, no hemos dicho aún nada. Respondemos que también el amor es amado. Y lo probamos, porque en los hombres que se aman con más rectitud es más amado el amor. En realidad no se llama, con razón, «hombre bueno» al que sabe lo que es bueno, sino al que ama lo bueno. Y ¿por qué en nosotros no sentimos que amamos el amor, por el que amamos cuanto amamos de bueno?

Existe un amor con el que se ama lo que no debe amarse, y este amor lo odia en sí mismo el que ama aquel con que se ama lo que debe amarse. Los dos pueden coexistir en un mismo sujeto. Y el bien del hombre radicará en esto: en que, medrando aquel por el que vivimos bien, desmedre este por el que vivimos mal, hasta que logremos una salud perfecta y

---

non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum.

CAPUT XXVIII

An etiam ipsum amorem, quo et esse et scire diligimus, diligere debeamus, quo magis divinae Trinitatis imagini propinquamus

Sed de duobus illis, essentia scilicet et notitia, quantum amentur in nobis, et quemadmodum etiam caeteris rebus quae infra sunt, eorum reperiatur, etsi differens, quaedam tamen similitudo, quantum suscepti huius operis ratio visa est postulare, satis diximus: de amore autem quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatur autem: et hinc probamus, quod in hominibus qui rectius amantur, ipse magis amatur. Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit. Cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus? Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est: et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno homine, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus, iste deficiat quo male vivimus, donec ad perfectum sanetur, et in bonum

se trueque en bien toda nuestra vida [96]. Si fuésemos bestias, amaríamos la vida carnal y lo conforme al sentido. Este sería un bien suficiente para nuestros deseos, y, yéndonos bien en él, no buscaríamos más. Asimismo, si fuéramos árboles, no podríamos amar cosa alguna con conocimiento sensitivo, pero apeteceríamos todo aquello que nos tornara más feraz y fértilmente fructuosos. Y, si fuéramos piedras, agua, viento, fuego o algo por el estilo, sin sentido y sin vida, no nos faltaría una especie de tendencia a nuestros propios lugares y órdenes. Las tendencias de los pesos son como los amores de los cuerpos, bien busquen con su pesantez lo bajo, bien con su levedad lo alto, pues como el ánimo es llevado por el amor doquiera vaya, así el cuerpo lo es por su peso [97].

Siendo como somos hombres, creados a imagen de nuestro Creador, cuya es la eternidad verdadera, y la verdad eterna, y la verdadera y eterna caridad [98], y que es la Trinidad eterna, verdadera y amada, sin confusión ni división, discurriendo con estabilidad por sus obras, descubrimos en los seres inferiores a nosotros, impresos en unos más y en otros menos, ciertos vestigios de su belleza. Estos seres no serían ni estarían revestidos de belleza ni apetecerían y conservarían su orden de no haber sido hechos por el que es en sumo grado y es sumamente sabio y sumamente bueno. Y, viendo en nosotros mismos su imagen, como el hijo menor del Evangelio, tornados a nuestro interior, levantémonos para volver a Aquel de quien nos habíamos alejado pecando [98]. En El nuestro ser no tendrá

---

commutetur omne quod vivimus. Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eius est amaremus; idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid eiusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. Quoniam igitur homines sumus, ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara Trinitas, neque confusa, neque separata; in iis quidem rebus quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquem ordinem vel appeterent, vel tenerent, nisi ab illo facta essent qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est: tanquam per omnia quae fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quaedam eius alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes, tanquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus [41], ut ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit

[41] Lc. 15,18.

muerte, en El nuestro conocer no verá error, en El nuestro amor no tendrá ofensa.

Al presente, aunque tenemos estas tres cosas por ciertas y no necesitamos sobre ellas testigo alguno, sino que sentimos su presencia en nosotros mismos y las vemos con la veracísima mirada interior, sin embargo, porque somos incapaces de conocer su duración o su posible defección y su término tanto si se portan bien como si se portan mal, por eso buscamos otros testigos o los tenemos ya. Por qué no debemos dudar en darles fe, no es este lugar propio para tratarlo. Lo haremos después y con mayor diligencia.

Entre la ciudad de Dios, que no peregrina en esta mortalidad, sino que es eternamente inmortal, es decir, entre los santos ángeles, que están unidos a Dios, que no fueron desertores ni lo serán, y los que, al abandonar la luz eterna, se tornaron tinieblas, dividió en el principio Dios, como hemos dicho ya. En este libro, por tanto, nos toca exponer, con la ayuda de Dios y según nuestras fuerzas, lo que habíamos comenzado a decir [99].

CAPITULO XXIX

La ciencia de los ángeles y sus efectos en la creación

Los santos ángeles no comprenden a Dios por medio de las palabras que suenan, sino por la presencia misma de la verdad inmutable, es decir, por el Verbo unigénito. Y comprenden también al Verbo, y al Padre, y al Espíritu Santo por ellos,

errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem. Nunc autem ista tria nostra quamvis certa teneamus, nec aliis ea credamus testibus, sed nos ipsi praesentia sentiamus, atque interiore veracissimo cernamus aspectu, tamen quamdiu futura, vel utrum nunquam defutura, et quo si bene, quo autem si male agantur, perventura sint, quoniam per nos ipsos nosse non possumus, alios hinc testes vel quaerimus, vel habemus; de quorum fide cur nulla debeat esse dubitatio, non est iste, sed posterior erit diligentius disserendi locus. In hoc autem libro de civitate Dei, quae non peregrinatur in huius vitae mortalitate, sed immortalis semper in caelis est, id est, de Angelis sanctis Deo cohaerentibus, qui nec fuerunt unquam, nec futuri sunt desertores, inter quos et illos qui aeternam lucem deserentes, tenebrae facti sunt, Deum primitus divisisse iam diximus, illo adiuvante quod coepimus, ut possumus explicemus.

CAPUT XXIX

De sanctorum Angelorum scientia, qua Trinitatem in ipsa eius deitate noverunt, et qua operum causas prius in operantis arte, quam in ipsis operibus artificis intuentur

Illi quippe Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt; sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est, Verbum eius unigenitum: et ipsum Verbum et Patrem et eorum Spiritum sanctum; eamque

y entienden que ellos son la Trinidad inseparable y que cada una de las personas es en sí misma una sola substancia, y todas no son tres dioses, sino un solo Dios. Para ellos les es esto más conocido que nosotros para nosotros mismos. Además conocen las criaturas allí, en la sabiduría de Dios, como en el arte por que fueron hechas, mejor que en sí mismas, y por eso, a sí mismos se conocen también mejor allí que en sí mismos, aunque también en sí mismos se conocen. Pero fueron creados y son distintos de su Hacedor. Allí conocen como con conocimiento diurno, y en ellos, como con conocimiento vespertino, como queda ya dicho [100].

Es muy distinto conocer una cosa en la razón según la cual fué hecha y conocerla en sí misma, como es diferente conocer la rectitud de las líneas o la verdad de las figuras cuando se contemplan a la luz del intelecto y cuando se escriben en el polvo [101]. Así, de una manera se conoce la justicia en la verdad inmutable, y de otra, en el alma del justo. De este modo conocen todo lo demás. Así, el firmamento entre las aguas superiores y las inferiores, que se llamó cielo; la congregación de las aguas de abajo y la denudación de la tierra y la germinación de las hierbas y de las plantas. Así, la creación del sol, de la luna y de las estrellas, y la creación de las aguas, y de los animales, aves, peces y cetáceos; y la de los animales que se arrastran y reptan sobre la tierra, y la del hombre, que supera a todos los seres de la tierra. Todas estas cosas son conocidas por los ángeles de una manera en el Verbo de Dios, donde tienen sus causas y sus razones, es decir, los tipos según los cuales fueron hechas, razones que permanecen inmutablemente; y de otra manera en sí mismos. Allí las conocen con un conoci-

esse inseparabilem Trinitatem, singulasque in ea personas esse unam substantiam; et tamen omnes non tres deos esse, sed unum Deum, ita noverunt, ut eis magis ista, quam nos ipsi nobis cogniti sumus. Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte qua facta est, quam in ea ipsa sciunt: ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis. Facti sunt enim, et aliud sunt quam ille qui fecit. Ibi ergo tanquam in cognitione diurna, in se ipsis autem tanquam in vespertina, sicut supra iam diximus [42]. Multum enim differt utrum in ea ratione cognoscatur aliquid secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur, et aliter iustitia in veritate incommutabili, aliter in anima iusti. Sic deinde caetera, sicut firmamentum inter aquas superiores et inferiores, quod caelum vocatum est; sicut deorsum aquarum congeries terraeque nudatio, et herbarum institutio atque lignorum; sicut solis et lunae stellarumque conditio; sicut ex aquis animalium, volucrum scilicet atque piscium belluarumque natantium; sicut quorumcumque in terra gradientium atque repentium, et ipsius hominis, qui cunctis in terra rebus excelleret. Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter per-

[42] C. 7.

miento más claro, y aquí, con uno más obscuro, como el conocimiento del arte y el de las obras. Cuando estas obras son referidas a la alabanza y veneración del Creador, parece amanecer en las mentes de los contempladores [102].

CAPITULO XXX

Perfección del número seis

Toda esta narración tiene una mira: la perfección del número seis, que es un mismo día repetido seis veces, completándose así la creación en seis días. Y esto no porque Dios tuviera necesidad de tiempo, como si no pudiera crear simultáneamente todas las cosas; El, que había de formar después con movimientos congruentes los tiempos, sino porque el número seis significa la perfección de las obras [103]. El número seis es el primero completo en todas sus partes, a saber, tiene un sexto, un tercio y una mitad, que son el uno, el dos y el tres, que, sumados, dan seis. Al considerar los números por sus partes, deben tenerse en cuenta aquellos de los cuales pueden decirse cuántas partes tienen, por ejemplo, una mitad, una tercera, una cuarta parte, más las llamadas con otros nombres. Un ejemplo: no porque el cuatro sea una parte del nueve, por eso puede decirse cuánta o qué parte es. Sin embargo, del uno puede decirse, porque es la novena parte, y del tres también, porque es

---

manentes, aliter in se ipsis; illic clariore, hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum: quae tamen opera cum ad ipsius Creatoris laudem venerationemque referuntur, tanquam mane lucescit in mentibus contemplantium.

CAPUT XXX

De senarii numeri perfectione, qui primus partium suarum quantitate completur

Haec autem propter senarii numeri perfectionem, eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur: non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio. Numerus quippe senarius primus completur suis partibus, id est, sexta sui parte, et tertia, et dimidia, quae sunt unum, et duo, et tria: quae in summam ducta, sex fiunt. Partes autem in hac consideratione numerorum illae intelligendae sunt, quae quotae sint dici potest: sicut dimidia, tertia, quarta, et deinceps ab aliquo numero denominatae. Neque enim, exempli gratia, quia in novenario numero quatuor pars aliqua eius est, ideo dici potest quota eius sit: unum autem potest, nam nona eius est; et tria potest, nam tertia eius est. Coniunctae vero istae duae partes eius, nona scilicet atque tertia, id est,

su tercera parte. Pero sumadas estas dos partes, la novena y la tercera, o sea, uno y tres, no dan, ni mucho menos, nueve. También el cuatro es una parte del diez, y, sin embargo, no puede decirse cuál; en cambio, el uno puede decirse, porque es la décima parte. Tiene, además, una quinta parte, que son dos, y una mitad, que son cinco. Pero estas tres partes, la décima, la quinta y la mitad, el uno, el dos y el cinco, sumados, no dan diez, sino ocho. En cambio, las partes del doce le pasan, pues tiene una duodécima, que es uno; una sexta, que son dos; una cuarta, que son tres; una tercera, que son cuatro, y una mitad, que son seis. Y, sumados uno, dos, tres, cuatro y seis, no dan doce, sino dieciséis.

He creído oportuno hacer esta breve reseña para encarecer más la perfección del número seis, que es el primero, como he dicho, completo en todas sus partes. En seis días remató Dios sus obras [104]. De donde se sigue que no debe desdeñarse la razón del número y que, en muchos lugares de las santas Escrituras, su gran valor se hace encontradizo a cuantos las consideran con detenimiento. No en vano se dijo en alabanza de Dios: *Dispusiste todas las cosas con medida, número y peso.*

CAPITULO XXXI

El día séptimo, como plenitud y descanso

En el día séptimo, es decir, en el mismo día repetido siete veces—número también perfecto por otra razón—, se encarece

---

unum et tria, longe sunt a tota summa eius, quod est novem. Itemque in denario quaternarius est aliqua pars eius; sed quota sit dici non potest: unum autem potest; nam decima pars eius est. Habet et quintam, quod sunt duo: habet et dimidiam, quod sunt quinque. Sed hae tres partes eius, decima et quinta et dimidia, id est unum et duo et quinque, simul ductae non complent decem: sunt enim octo. Duodenarii vero partes numeri in summam ductae, transeunt eum: habet enim duodecimam, quod est unum; habet sextam, quae sunt duo; habet quartam, quae sunt tria; habet tertiam quae sunt quatuor; habet et dimidiam, quae sunt sex: unum autem et duo et tria et quatuor et sex, non duodecim, sed amplius, id est, sexdecim fiunt. Hoc breviter commemorandum putavi ad commendandam senarii numeri perfectionem, qui primus, ut dixi, partibus suis in summam redactis ipse perficitur: in quo perfecit Deus opera sua. Unde ratio numeri contemnenda non est, quae in multis sanctarum Scripturarum locis, quam magni aestimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est, *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* [43].

CAPUT XXXI

De die septimo, in quo plenitudo et requies commendatur

In septimo autem die, id est eodem die septies repetito, qui numerus etiam ipse alia ratione perfectus est, Dei requies commendatur, in qua

[43] Sap. 11,21.

el descanso de Dios. En él se significa, en primer lugar, la santificación [105]. Dios no quiso santificar este día en sus obras, sino en su descanso, que no tiene tarde, pues no existe criatura alguna, como la angélica, que haga una especie de conocimiento diurno y otro vespertino, *conociendo de una manera en el* Verbo de Dios y de otra en sí misma [106].

Sobre la perfección del número siete podrían decirse muchas cosas, pero este libro está resultando ya largo, y temo hacer pensar que, en presentándoseme ocasión, quiero hacer alarde, con más ligereza que provecho, de lo poco que sé. Debo, por tanto, ser moderado y grave, no sea que tal vez, hablando demasiado sobre el número, juzguen que descuido la medida y el peso [107].

Voy simplemente a decir que el primer número impar completo es el tres, y el primero par, el cuatro, y que, sumados, dan siete. Por este motivo el siete se usa con frecuencia por la universalidad de las cosas, como en este pasaje: *Siete veces cae el justo, y otras tantas se levanta;* que es decir: Cuantas veces cayere, no perecerá. Esto debe entenderse no de los pecados, sino de las tribulaciones que conducen a la humildad. Lo mismo se usa aquí: *Siete veces al día te alabaré.* Esto se dijo de distinta manera en otra parte: *Siempre estará tu alabanza en mi boca.* Se hallan muchos casos en las divinas Letras en que, como he notado, suele emplearse el número siete por la universalidad de alguna cosa. Por eso este número significa muchas veces el Espíritu Santo [108], del que dice el Señor: *Os enseñará toda verdad.*

El descanso de Dios existe donde se descansa en Dios. En el todo, es decir, en la perfección perfecta, el descanso, y en la parte, el trabajo. Por ende, trabajemos mientras sabemos en parte, que, en llegando lo que es perfecto, desaparecerá lo que es en parte. De aquí procede también el que escudriñemos con trabajo estos pasajes de las Escrituras. Los santos ángeles, sin embargo, por cuya compañía suspiramos en esta peregrinación tan gravosa, como tienen la eternidad de permanencia, así tienen la facilidad de conocimiento y la felicidad del descanso. Ellos nos ayudan sin dificultad, porque sus movimientos espirituales, puros y libres, no les causan molestia.

quiescitur in Deo. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies; in primum sanctificatio sonat [44]. Ita Deus noluit istum diem in ullis suis operibus sanctificare, sed in requie sua, quae non habet vesperam: neque enim ulla creatura est, ut etiam ipsa aliter in Dei Verbo, aliter in se cognita, faciat aliam velut diurnam, aliam velut vespertinam notitiam. De septenarii porro numeri perfectione dici quidem plura possunt: sed et liber iste iam prolixus est; et vereor ne occasione comperta, scientiolam nostram leviter magis quam utiliter iactare velle videamur. Habenda est itaque ratio moderationis atque gravitatis, ne forte cum de numero multum loquimur, mensuram et pondus negligere iudicemur. Hoc itaque satis sit admonere, quod totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo saepe ponitur, sicuti est, *Septies cadet iustus, et resurget* [45]: id est, quotiescumque ceciderit, non peribit. Quod non de iniquitatibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit. Et, *Septies in die laudabo te* [46]. Quod alibi alio modo dictum est: *Semper laus eius in ore meo* [47]. Et multa huiusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur, in quibus septenarius numerus, ut dixi, pro cuiusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem saepe numero significatur Spiritus sanctus, de quo Dominus ait, *Docebit vos omnem veritatem* [48]. Ibi requies Dei, qua requiescitur in Deo. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies; in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus; sed cum venerit quod perfectum est, quod ex parte est evacuabitur [49]. Hinc est quod etiam Scripturas istas cum labore rimamur. Sancti vero Angeli, ad quorum societatem et congregationem in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent permanendi aeternitatem, ita cognoscendi facilitatem et requiescendi felicitatem. Sine difficultate quippe nos adiuvant; quoniam spiritualibus motibus puris et liberis non laborant.

[44] Gen. 2,2.3.
[45] Prov. 14,16.
[46] Ps. 118,164.
[47] Ps. 33,2
[48] Io. 16,13.
[49] 1 Cor. 13,9.10.

CAPITULO XXXII

Los ángeles son anteriores en creación al mundo según algunos

No faltará alguno que diga que en estas palabras: *Hágase la luz, y la luz fué hecha,* no están incluídos los ángeles, sino que en ellas se enseña la creación primera de una luz corpórea. Para ese tal, la creación de los ángeles es anterior no sólo al firmamento, que, hecho entre unas aguas y otras, fué llamado cielo, sino también a lo dicho en este versillo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. En el principio* no quiere decir, según ellos, que fuera lo primero que fué hecho, ya que los ángeles fueron creados antes, sino que todas las cosas fueron hechas en su Sabiduría, que es su Verbo, a quien

CAPUT XXXII

De opinione eorum qui Angelorum creationem anteriorem volunt esse, quam mundi

Ne quis autem contendat, et dicat non sanctos Angelos esse significatos, in eo quod scriptum est, *Fiat lux, et facta est lux;* sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur, aut doceat: Angelos autem prius esse factos, non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum, appellatum est caelum, sed ante illud quod dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram:* atque illud quod dictum est, *In principio,* non ita dictum tanquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos; sed quia omnia in sapientia fecit, quod est

la misma Escritura llamó principio. Preguntado por los judíos en el Evangelio quién era, les respondió que era el principio.

Sin embargo, no soy yo el llamado a dirimir la contienda, máxime sintiendo un gran placer al constatar que también en el mismísimo exordio del Génesis se encarece la Trinidad. Al decir allí: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra,* dando a entender que el Padre lo hizo en el Verbo, como lo confirma el salmo que dice: *¡Cuán grandiosas son tus obras, Señor! Todo lo hiciste en tu Sabiduría,* poco después se menciona claramente al Espíritu Santo. Después de haber dicho cómo hizo Dios la tierra en el principio o a qué materia para la formación del mundo dió el nombre de cielo y tierra, añade: *Y la tierra era invisible e incompuesta y las tinieblas estaban sobre el abismo* [109]. Y para completar la mención de la Trinidad prosigue: *Y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas.* Cada cual interprete como quiera proposición tan profunda, que para ejercitar a los lectores es susceptible de muchas sentencias conformes con la regla de fe.

Una cosa es cierta e indudable: que los santos ángeles en los estrados sublimes no son coeternos a Dios, pero sí están ciertos y seguros de su felicidad eterna y verdadera. Cuando el Señor anunció que los pequeñuelos formarán parte de su compañía, no solamente dijo: *Serán iguales a los ángeles,* sino que dió también a conocer de qué contemplación gozan los

---

Verbum eius, et ipsum Scriptura principium nominavit; sicut ipse in Evangelio Iudaeis quaerentibus quis esset, respondit se esse principium [50]. Non e contrario referam contentionem, maxime quia hoc me delectat plurimum, quod etiam in summo exordio sancti libri Geneseos Trinitas commendatur. Cum enim ita dicitur, *In principio fecit Deus caelum et terram,* ut Pater fecisse intelligatur in Filio, sicut attestatur Psalmus, ubi legitur, *Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti* [51]: convenientissime paulo post commemoratur etiam Spiritus sanctus. Cum enim dictum esset, qualem terram Deus primitus fecerit, vel quam molem materiamve futurae constructionis mundi caeli et terrae nomine nuncupaverit, subiiciendo et addendo, *Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum:* mox ut Trinitatis commemoratio compleretur, *Et spiritus,* inquit, *Dei superferebatur super aquam* [52]. Proinde ut volet quisque accipiat, quod ita profundum est, ut ad exercitationem legentium a fidei regula non aberrantes plures possit generare sententias: dum tamen Angelos sanctos in sublimibus sedibus, non quidem Deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse, nemo ambigat. Ad quorum societatem pertinere parvulos suos Dominus docens, non solum illud ait, *Erunt aequales Angelis Dei* [53]: verum ipsi quoque Angeli qua contemplatione fruantur, ostendit, ubi ait,

[50] Io. 8,25.
[51] Ps. 103,24.
[52] Gen. 1,1-2.
[53] Mt 22,30.

ángeles al añadir: *Cuidado con despreciar a uno de estos pequeñuelos, porque os digo que sus ángeles en los cielos siempre ven el rostro de mi Padre celestial.*

CAPITULO XXXIII

LAS DOS SOCIEDADES DE LOS ÁNGELES SON LLAMADAS LUZ Y TINIEBLAS

Algunos ángeles pecaron y fueron recluídos en los abismos de este mundo, que son cárceles para ellos, hasta la condenación final y futura en el día del juicio. Esto lo expresa con claridad meridiana el apóstol San Pedro al decir que Dios no perdonó a los ángeles prevaricadores, sino que, precipitándolos en las obscuras prisiones del infierno, reservó su castigo para el día del juició.

¿Quién duda que Dios, o por su presciencia o por su operación, separó a unos ángeles de otros? ¿Quién se opondrá al que afirme que aquéllos fueron llamados con razón luz? Aun nosotros, que vivimos de la fe y en espera de gozarlo todavía, ya somos llamados por el Apóstol luz: *Fuisteis*—dice—*algún tiempo tinieblas, y ahora luz en el Señor.* Que los ángeles desertores son llamados tinieblas, lo echan de ver quienes comprenden o creen que son peores que los infieles. Por tanto, aunque deba entenderse otra luz en el pasaje que discutimos: *Dijo Dios: Hágase la luz, y la luz fué hecha,* y estén signifi-

---

Videte ne contemnatis unum ex pusillis istis: dico enim vobis quia Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est [54].

CAPUT XXXIII

DE DUABUS ANGELORUM SOCIETATIBUS DIVERSIS ATQUE DISPARIBUS, QUAE NON INCONGRUE INTELLIGUNTUR LUCIS ET TENEBRARUM NOMINIBUS NUNCUPATAE

Peccasse autem quosdam angelos, et in huius mundi ima detrusos, qui *eis velut carcer est, usque ad futuram in die iudicii ultimam damnationem,* apostolus Petrus apertissime ostendit, dicens, quod Deus angelis peccantibus non pepercerit, sed carceribus caliginis inferi retrudens tradiderit in iudicio puniendos reservari [55]. Inter hos ergo et illos, Deum vel praescientia vel opere divisisse quis dubitet? illosque lucem merito appellari, quis contradicat? quandoquidem nos adhuc in fide viventes, et eorum *aequalitatem adhuc sperantes, utique nondum tenentes,* iam lux *dicti ab* Apostolo sumus: *Fuistis enim,* inquit, *aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino* [56]. Istos vero desertores, tenebras apertissime nuncupari, profecto advertunt, qui peiores esse hominibus infidelibus sive intelligunt, sive credunt. Quapropter, etsi alia lux in isto huius libri loco intelligenda est, ubi legimus, *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux;* et aliae tenebrae signi-

[54] Ibid., 18,10.
[55] 2 Petr. 2,4.
[56] Eph. 5,8.

cadas otras tinieblas en esto: *Dividió Dios entre la luz y las tinieblas*, pensamos que en todo ello se significan estas dos sociedades de ángeles: una que goza de Dios y otra que se hincha de soberbia [110]; una, a la que se dice: *Adorad al Señor todos sus ángeles*, y otra cuyo príncipe promete: *Te daré todo esto si postrándote me adoras;* una, ardiendo en el amor santo de Dios; otra, humeando con el amor impuro de la propia altivez. Y porque está escrito que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes*, la una habita en los cielos de los cielos, y la otra, arrojada de allí, pugna en este ínfimo cielo aéreo; la una es tranquila y está animada por una piedad luminosa, y la otra es turbulenta por pasiones tenebrosas. La una ayuda con clemencia según el querer de Dios, castigando con justicia, y la otra ardiendo por su prurito de dominar y sus ansias de hacer daño; la una es ministro de la bondad divina, haciendo el bien que quiere, y la otra es frenada por el poder de Dios a fin de que no dañe cuanto quiera. La primera se mofa de la segunda y de sus vanos esfuerzos por acrecerse a base de persecuciones, y la segunda envidia a la primera cuando la ve recoger peregrinos por doquier. Nosotros, repito, creemos que estas dos sociedades de ángeles tan dispares y contrarias entre sí, una buena por naturaleza y recta por voluntad, y la otra, buena también por naturaleza y perversa por voluntad, expresadas más claramente en otros lugares de las divinas Escrituras, están, a su vez, insinuadas con los nombres de *luz* y de *tinieblas* en el libro que lleva por título Génesis. Creo además que, aunque fuera otro el sentir del autor, no ha sido vana la ventilación

ficatae sunt in eo quod scriptum est, *Divisit Deus inter lucem et tenebras* [57]: nos tamen has duas angelicas societates, unam fruentem Deo, alteram tumentem typho: unam cui dicitur, *Adorate eum, omnes Angeli eius* [58]; aliam cuius princeps dicit, *Haec omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me* [59]: unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundo amore fumantem: et quoniam, sicut scriptum est, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* [60], illam in caelis caelorum habitantem, istam inde deiectam in hoc infimo aerio caelo tumultuantem: illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosis cupiditatibus turbulentam: illam Dei nutu clementer subvenientem, iuste ulciscentem; istam suo fastu subdendi et nocendi libidine exaestuantem: illam, ut quantum vult consulat, Dei bonitati ministram; istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam: illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis; hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit suos: nos ergo has duas societates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam, et voluntate rectam; aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam, aliis manifestioribus divinarum Scripturarum testimoniis declaratas, quod etiam in hoc libro, cui nomen est Genesis, lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimavimus, etiamsi aliud sensit hoc loco forte qui scripsit, non est inutiliter obscuritas huius pertractata

[57] Gen. 1,3.4.
[58] Ps 96,8.
[59] Mt. 4,9.
[60] Iac. 4,6; 1 Petr. 5,5.

del sentido de este obscuro pasaje [111]. Porque, aun cuando no haya topado con la intención del autor, sin embargo, no me he apartado de la regla de fe, que es bastante conocida de los fieles por otros lugares de las Escrituras de autoridad idéntica.

Aunque aquí estén enumeradas las obras corporales de Dios, es indudable que tienen alguna semejanza con las espirituales, según la cual dice el Apóstol: *Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; no somos hijos de la noche ni de las tinieblas*. Si es éste también el sentir del autor, nuestro proyecto consiguió a la perfección el intento de la discusión. No es creíble que ese hombre de Dios, de sabiduría tan sublime y divina, hablando como hablaba por él el Espíritu de Dios, no mencionara a los ángeles en la enumeración de las obras de Dios, que dice quedaron completadas el día sexto. Y esto es así, bien se entienda *en el principio*, que lo hizo en primer lugar, bien se entienda, con más propiedad, que lo hizo en su Verbo unigénito, cuando se dice: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra*. Con estas palabras se significó la universalidad de las criaturas, las espirituales y las corporales [112]—y esto es lo más creíble—, o las dos grandes partes de que consta el mundo, en las que están contenidas todas las cosas que fueron creadas, de manera que primero las propuso todas y luego las ejecutó por partes, en conformidad con un número místico de Dios [113].

sententiae: quia etsi voluntatem auctoris libri huius indagare nequivimus, a regula tamen fidei, quae per alias eiusdem auctoritatis sacras Litteras satis fidelibus nota est, non aberravimus. Etsi enim corporalia hic commemorata sunt opera Dei, habent procul dubio nonnullam similitudinem spiritualium, secundum quam dicit Apostolus: *Omnes enim vos filii lucis estis et filii diei; non sumus noctis, neque tenebrarum* [61]. Si autem hoc sensit etiam ille qui scripsit, ad perfectiorem disputationis finem nostra pervenit intentio: ut homo Dei tam eximiae divinaeque sapientiae, imo per eum Spiritus Dei in commemorandis operibus Dei, quae omnia sexto die dicit esse perfecta, nullo modo Angelos praetermisisse credatur: sive *In principio*, quia primo fecit; sive quod convenientius intelligitur, *In principio*, quia in Verbo unigenito fecit, scriptum sit, *In principio fecit Deus caelum et terram:* quibus nominibus universalis est significata creatura, vel spiritualis et corporalis, quod est credibilius; vel magnae duae mundi partes, quibus omnia quae creata sunt continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes eius secundum mysticum dierum numerum exsequeretur.

[61] 1 Thess. 5,5.

CAPITULO XXXIV

OTRA OPINIÓN SOBRE LA CREACIÓN DE LOS ÁNGELES. Y UNA SOBRE LA INCREACIÓN DE LAS AGUAS

Y eso a pesar de que algunos han opinado que el nombre de *aguas* en el contexto significa, en cierto sentido, los pueblos de los ángeles [114]: *Hágase el firmamento entre agua y agua.* Así, por las aguas superiores al firmamento se entenderían los ángeles, y por las inferiores, o las aguas visibles, o los ángeles malos, o todas las naciones humanas. Si esto fuera así, no aparece en ese lugar cuándo fueron hechos los ángeles, sino cuándo fueron distinguidos.

No faltan tampoco algunos que niegan—opinión vana, perversísima e impía—que las aguas hayan sido hechas por Dios, porque no está escrito en ninguna parte: Dijo Dios: Háganse las aguas [115]. Semejante vanidad pueden aplicarla también a la tierra, pues nunca leemos dicho de ella: Dijo Dios: Hágase la tierra. A esto replican que está escrito: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Luego también en aquel pasaje debe entenderse el agua, pues en un solo nombre quedaron comprendidas las dos cosas, porque *de él es el mar*—como dice el Salmo—, *y él lo hizo, y la tierra árida la formaron sus manos.*

Los que pretenden que por aguas superiores a los cielos se entienden los ángeles, ceden a las exigencias de los pesos de

CAPUT XXXIV

DE EO QUOD QUIDAM PUTANT, IN CONDITIONE FIRMAMENTI AQUARUM DISCRETARUM NOMINE ANGELOS SIGNIFICATOS, ET QUOD QUIDAM AQUAS EXISTIMANT NON CREATAS

Quanquam nonnulli putaverint aquarum nomine significatos quodammodo populos Angelorum; et hoc esse quod dictum est, *Fiat firmamentum inter aquam et aquam* [62]: ut supra firmamentum Angeli intelligantur, infra vero vel aquae istae visibiles, vel malorum angelorum multitudo, vel omnium hominum gentes. Quod si ita est, non illic apparet ubi facti sunt Angeli, sed ubi discreti. Quamvis et aquas, quod perversissimae atque impiae vanitatis est, negent quidam factas a Deo, quoniam nusquam scriptum est, Dixit Deus, Fiant aquae. Quod possunt simili vanitate etiam de terra dicere: nusquam enim legitur, Dixit Deus, Fiat terra. Sed, inquiunt, scriptum est, *In principio fecit Deus caelum et terram.* Illic ergo et aqua intelligenda est: uno enim nomine utrumque comprehensum est. Nam *ipsius est mare*, sicut in Psalmo legitur, *et ipse fecit illud, et aridam terram manus eius finxerunt* [63]. Sed hi qui in nomine aquarum quae super caelos sunt, *Angelos* intelligi volunt, ponderibus elementorum moventur,

[62] Gen. 1,6.
[63] Ps. 94,5.

los elementos. Por eso piensan que la naturaleza flúida y pesada de las aguas no pudo ser constituída en los lugares superiores del mundo. Si éstos pudieran por sí mismos hacer al hombre, según sus razones, no le colocarían en la cabeza la pituita, llamada en griego φλέγμα, que hace las veces del agua en los elementos de nuestro cuerpo. En la cabeza se halla la flema, y, por cierto, muy aptamente y en conformidad con las obras de Dios. Empero, conforme a la conjetura de éstos, se halla allí tan absurdamente, que, si lo desconociéramos y estuviera escrito en este libro que Dios colocó el humor flúido y frío, y, por tanto, pesado, en la parte superior del cuerpo humano, estos críticos de los elementos no lo creyeran de ningún modo. Y, de allanarse a la autoridad de las Escrituras, pensarían aún que por eso debe entenderse otra cosa.

Si quisiéramos detenernos a considerar y tratar en particular el contenido de ese libro divino sobre la creación del mundo, debíamos alargarnos demasiado y nos desviaríamos mucho del plan de esta obra. Como ya he hablado bastante, a mi juicio, sobre estas dos sociedades de ángeles, tan diversas y contrarias entre sí, en las que hallamos el principio de las dos ciudades en lo humano, de las que, según el plan, debemos ocuparnos luego, se impone poner fin aquí a este libro.

et ideo non putant aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui: qui secundum rationes suas si ipsi hominem facere possent, non ei pituitam, quod graece φλέγμα dicitur, et tanquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent. Ibi enim sedes est phlegmatis, secundum Dei opus utique aptissime: secundum istorum autem coniecturam tam absurde, ut si hoc nesciremus, et in hoc libro similiter scriptum esset, quod Deus humorem fluidum et frigidum, ac per hoc gravem, in superiore omnibus caeteris humani corporis parte posuerit, *isti trutinatores elementorum nequaquam crederent*; et si auctoritati eiusdem Scripturae subditi essent, aliquid aliud ex hoc intelligendum esse censerent. Sed quoniam, si diligenter singula scrutemur atque tractemus, quae in illo divino libro de constitutione mundi scripta sunt, et multa dicenda, et a proposito instituti operis longe digrediendum est; iamque de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatibus Angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum, de quibus deinceps dicere institui, quantum satis esse visum est, disputavimus, hunc quoque librum aliquando claudamus.

NOTAS AL LIBRO XI

[1] Este libro está escrito, al parecer, hacia el 416-417. Y con él comienza la segunda parte de la obra, o, si se quiere, la tercera, dividiendo la primera en dos apartados, los cinco primeros libros y los cinco siguientes. Sobre esta segunda parte dice el mismo Agustín: «La segunda parte de esta obra abarca doce libros. Los cuatro primeros tratan del origen de las dos ciudades; los cuatro siguientes, de su desarrollo, y los cuatro últimos, de los fines de las mismas» *(Retract.* II 43,2). Cuando Pablo Orosio, a instancias de San Agustín, comenzó a escribir sus *Historiarum libri*, Agustín trabajaba sobre el libro XI de esta obra. Orosio alaba a Agustín en el prólogo, porque se daba ya prisa a concluir el libro XI, contra los paganos. Y añade: *Quorum iam decem orientes radii mox ut de specula ecclesiasticae claritatis elati sunt, toto orbe fulserunt.* Esto es una prueba de la pronta expansión y de la acogida que tuvo en su tiempo obra tan admirable como la *Ciudad de Dios.*

[2] Esta autoridad divina está fundada en la ciencia pura y sin mancilla contenida en las divinas Escrituras. En el *De doctr. christ.* (II 42,63) hace una comparación de la sabiduría de los libros profanos y de la de las sagradas Letras y dice así: *Quantum autem minor est auri, argenti vestisque copia, quam de Aegypto secum ille populus abstulit, in comparatione divitiarum, quam postea Ierosolymae consecutus est, quae maxime in Salomone rege ostenduntur, tanta sit cuncta scientia, quae quidem est utilis, collecta de libris gentium, si divinarum Scripturarum scientiae comparetur. Nam quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia, quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea, quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur.* En la Escritura se halla todo: lo nocivo, reprobado, y lo útil, sublimado. Este es su pensamiento.

[3] San Agustín nota repetidas veces que en la Escritura se emplea con frecuencia la palabra *dioses* para designar los ciudadanos de la Ciudad de Dios. Dioses se llama también a los hombres, según aquello del Salmo: *Yo dije: Sois dioses e hijos del Altísimo todos.* Sin embargo, en este pasaje no usa la palabra en el sentido bíblico, sino en el sentido de la primera parte de la obra, de los dioses del paganismo. En el sentido de la Escritura puede verse *De civ. Dei* XV 23,3.

[4] El plan de la obra lo ha insinuado en diversas partes. Como lugares concretos y bien definidos pueden consultarse *De civ. Dei* I, praef.; I 36; X 32,4.

[5] En el último capítulo del libro X 32,4 ha hablado de esta mezcolanza de las dos ciudades. Pero hay que añadir a éste, además, casi toda la primera parte de la obra, pues es una demostración palmaria de esta verdad, tan íntimamente ligada con la perfección de la Ciudad de Dios, como que es el ambiente en que se desarrolla.

[6] En el *De libero arbitrio* amplía este pensamiento con una fecundidad admirable. En él prueba la existencia de Dios, basada en la perfec-

ción infinita de su ser. «Porque—dice él—, si hay algún ser superior a la mente y a la razón, este ser no puede ser más que Dios.» La idea se halla repetida en multitud de pasajes. Pueden verse, entre otros, *De lib. arb.* II 6,14; 15,39; 16,44; 17,46; *De div. quaest. 83* q.32; *De mor. Eccl. cath.* I 11,19; *De mor. manich.* II 3,5; *De div. quaest. 83* q.30; q.50; q.54; *Contra Epist. Manich.* 19,21; *De doctr. christ.* I 7,7; *Confess.* IV 11,17; *Serm.* 2,2.

[7] San Agustín parte de su supuesta teoría de la *memoria Dei.* En realidad, la mente trae en sí misma la imagen de Dios, pero viene tarada con dos grandes males: el de la ignorancia y el de la concupiscencia. Es preciso, por consiguiente, constituir un doble proceso de purificación. La catarsis agustiniana—recordando la plotiniana, pero no aceptándola en su totalidad, sino cristianizándola—implica un doble elemento, o triple si se quiere: el amor, la fe y la esperanza. Estos son los verdaderos focos de luz para la purificación. Véase, por ejemplo, *Solil.* I 6,12-13; 7,14; 8,15, etcétera, bien que sea todavía eminentemente plotiniano, pero fundamentalmente agustiniano. Y en los capítulos siguientes habla más claramente del despego y desprendimiento de todo.

[8] La fraseología y el juego de palabras, tan característico en el Genio de Hipona, tiene aquí una expresión bien clara. Procuramos, igual en éste que en todos los demás pasajes de este estilo, conservar en la traducción, en cuanto es posible, la substancia y el ritmo de la frase.

[9] El razonamiento es perfecto. La fe excluye la visión. «Cuando no hemos visto una cosa, nos remitimos a testigos que la hayan visto», nos ha dicho en el capítulo anterior. Ahora bien: el mundo vemos que existe, luego no necesitamos fe para ello. En cambio, la existencia de Dios no es evidente, no la vemos, luego hemos de creerla. Y ¿a quién hemos de creer? A quien lo haya visto. ¿Quién es éste? La Sabiduría de Dios. Pero ésta es tan Dios como Dios; por tanto, en sí misma tampoco. Mas como ella se manifiesta a los hagiógrafos en las Escrituras, a los profetas, etc., nos basta con creer a las Escrituras, que es la palabra de la Sabiduría, testigo ocular del mismo Dios, por ser Dios mismo. Y la creación del mundo es la Escritura la que nos la atestigua.

[10] La dificultad, a primera vista, queda resuelta a la perfección, pero quizá sea un círculo vicioso. Sin embargo, la fe se impone. Y la fe está fundada sobre la revelación, manifestada en las Escrituras. Por consiguiente, el argumento prueba.

[11] La objeción viene del campo maniqueo. Este fué el problema difícil que se le presentaba en su conversión: la interpretación de las Escrituras. Más tarde, una vez convertido, su primera lucha encarará esta dificultad. La misma pregunta sobre la creación se la hace con mucha frecuencia. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *Confess.* XI 10,12; XIII 2,2; *Contra Prisc. et Orig.* 3,3; *Ench.* 9,3. Esto lleva necesariamente a la conclusión siguiente.

[12] Dios creó en el tiempo, y no hay criatura alguna coeterna a Dios. La eternidad del mundo y de la materia la habían admitido todos los filósofos antiguos, sobre todo los griegos. Indudablemente, en este pasaje alude a ellos, y de rechazo, o a la vez, a los maniqueos. Confiesa que decir que el mundo es eterno, y que no ha sido, por tanto, creado por Dios, es un error y una impiedad. No toca para nada la posibilidad de la creación *ab aeterno*; de hecho—dice—no lo ha sido. Y como no lo ha sido, no hay criatura alguna coeterna a Dios. Así en *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 3,8; *Confess.* XI 14,17; 30,40; XII 12,15; *De Trin.* V 16,17; *De civ. Dei* XI 6; XII 15-16.

[13] El proceso ascensional del hombre a Dios por la creación es el

argumento típicamente agustiniano para probar su existencia. Todas las cosas pregonan su contingencia y su dependencia de Dios. Son maravillosos aquellos pasajes de las *Confessiones* en los que emprende este proceso: «Pregunté a la tierra, y me respondió: No soy. Y cuanto había en la tierra me dió la misma respuesta. Pregunté al mar, y a los abismos, y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: No somos tu Dios; búscalo sobre nosotros», etc. *(Confess.* X 6,9; VII 17,23; IX 10,24; X 7,11; *En. in Ps.* 148,15; *Serm.* 2,3; *Serm.* 126,3; *Serm.* 141,2).

[14] Late aquí el argumento esgrimido ya en el libro anterior contra los platónicos. Ahora el alma es miserable, y si es coeterna a Dios, ¿de dónde le ha venido esta miseria? Ni que decir tiene que se está aludiendo implícitamente a la preexistencia de las almas, doctrina rechazada de plano por el Santo. Cf. *De lib. arb.* III 20,57-58; *De Trin.* XII 15,24; *De peccat. merit. et remis.* I 22,31-32; *De anim. et eius orig.* I 12,15; *Epist.* 164,7.20.

[15] Todas las verdades sobre la creación del mundo—dice el Santo en las *Confessiones* (XII 19,28)—se reducen a un puñado de ellas: al hecho de que Dios creó, de que hay un período de formación, de que la creación fué con el tiempo y, además, de que Dios al crear no cambió su voluntad ni su consejo. En las notas anteriores ha podido apreciarse la serie de textos probativos de esta verdad que aquí enuncia.

[16] El error de Epicuro lo deja ya al descubierto, y lo pone en ridículo en su *Epist.* 118,4,28-30s., dirigida a Dióscoro. En ella, siguiendo la doctrina y las enseñanzas de Cicerón, expone las diferencias existentes entre los átomos de Demócrito y los de Epicuro. Para éstos, los átomos tienen una cierta fuerza, en virtud de la cual se han ido formando los innumerables mundos, las almas y los dioses.

[17] Indudablemente, Agustín está haciendo una alusión, aunque aún velada, a los platónicos. Parte del gran concepto en que él les tenía y de su superioridad sobre todas las demás sectas filosóficas, como nos ha descrito en el libro VIII de esta obra. Sin embargo, si bien es verdad que suben quizá hasta el espíritu, también lo es que no admiten un Dios creador. Falsamente, pues, les atribuye San Agustín semejante enseñanza.

[18] El problema de la temporalidad de la creación ha agitado, como hemos ya hecho notar, profundamente la inteligencia de Agustín. En las *Confessiones* (XI 13,15-16) invita a hacer estas consideraciones al que piensa en tiempos infinitos antes de la creación: «¿Cómo habían de pasar innumerables siglos, cuando aún no los había hecho Dios, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? ¿Y cómo habían de pasar si nunca habían sido?»

[19] La pregunta no es nueva en Agustín. El cuándo de la creación, como se ve por todo este libro y luego por el siguiente, ha sido crucial en la historia del pensamiento humano sobre el origen de los seres. En este pasaje quiere hacer la distinción del tiempo objetivo y del tiempo subjetivo, tan maravillosamente distinguidos en el l.XI c.14-18ss. de sus *Confessiones.*

[20] El argumento corre con una nitidez asombrosa. No hay criatura coeterna a Dios. Ahora bien: como el tiempo es una criatura, luego el tiempo no es coeterno a Dios. Pero resulta que las criaturas comenzaron a existir, y la creación es simultánea. Por consiguiente, el mundo fué creado con el tiempo, no en el tiempo.

[21] La dificultad aún subsiste hoy día. La misma Comisión De re biblica ha dado libertad para interpretar los días del Génesis. A la pregunta octava contestó que *vocem Yom (diem) sumi posse, sive sensu proprio pro die naturali, sive sensu improprio pro quodam temporis spacio* (AAS, I 567: D 2128).

[22] Agustín recurre al principio inexpugnable de la fe. La ciencia, la ciencia de entonces, no permitía llevar más allá sus conocimientos y no explicaba suficientemente esos pasajes. En este caso, lo último es apartarse de la regla de fe, a que acudirá él con tanta frecuencia en sus interpretaciones personales de la Escritura.

[23] Esta interpretación alegórica está destituída de todo valor exegético. Tenemos que partir de las declaraciones de la Comisión Bíblica, de que el autor hace historia, pero popular, acomodada a la capacidad de aquellos años. Sin embargo, la interpretación dada tiene un fondo filosófico insubstituíble. Está hablando con terminología plotiniana. Este conocimiento, este tornarse de las cosas sobre sí mismas y sobre las cosas superiores, es lo que las constituye en tales. Cf. *De gen. ad litt.* passim, y, sobre todo, I, IV.

[24] Uno de los primeros y principales defectos que hay que corregir en toda exegesis es el infantilismo, que más propiamente llamaríamos ya antropomorfismo. Y es de máxima aplicación en este caso. Dios no se fatigó al crear, como nos fatigamos los hombres. Descansó de sus obras, es decir, como si quedara satisfecho de las mismas. La creación fué obra de su Palabra.

[25] Estas son dos de las muchas figuras literarias que es preciso admitir en todo escrito, y, por consiguiente, también en la Biblia. Las dos se repiten con frecuencia y son principio de interpretación. Como tales los propone también Agustín en el *De doctr. christ.*

[26] La misma expresión emplea Aristóbulo, según afirma Eusebio en su *Praeparatio evangelica* (XIII 12). He aquí sus palabras: *Aristobulus prodidit ideo dictum esse septimo die Deum quievisse, quod conditis a se rebus quietem indidit, id est stabilitatem permanentem, perpetuitatem, ordinemque ratum, fixum et immutabilem; vel quod quaecumque facere decreverat, ita prorsus ut destinarat, perfecta fuerunt.* Puede verse la exposición que hace Coquaeus a este pasaje.

[27] Agustín distingue perfectamente dos períodos en la creación: el período de creación propiamente tal y un segundo período de formación de esa materia informe. En el primero se creó la materia informe y confusa y en el segundo se fué dando forma y ser determinado a esa materia. Cf. *De Gen. contra manich.* I 3,5; 5,9; 6,10; 7,11-12; 12,18; II 3,4; *De ver. relig.* 18,35; 18,36; *De fid. et symb.* 2,2; *De Gen. ad litt., imp. lib.* 3,10; 4,11; 13-15; *De div. quaest. ad Simpl.* II 1,5; *Contra Epist. Manich.* 25,27; *Confess.* XII 3,3; 4,4; 7,7; 8,8; 12,15; 15,22; 17,25-26; 21,30. En general, todo el libro XII y parte del XIII; *De Gen. ad litt.* V 5,16; *De act. cum Fel. manich.* II 18; *Contra adv. Leg. et proph.* I 8,11; 9,12; *Serm.* 214,2.

[28] Esta es una prueba más de la distinción. Dios creó e imprimió en las cosas fuerza para ir desarrollándose y formándose. El proceso de formación, como ya hemos notado, es típicamente plotiniano. Pero sólo el de formación, porque Plotino no llegó a concebir la creación como producción de las cosas *ex nihilo.*

[29] Los teólogos griegos en general, mejor diríamos los orientales, creen que la creación de las cosas espirituales precedió a la creación de las cosas corporales. Algunos de ellos, basados en la teoría platónica de los intermediarios, sostienen que Dios usó de las cosas espirituales como de ministros para la creación de los seres corporales. El mismo San Jerónimo y San Gregorio parecen seguir esta opinión. Por el contrario, los occidentales pretenden que la creación fué simultánea, interpretando así

aquel texto del Eclesiástico que dice: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul* (Ecclo 18,1). Así San Ambrosio, San Beda, Casiodoro. Por lo que respecta a San Agustín, es claro en este punto, como queda ya apuntado. El defiende la creación simultánea y virtual. Cf. *De Gen. ad litt., imp. lib.* 2,35; *De Trin.* III 8,13; 9,16; *De Gen. ad litt.* II 11,24 et passim.

[30] San Agustín tuvo siempre un amor especial a la explicación de los números. Su espíritu matemático y pitagórico le llevaba a dar esas interpretaciones, tan suyas, de los números. En los capítulos 30 y 31 de este libro vuelve otra vez sobre la perfección del número seis y del siete. Cf. P. Lope Cilleruelo, *Origen del simbolismo del número siete en San Agustín:* «La Ciudad de Dios» vol.165 p.501-511.

[31] Ha llamado grandemente la atención de los intérpretes la aplicación que hace San Agustín de los días angélicos al Génesis. Si bien es verdad que exegéticamente es de muy poco valor, por ser parcial y no literal, con todo, muestra el ingenio agudo y sutil del gran Obispo de Hipona. El problema de los ángeles y su creación, juntamente con los días genesíacos, fueron dos de las grandes preocupaciones de la vida de Agustín.

[32] El maniqueísmo late en cada una de las páginas de la *Ciudad de Dios.* Esta presencia se muestra de dos maneras principalmente: una, como ataque y refutación del mismo, y otra, como ideología. Y esta última sobre todo con la concepción de un doble principio. El P. Lope ha estudiado este segundo punto magistralmente en un artículo titulado *La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios,* publicado en «La Ciudad de Dios» vol.167 p.475-509.

[33] De estos herejes ha hablado ya en otras partes, y vuelve a hablar de ellos en el capítulo 21 de este libro. Defendían, como es sabido, en lo tocante al misterio de la Santísima Trinidad, un modalismo, es decir, que las divinas personas no eran tales personas subsistentes, y, por consiguiente, las tres, Dios y un solo Dios, sino que no son más que tres modos distintos de la divinidad.

[34] Alude al materialismo antiguo, en el que estuvo también él engolfado antes de su conversión, hasta chocar con los libros de los platónicos. Esos tales materialistas no conocían las substancias espirituales e incorpóreas, sino sólo la materia.

[35] La iluminación adquiere en la filosofía agustiniana proporciones gigantescas. En este pasaje quiere dar una explicación del modo de actuar de esa luz incorpórea sobre el alma; pero nótese que compara, no iguala, *magna disparilitate.* En el l.XII c.15,24 *De Trinitate* no se atreve a hablar de luz incorpórea, sino que dice que el alma ve *in quadam luce sui generis incorporea.* El mecanismo de la iluminación viene explicado perfectamente por la teoría de la *memoria Dei.*

[36] Esta idea de las tinieblas como aire carente de luz la expresa en otros muchos lugares. Cf. por ejemplo *De Gen. ad litt. imp. lib.* 3,10; 4,11-12; *Confess.* XII 12,15; 21-30; *De Gen. contra Manich.* I 4,7, etc.

[37] La profundidad de este pasaje nos recuerda el ejemplarismo platónico de Agustín. En las *Confessiones* (XIII 38,53) nos expresa el mismo concepto en los siguientes términos: «Nosotros, pues, vemos estas cosas que has hecho porque son; mas, porque tú las ves, son. Nosotros las vemos externamente, porque son, e internamente, porque son buenas; mas tú las viste hechas allí donde viste que debían ser hechas». Más tarde nos recordará Santo Tomás estas mismas ideas, y pondrá a Dios obrando con el entendimiento *adiuncta sibi voluntate.*

[38] En la creación, como hemos ya hecho notar en otro lugar, hay dos períodos: uno de creación y otro de formación. El período de formación lleva consigo una iluminación, que, en el caso de los ángeles, es simultánea. Es lo que hemos llamado la iluminación ontológica de los seres. Los ángeles fueron creados y a la vez iluminados, es decir, hechos luz. Como se ve, hay aquí una alusión manifiesta al dualismo maniqueo. El punto está tratado con más detenimiento en el l.XII c.9,1-2.

[39] Esta es, ni más ni menos, la definición que los antiguos daban de felicidad. Era para ellos un estado perfecto ya consumado en toda clase de bienes, que únicamente podía atribuirse a Dios. Todo otro ser que hubiera de ser perfecto había de serlo por participación del Ser supremo. La felicidad para San Agustín es también aplicable a los demás seres, y no restringe el vocablo, como él dice, a sólo Dios.

[40] En su obra *De correptione et gratia* (10,26-27) trata expresamente el problema de la perseverancia de los ángeles y de los primeros hombres en la felicidad del paraíso. Se ve acosado por una serie de preguntas sobre el particular. Y en el número 28 dice así: «Igualmente creó Dios al hombre dotado de libre albedrío, y, aunque ignorante de su futura caída, no obstante, era dichoso, por saber que estaba en su mano el no morir y el evitar la miseria». Y ésta es la explicación, que él basa en la prueba de la libertad.

[41] Una vez más expone el sentido de la felicidad del hombre en el paraíso, incierto de su caída y de la duración de su felicidad. En el paraíso gozaban de una felicidad *secundum quemdam modum,* nos dice en el *De Gen. ad litt.* (XI 18,24). A este propósito puede verse: XI 18,23-24; 19,25-26; 20,27ss.

[42] Esta es la idea capital de toda su doctrina sobre el pecado original y sobre la felicidad del hombre en el paraíso. En los pasajes citados en las dos notas anteriores *(De correptione et gratia* y *De Genesi ad litteram)* trata largamente estos puntos. También en el *De dono perseverantiae* se alude frecuentemente a esta concepción.

[43] Esta opinión es la expresada ya en los lugares citados. La prueba de la libertad es admisible también para los ángeles malos. No se comprende que Dios los castigara antes de que ellos se hicieran acreedores a tal castigo. Por eso San Agustín admite ese plazo de prueba, y durante ese plazo gozaron de alguna felicidad aunque no estuvieran ciertos de su perseverancia.

[44] El silogismo y el argumento es perfecto. La lógica no puede ser más aplastante. Se funda en una premisa de razón y otra revelada. La conclusión la llamaríamos teológica. Se nos promete ser iguales a los ángeles. Es así que nosotros estaremos ciertos de la eternidad de nuestra felicidad una vez que arribemos a la patria. Luego también lo están los ángeles. De lo contrario, nosotros seríamos ya superiores a los ángeles, no iguales.

[45] La traducción de Roys y Rozas, editada en Valencia, pone aquí interrogante. Sin embargo, Migne y las demás ediciones lo ponen en afirmativa, y ésta es la lección que seguimos aquí.

[46] Vuelve otra vez a la carga contra los maniqueos. Los ángeles malos no fueron creados tinieblas, sino luz, pero no se mantuvieron en ella, y a esto es a lo que alude ahora.

[47] Las objeciones de los maniqueos las presenta en el libro *De Genesi ad litteram,* y las reduce a esta forma sencilla: *Hoc est initium figmenti Domini: tanquam in initio eum ita finxisset, ut malus, ut invidus, ut seductor, ut omnino diabolus esset, non voluntate depravatus, sed ita creatus* (XI 20). En los números siguientes deshace y desbarata esta opi-

nión como contraria a la revelación. No se necesita hacer notar que la objeción procede del campo maniqueo.

[48] La presentación del problema es maravillosa. La conclusión es muy lógica. Si ese pasaje se entiende diciendo que el pecado en el diablo es algo natural, el pecado no sería pecado. En otros términos: lo natural no es pecado, porque el pecado es un mal, y toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena; en cambio, el pecado es privación de bien. Luego no puede entenderse así.

[49] El continuo forcejeo de Agustín es ya clásico en todos sus escritos sobre el tema. La revelación en la Escritura se muestra clara en este punto. Todos los pasajes que analiza parecen contradecir manifiestamente la opinión maniquea, o, por lo menos, colindante con ella. Nos creemos eximidos de citar los pasajes, pues son los ya aducidos más de una vez.

[50] Este lugar de la Escritura lo comenta ampliamente en *De Gen. ad litt.* XI 22,29; 23,30; 24,31ss.

[51] La axiología de los seres ha tomado gran incremento a partir de Max Scheler. San Agustín distingue perfectamente dos tipos de valores: unos que llamaríamos ontológicos, y otros, vitales. Los primeros se especifican por la perfección de su naturaleza, y un caso concreto de los mismos lo tenemos en este lugar.

[52] Las cosas, los seres todos, han sido puestos al servicio del hombre. *Utendis uti et fruendis frui* es la máxima consagrada por San Agustín. En estas palabras que comentamos nos hallamos en presencia de una nueva categoría de valores: son los valores vitales, los valores utilitarios. Las cosas dicen relación con nuestra vida, y cuanto más relacionada y unida a nuestro ser esté su utilidad, tanto más vitales serán. La base de esta gradación axiológica radica en la parte a que sirven esos valores: a la razón, al espíritu o a la carne.

[53] Las leyes de C. Ottaviani tendrían plena aplicación aquí. Es la ciencia nueva que él llama *praxiología*, que se encamina no al aspecto deontológico, o de lo que deben hacer los hombres, sino de lo que hacen. Las leyes son las siguientes: *leyes de las necesidades y deseos, leyes de interés y leyes de la fenomenología del sentimiento.* Encuadran perfectamente en el marco de estas palabras de Agustín y de toda la concepción de la *Ciudad de Dios.*

[54] Es una nueva categoría de valores, que llamaremos morales. Con estas tres categorías tenemos completa la axiología agustiniana.

[55] Aborda aquí el problema que tanto le hizo sufrir antes de su conversión: el problema del mal en el mundo, de su origen, de la voluntad mala, y mala por propia voluntad, no por Dios, que la ordenó a su fin. La respuesta es bien expresa al maniqueísmo. Cf. *Confess.* III 6,10-11; 7,12-14; 8.15-16.

[56] Dios permite el mal por un bien mayor. Y ésta es la solución a que se llega por los caminos de la razón. Dios prevé el mal, y a ese mal le asigna un fin bueno que desempeñar y cumplir, y de esta manera bonifica, valga la palabra, el mal. Es lo que luego dirá Santo Tomás: *Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens, nisi bonum cui malum adhaeretur magis appeteretur quam bonum, quod per malum privatur.*

[57] He aquí el proceso estético de la historia en su desarrollo más amplio, con sus luces y sus contrastes. El plan providencialista de las edades se cumple siempre. «Así va transcurriendo la hermosura de las edades —dice en la *Epist.* 138,1,5— del mundo, cuyas partículas son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista, para que

los que adoran dignamente a Dios pasen a la contemplación eterna de la hermosura aun mientras dura el tiempo de la fe». La misma idea se expresa en la *Epist.* 166,5,13.

[58] La aplicación de los diversos sentidos a la interpretación de la Biblia es un hecho ya comprobado en las obras de Agustín. Advierta el lector la alegorización extraordinaria a que se da el Santo, tan contraria al gusto moderno y tan en boga en tiempos del gran Doctor. Así se explica que San Ambrosio cautivara al joven retórico.

[59] La digresión ha sido uno de los defectos que se han alegado a esta obra. En realidad, en más de una ocasión es falta de comprensión. En este caso, por ejemplo, Agustín, como en muchos otros, tiene a la oreja la mosca del maniqueísmo, y trata de espantarla. Por eso se demora tanto en una exegesis que parece fuera de lugar, pero que lleva un fin bien definido.

[60] Esta era la objeción de los maniqueos. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 5,13.

[61] He aquí las palabras de Platón en el *Timeo: Cum hoc a se factum sempiternum deorum pulchrum simulacrum moveri et vivere pater ille qui genuit, animadvertere delectatus est opere, et hac ductus laetitia opus suum multo magis etiam prima illi exemplari simile reddere cogitavit.* Plotino cree que Platón quiere mostrar con esto la belleza de la idea ejemplar. Cf. *En.* V 1.8 c.8.

[62] Juego de palabras difícilmente traducible por no tener correspondientes en nuestro idioma: *prospicit, aspicit, respicit.*

[63] Dios es inmutable; por tanto, en él no cambia nada. ¿Cómo se explica que se determine a crear el mundo? ¿Es eterno el mundo? Las objeciones proceden siempre del mismo ambiente, y son las ya conocidas por muchos otros lugares. Cf. *De Gen. ad litt.* I 1,2; 2,4; 3,7; 5,10; 9,17; III 20,31; IV 28,45; *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *Confess.* XI 14,17; 30,40; XII 9,9; *De civ. Dei* XI 4,6, etc.

[64] Platón dice así, según la interpretación de Cicerón: *Quaeramus igitur causam quae cum impulerit, qui haec machinatus ut originem rerum et molitionem novam quaerere, probitate videlicet praestabat, probus autem invidet nemini. Itaque omnia sui simillima generavit; haec nimirum gignendi mundi iustissima causa.* Los lugares paralelos en que San Agustín expresa la misma idea son innumerables. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *Confess.* XI 10,12; *De Gen. ad litt.* II 6,12; *De civ. Dei* XI 22-23; *Contra Priscill. et Orig.* 3,3.

[65] San Agustín hace una serie de hipótesis sobre el modo con que pudo llegar al conocimiento de la creación. Pero olvida que de hecho en Platón no podemos hablar de creación. A lo sumo, como luego harán los neoplatónicos, y en especial Plotino, se puede hablar de un emanatismo, aunque con restricciones. Cf. P. Lope Cilleruelo.

[66] Estos herejes son los maniqueos. Así lo expresa en *De Gen. contra Manich.* I 2,3.

[67] Las cosas no son malas en sí, sino que las hace malas el uso, ordenado o desordenado, del hombre. Este mismo argumento lo esgrime en *De Gen. contra Manich.* I 16,25-26.

[68] En *De vera religione* (13,26) expresa la definición en los siguientes términos: «Cuanto sufre menoscabo en su ser, no en cuanto al ser que le queda, sino en cuanto al ser que perdió, es malo». Este pensamiento se halla muy repetido en los escritos del Santo, sobre todo en los antimaniqueos. Cf. *De mor. Manich.* II 2,2; 3,5; 4,6; 8,11; 9,16; *De ver. relig.* 20,39; 23,44; *De div. quaest. 83* q.6; q.21; *Contra Epist. Manich.*

27,29; 35,29; *Confess.* III 7,12; *De Gen. ad litt.* VIII 14,31; *De nat. bon.* 4; *Contra Sec. Manich.* 13; *De civ. Dei* XI 9; *Ench.* 11,3.

[69] Esta idea es fecundísima. Agustín se complace en admirar la grandeza del Creador en las cosas más ínfimas. Es más maravilloso el cuerpo de una hormiga que el de un elefante, nos dice en otra ocasión. *Magnus Deus in magnis*—dice en el *Serm.* 213,1—*nec parvus in minimis.*

[70] La voluntad de Dios es la causa de la creación, y no puede preguntarse por la causa de la voluntad de Dios. Dios, como ser libre en sus operaciones *ad extra,* no fué compelido por ninguna necesidad externa a crear. Creó sencillamente porque quiso, y, si nosotros desconocemos los alcances de la voluntad humana, ¿por qué hemos de preguntar por los alcances de la voluntad de Dios? Así se expresa Agustín en más de un pasaje. Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *Confess.* XI 10,12; XIII 2,2; *Contra Priscill. et Orig.* 3,3.

[71] Esta concepción le costó grandes luchas y temores en su juventud y en aquellos tristes momentos de indecisión anteriores a su conversión. No podía comprender la substancia espiritual. Mas, una vez que la comprendió, se le disiparon todas sus dudas. Cf. *Confess.* IV 15,24-26; 16,28-31.

[72] En *De haeresibus* (haer.45) expone con más detalle este sentir, que atribuye, y con razón, a Orígenes. Las almas, según esta opinión, fueron creadas mucho tiempo antes de la creación del mundo y se han ido pasando de unos cuerpos a otros. Esta es la causa de la creación del mundo corpóreo, el que las almas por sus pecados fueran encerradas y condenadas a los cuerpos.

[73] La belleza del universo brilla aún con sus sombras. El proceso estético se efectúa, como en un poema o en una pintura, con los difuminos y con las sombras. En los *Soliloquios* (I 1,2) dice categóricamente a Dios en su oración: *Deus, per quem universitas, etiam cum sinistra parte, perfecta est.*

[74] Si los demonios tienen cuerpos, como creen Apuleyo y Porfirio, sus cuerpos debieran ser inferiores y más pesados que los de los hombres, puesto que, según la opinión de Orígenes, cuanto más pecados hayan cometido o más graves, tanto a inferiores cuerpos deben ser lanzados los espíritus. En cuyo caso los demonios gozarían de cuerpos inferiores.

[75] El mismo argumento esgrime en *Contra Priscill. et Orig.* 8,11.

[76] Hace alusión, sin duda, a su terminación del *De Trinitate.* La Trinidad en la obra de la creación es de una importancia avasalladora en la filosofía agustiniana. De esta participación trinitaria nace en los seres las trinidades, que Agustín gusta tanto de buscar en las cosas.

[77] Aquí se reduce simplemente a expresar el dogma católico de la Trinidad con una claridad deslumbrante. Lo ha desarrollado y explicado ya largamente en el *De Trinitate.* Aquí da por supuesto ya aquel razonamiento. Es de admirar en este lugar la propiedad de expresión.

[78] Se siente responsable del dogma. Es una de las grandes cualidades de Agustín la interioridad y la responsabilidad. Y con esta confianza consolida los términos de *substancia,* y de *persona,* y de *cualidad,* juntamente con el término *relativo,* que luego pasará como algo inconcuso a la Escuela.

[79] La creación es obra de toda la Trinidad. De ella toman su origen todos los seres, y todas las cosas son una imagen de ella. La idea es muy repetida en las obras del Santo. Cf., por ejemplo, *De ver. relig.* 7,13; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 1,2; *De Gen. ad litt.* IX 15,26; *De anim. et eius orig.* II 3,3; *Ench.* 10,3.

[80] Es una de las páginas más bellas y de un sabor neoplatónico aplastante. La Trinidad no podía faltar en la concepción de las dos ciudades. También en esta obra, que es de predestinación y de reprobación, actúa la Trinidad conjuntamente. Estas tres verdades que aquí se expresan: la vida, el ser; la contemplación, la iluminación, y el amor, la caridad, son los goznes sobre los cuales gira la filosofía agustiniana.

[81] La división de la sabiduría en racional, física y moral es ya antigua en la filosofía. La historia de la filosofía se ha ido desarrollando en este sentido y con esta gradación. Comenzó en Tales de Mileto con la física—como ya nos ha dicho Agustín en el libro VIII de esta misma obra—y siguió en Sócrates y Platón con la moral y la racional. También esto es un índice de la gran profundidad de los conocimientos de Agustín.

[82] En el libro VIII ha hecho la reseña histórica de estas concepciones. Cf. c.4ss.

[83] Agustín confunde tal vez a Platón con Plotino. Sabido es que —como nos dice Marróu—conocía a Platón de segunda mano, es decir, a través de Cicerón, y que directamente conocía de él muy pocas cosas, como no fuera el *Timeo* y algo de la *República.* Platón no habla de Dios, sino del Bien, que, a buen seguro, no puede identificarse con Dios. De esta opinión son Gilson y Jolivet, contra Lagrange.

[84] El *uti* y el *frui* en la ascética agustiniana se distinguen *toto caelo.* Usar de una cosa es amarla por y para otra cosa, mientras que gozar de ella es amarla por sí misma. Por eso se nos prohibe gozar de las cosas, pero no usar de ellas. Y se nos da como regla de conducta: *Utendis uti et fruendis frui.* Cf. *De div. quaest.* 83 q.30; *De doctr. christ.* I 3,3; 4,4; 23,22; 22,20; 32,35; *De Trin.* X 10,13; 11,17; *Serm.* 177,8.

[85] De donde se sigue que la filosofía va montada y debe ir montada sobre Dios. Dios es la base de todas las aspiraciones humanas y El las sacia todas. Es la Sabiduría, es la Felicidad, es el Ser, y con esto está dicho todo.

[86] El principio de la imagen es fecundísimo para el agustinianismo. Tiene una resonancia eterna en la teoría de la *memoria Dei.* El hombre es imagen de Dios, y esto fundamenta su inquietud y su avidez de divinidad. Los textos a este tenor son innumerables. A manera de curiosidad pueden verse: *In Epist. Io.* tr.8,6; *De Trin.* XIV 8,11; *De div. quaest.* 83 q.51,1; *Serm.* 43,3; *Confess.* XIII 32,47; *In Io. Evang.* tr.3,4.

[87] Comienza aquí uno de sus argumentos favoritos contra el escepticismo de la Academia. El conocimiento del propio ser es una verdad tan indestructible, que contra ella se deshacen todas las embestidas de los enemigos. Porque, si dudo, existo, y, si conozco, existo, ya que sin ser no puedo conocer ni dudar. *Contra Academicos* está impregnado de estas ideas; por eso nos creemos eximidos de citar los pasajes. Pueden verse, además, *De ver. relig.* 39,73; *De Trin.* XV 12,21; *Ench.* 20,7.

[88] San Agustín distingue perfectamente estos dos términos, *fantasía* y *fantasma. Phantasmata autem nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta (De ver. relig.* 10,18). *Et quemadmodum per sensum corporis discimus corpora, sit eorum aliqua similitudo in animo nostro, quae phantasia memoriae est; non enim omnino ipsa corpora in animo sunt, cum ea cogitamus, sed eorum similitudines (De Trin.* IX 11,16). Sin embargo, a veces los emplea indistintamente. Cf. *De mus.* VI 11,32; *De Gen. ad litt.* XII 20,42; *Quaest. in Hept.* IV q.28; *Epist.* 7,2,4.

[89] Expone con una brillantez asombrosa el argumento cartesiano contra los académicos. Su insistencia nos permite pensar en la gran influencia que ejerció la filosofía académica en todo el proceso de su vida. Hasta ahora, como muy bien nos ha dicho ya repetidas veces el P. Lope

Cilleruelo (cf. *San Agustín, genio de Europa:* «Religión y Cultura» vol.II n.6 [1957] p.195-203), se ha tenido en muy poco esta influencia. Desde ahora es preciso aumentar y dar auge a este influjo y disminuir ese tan decantado platonismo que se ha infiltrado en los centros de agustinología.

[90] El instinto de conservación es una fuerza irresistible de la naturaleza. En *De libero arbitrio* (III 6,18-19; 7,20-21; 8,22-23) expone, con una profundidad psicológica rayana en lo inefable, este amor al ser y a la existencia. Ni aun los mismos que se suicidan aman el no ser, sino que prefieren dejar de ser miserables, creyendo que con la muerte seguirán siendo, pero felices.

[91] La muerte es el efecto más despreciable para los hombres de cuanto nos injirió el pecado original. Nadie quiere morir, porque todos aman el ser. «Pero—como decía el filósofo de Würzburg—tan pronto como el hombre entra en la vida, ya es viejo para morir», o, como dice Agustín: *Ex quo homo incipit esse potest iam mori (Serm.* 9,2). La naturaleza entera rehuye la muerte, y esto se deja ver hasta en los mismos animales.

[92] Es una alusión manifiesta a la iluminación mediante la *memoria Dei.* Esta iluminación es de orden superior, y es esa luz *sui generis incorporea* de que nos habla en *De Trinitate.*

[93] En *De quantitate animae* comienza un largo proceso para analizar la ciencia o la semejanza de ciencia que se descubre en los animales. En él se propone explicar la fábula del perro de Ulises y esa serie de instintos de que gozan los animales. Cf. c.28 n.54. Y también *De div. quaest.* 83 q.5; *De Trin.* X 10,13; *De Gen. ad litt.* III 8,12; *En. in Ps.* 148,3; *De gest. Pelag.* 6,18.

[94] El objeto de los sentidos se llama sensible. *Namque omnia quae percepimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus; illa sensibilia, ista intelligibilia (De mag.* 12,39). Lo mismo puede verse en *De div. quaest. 83* q.9; *De duab. animab. contra Manich.* 6,6; 6,7; *De civ. Dei* VIII 6.

[95] Recurre, una vez más, a la infalibilidad de la *memoria Dei,* que nos descubre el *Cogito.*

[96] Esboza el tema de los dos amores. Es preciso que crezca el amor de Dios para que disminuya el amor del mundo, el amor al propio ser y valer, el egoísmo. Las relaciones trinitarias que aquí se hacen nos recuerdan los agudos análisis del *De Trinitate.*

[97] «Mi amor es mi peso—dice en las *Confess.* (XIII 9,10)—; por él soy llevado doquiera soy llevado». El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar, escribe también él. La metáfora de la gravitación universal nos da una idea del retorno del amor. El amor es una gravitación en torno al objeto amado, como ha dicho Ortega: «No las cosas hacia mí, sino yo hacia las cosas». En este capítulo, Agustín parece poner como punto de comparación el amor del espíritu. El texto latino así lo exige, no como traduce Roys y Rozas: «Porque así como al cuerpo le lleva su peso, así al ánimo su amor doquiera que vaya». El término de comparación es en este caso el amor, y la frase sería así: Lo que el amor es al ánimo, eso es el peso al cuerpo.

[98] Una vez más, nos hallamos frente a la trinidad agustiniana, que tanto gusta de emplear y de descubrir en las cosas. El retruécano de las palabras le dan esa gracia tan característica del Divino Africano.

[99] No puedo escapar a la tentación de citar aquí aquellas maravillosas palabras de uno de los sermones que versan sobre el hijo pródigo: *Si reversus est ad se, exierat a se. Quia ceciderat a se et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se. Sicut enim cadendo a se, remansit in se; sic redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se (Serm.* 96,2). No hay más que un panegírico de esta frase, que es el silencio.

[100] Dejó el tema e hizo esta larga digresión para dar pábulo a su saber y machacar a esos dos verdugos que le encarcelaron, el escepticismo y el maniqueísmo. Ahora vuelve otra vez a tomar el hilo de su discurso.

[101] En el capítulo 7 de este mismo libro. Esta interpretación alegórica, que se ha hecho clásica con el nombre de conocimiento de los ángeles, no tiene más valor que el de una alegoría al estilo de lo acostumbrado en tiempo de Agustín.

[102] Así se expresan los antiguos matemáticos. Se conoce mejor y con más certeza la razón de las líneas y de las superficies por la doctrina de los matemáticos que por las pinturas, porque con frecuencia la figura desfigura la realidad, y no puede apreciarse con la exactitud con que aprecia la razón y el entendimiento al considerar la doctrina matemática.

[103] La interpretación es plenamente arbitraria, y la exegesis que seguirá es del mismo estilo. Su valor es muy relativo o casi, diríamos, nulo.

[104] Es maravilloso el juego que hacen con los números los Santos Padres en la interpretación de la Sagrada Escritura, sobre todo San Agustín y San Juan Crisóstomo. Son agudezas dignas del genio, pero de escaso valor escriturario. Cf. P. LOPE CILLERUELO, *Origen del simbolismo del número siete en San Agustín:* «La Ciudad de Dios» vol.165 p.501-511.

[105] Sobre la perfección del número seis y luego del siete puede verse *De Gen. ad litt.* IV 2-6; 3-7; *De Trin.* IV 4,7-8; 5,9.

[106] Este sabatismo perfecto—imagen del que aquí aplica a Dios—lo da en el último capítulo de esta obra a los bienaventurados en el cielo. Allí descansarán de todos sus trabajos, como descansó Dios de todas sus obras el día séptimo. Sobre la perfección del número siete, cf. *De Gen. ad litt.* IV 18,31-35; 19,36; 20,37. Y sobre la hipótesis de que esos días no hayan sido más que repetición del mismo, cf. *De Gen. ad litt.* V 1,1-3.

[107] Es ya algo propio en Agustín este recelo y este miedo a la censura y a la crítica. Desconocemos las causas, aunque podamos barruntarlas. En sus *Confessiones,* repetidas veces alude a este mismo temor y a este miedo a que se rían de él sus enemigos. Aquí teme también la censura, y por eso va a dar cumplido a todos en cuanto esté de su parte.

[108] Los dones del Espíritu Santo se significan muchas veces por el número siete. Y a veces, tomando el contenido por el continente, significan también el Espíritu Santo. Cf. VAN LIERDE, CANISIO, *Doctrina Sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae* (Würzburg 1935).

[109] La abundancia de textos paralelos es abrumadora. Para no hacernos pesados, vamos a citar solamente algunos, que pueden compararse: *De Gen. contra Manich.* I 3,5; 7,11; II 3,4; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 4,11-12; *Confess.* XII 7,7; 12,15. En una palabra, todos los escritos sobre el Génesis son un testimonio de estas afirmaciones que aquí hace como de paso.

[110] El término *typhum* es muy usado por Agustín para significar soberbia, arrogancia, orgullo. Así, por ejemplo, dice en sus *Confessiones* (III 3,6): *Et tumebam typho:* «Y me hinchaba de orgullo». Y en el libro VIII (9,13), hablando del hombre por quien le fueron proporcionados los libros de los platónicos, dice: *per quemdam hominem immanissimo typho turgidum:* «por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia».

[111] Agustín cae en la cuenta de que quizá no haya acertado con el sentir y la intención del autor del libro inspirado. Pero lo interpreta, sin desviarse de la regla de fe, conforme al plan de su obra. Y así, lo explota

para buscar en él una imagen acabada de las dos ciudades, salvada siempre la proporción debida.

[112] En el compendio que hace de todas las verdades relativas a la creación, una de ellas es ésta: «Verdad es que este mundo tiene dos grandes partes, el cielo y la tierra, breve compendio de todas las naturalezas hechas y creadas» *(Confess.* XII 19,28). Cf. también *De Gen. contra Manich.* II 3,4; *De fid. et symb.* 2,2; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 3,10; 4,11.

[113] El libro *De Genesi ad litteram, imperfectus liber,* que es un conjunto de hipótesis sobre la creación y sobre el modo de la misma, presenta el problema también así, descarnado. Y esta hipótesis la hace en casi todas las obras sobre el mismo punto, lo cual nos permite remitir al lector a ellas y no citar aquí los pasajes, pues sería interminable la enumeración.

[114] Esta opinión la sostuvo Orígenes, a quien rebatió San Epifanio en su *Epistola ad Ioannem Ierosolymitanum* y San Jerónimo en su *Epistola ad Pammachium adversus errores Ioannis Ierosolymitani.* Agustín mismo sostiene al parecer esta opinión en *Confessiones* XIII 18,18; 32,47. Pero en las *Retractationes* (II 6,2) dice: *Et in libro tertio decimo quod dixi:* Firmamentum factum inter spiritales aquas superiores, et corporales inferiores, *non satis considerate dictum est; res autem in abdito est valde.*

[115] Esta opinión la recensiona también en el libro *De haeresibus* (haer.76), pero no nos da el autor de la misma. Agustín argumenta *ad hominem.* Si no ha sido creado lo que no ha sido expresamente dicho, no habrían sido creadas la mayoría de las cosas, que de hecho vosotros admitís que lo han sido, y de hecho vemos que ésa es la verdad. Este es el valor del argumento empleado por Agustín.

LIBRO XII

En él se pregunta Agustín primeramente por el origen de la buena voluntad en unos ángeles y de la mala en otros, y por la causa de la felicidad de los buenos y de la miseria de los malos. Luego pasa a hablar de la creación del hombre, y prueba que fué creado no «ab aeterno», sino en el tiempo, y que no tiene otro autor que Dios.

CAPITULO I

Naturaleza de los ángeles buenos y de los malos

1. Antes de hablar de la creación del hombre, donde se pondrá de relieve el origen de las dos ciudades en los seres racionales mortales, como se puso ya al parecer, en el libro anterior, en los ángeles, me creo en el deber de decir algo sobre los mismos ángeles. Con ello haré comprender, según mi posibilidad, lo racional y propio que es decir que se da una sociedad de hombres y de ángeles. De esta forma se dirá, y con razón, que son no cuatro las sociedades, a saber, dos de ángeles y dos de hombres, sino dos las ciudades, o sea, dos las sociedades, fundadas una entre los buenos y otra entre los malos, sean ángeles u hombres.

LIBER XII

In quo prius quidem de Angelis inquirit Augustinus, unde nimirum aliis bona voluntas, aliis mala, et quae causa beatitudinis bonorum, quae causa miseriae malorum angelorum fuerit. Postea vero de hominis institutione agit, docetque eum non ab aeterno, sed in tempore esse conditum, nec alio auctore quam Deo.

CAPUT I

De una bonorum malorumque angelorum natura

1. Antequam de institutione hominis dicam, ubi duarum civitatum, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus, sicut superiore libro apparuisse in Angelis iam videtur; prius mihi quaedam de ipsis Angelis video esse dicenda, quibus demonstretur, quantum a nobis potest, quam non inconveniens neque incongrua dicatur esse hominibus Angelisque societas: ut non quatuor, duae scilicet Angelorum totidemque hominum, sed duae potius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur; una in bonis, altera in malis, non solum Angelis, verum etiam hominibus constitutae.

2. Que los apetitos contrarios entre sí de los ángeles buenos y de los malos no proceden de la diferencia de su naturaleza y de sus principios, puesto que unos y otros son obra de Dios, Autor y Creador excelente de todas las substancias, sino de la diversidad de sus voluntades y cupididades, no se permite ponerlo en duda. La razón es que, mientras los unos se mantuvieron en el bien, común a todos, que es para ellos el mismo Dios, y en su eternidad, verdad y caridad, los otros, halagados por su propio poder, como si fueran su propio bien, declinaron del bien beatífico, superior y común a todos, a los suyos particulares, y, teniendo el fausto de su altivez por muy sublime eternidad, y la astucia de su vanidad por verdad certísima, y sus afanes partidistas por caridad individual, se hicieron soberbios, falaces y envidiosos. La causa, pues, de la felicidad de aquéllos es su adhesión a Dios. Por eso, la causa de la miseria de éstos debe entenderse *a contrario*, que será la no adhesión a Dios. Por consiguiente, si, cuando se pregunta por qué son felices aquéllos, se responde: Por su adhesión a Dios, y, cuando se pregunta por qué son miserables éstos, se contesta: Por su no adhesión a Dios, sólo Dios es el bien que hace feliz a la criatura racional o intelectual. Así, aunque no toda criatura pueda ser feliz (pues no alcanzan ni son capaces de esta gracia las fieras, las plantas, las rocas y cosas semejantes), con todo, la que puede serlo, no lo puede por sí misma, sino por Aquel que la creó [1]. Logrado ése, es feliz, y perdido, es miserable, porque el que es feliz por sí mismo, no puede ser miserable precisamente porque no puede perderse [2].

3. Decimos que sólo existe un bien inmutable, Dios, uno,

---

2. Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus auctor et conditor utrosque creaverit, sed voluntatibus et cupiditatibus exstitisse, dubitare fas non est; dum alii constanter in communi omnibus bono, quod ipse illis Deus est, atque in eius aeternitate, veritate, charitate persistunt; alii sua potestate potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt; et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt. Beatitudinis igitur illorum causa est, adhaerere Deo. Quocirca istorum miseriae causa ex contrario est intelligenda, quod est, non adhaerere Deo. Quamobrem, si cum quaeritur quare illi beati sint, recte respondetur, quia adhaerent Deo; et cum quaeritur cur isti sint miseri, recte respondetur, quia non adhaerent Deo: non est creaturae rationalis vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus. Ita quamvis non omnis beata possit esse creatura (neque enim hoc munus adipiscuntur aut capiunt ferae, ligna, saxa, et si quid eiusmodi est), ea tamen quae potest, non ex se ipsa potest, quia ex nihilo creata est; sed ex illo, a quo creata est. Hoc enim adepto beata, quo amisso misera est. Ille vero qui non alio, sed se ipso bono beatus est, ideo ipse miser non potest esse, quia non se potest amittere.

3. Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum

verdadero y feliz. Y añadimos que las cosas creadas son bienes porque proceden de El; pero bienes mudables, porque fueron hechas, no de El, sino de la nada [3]. Aunque no sean sumos esos bienes que pueden unirse al bien inmutable—el bien mayor que ellos es Dios—, sin embargo, son grandes. Hasta tal punto es Dios su bien, que sin El, necesariamente son miserables. Ni los demás seres en este universo creatural son mejores que ellos, porque no pueden ser miserables, pues que no es justo decir que los demás miembros de nuestro cuerpo son mejores que los ojos justamente porque no pueden estar ciegos. Como la naturaleza senciente, aun con dolores, es superior a la piedra, que es incapaz en absoluto de dolor, así la naturaleza racional, aun siendo miserable, es superior a la que carece de razón o de sentido, motivo por el cual en ésta no se da la miseria. Siendo ello así, para esta naturaleza, creada con una superioridad tan clara que, aun siendo mudable, con unirse al bien inconmutable, al Dios sumo, logra la felicidad, y que no da al traste con su indigencia si no es feliz, y para serlo no le basta sino Dios, es vicio no adherirse a Dios. Todo vicio perjudica a la naturaleza y por eso es contrario a la misma [4]. La viciada difiere de la que se adhiere a Dios, no por naturaleza, sino por vicio. Aun con el vicio, la naturaleza da pruebas de su grandeza y dignidad. Al censurar, con razón, en uno el vicio, se alaba a la vez su naturaleza, porque la censura del vicio toma su rectitud de que con él deshonra la naturaleza loable. Así como, al decir que la ceguera es vicio de los ojos, se atestigua que la visión pertenece a su naturaleza, y, al decir que la sordera es vicio de los oídos, se afirma que la audición les es natural, así, al decir que el no adherirse a Dios es el vicio de la criatura

---

beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt. Quanquam ergo summa non sint; quibus est Deus maius bonum: magna sunt tamen ea mutabilia bona, quae adhaerere possunt ut beata sint, immutabili bono; quod usque adeo bonum eorum est, ut sine illo misera esse necesse sit. Nec ideo caetera in hac creaturae universitate meliora sunt, quia misera esse non possunt. Neque enim caetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia caeca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura praestantior est etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expers, et ideo in eam non cadit miseria. Quod cum ita sit, huic naturae, quae in tanta excellentia creata est, ut licet ipsa sit mutabilis, inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur, nec expleat indigentiam suam nisi utique beata sit, eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere, vitium est. Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur quae adhaeret Deo, non natura differt ista, sed vitio: quo tamen etiam vitio valde magna multumque laudabilis ostenditur ipsa natura. Cuius enim recte vituperatur vitium, procul dubio natura laudatur. Nam recta vitii vituperatio est, quod illo dehonestatur natura laudabilis. Sicut ergo cum vitium oculorum dicitur caecitas, id ostenditur, quod ad

angélica, se declara con ello de modo evidente que el adherirse a Dios conviene a su naturaleza. ¿Quién podrá pensar o expresar dignamente en palabras la grandeza y la gloria del estar unido a Dios de tal suerte que se viva de El, se tenga la sabiduría de El, de El se goce y se disfrute de tamaño bien sin muerte, sin error y sin molestia? De donde se concluye que, pues todo vicio es nocivo a la naturaleza, el vicio de los ángeles malos, que les tiene separados de Dios, es testimonio elocuente de la bondad de su naturaleza, creada por Dios, a la que daña *no estar con El* [5].

CAPITULO II

NO HAY ESENCIA ALGUNA CONTRARIA A DIOS, PORQUE AL SER SÓLO SE OPONE EL NO SER

El fin de todo lo dicho es que nadie piense, cuando hablemos de los ángeles apóstatas, que pudieron tener otra naturaleza, procedente de otro principio, y que, por tanto, Dios no es el autor de su naturaleza [6]. Cada cual se verá tanto más expedita y fácilmente libre de la impiedad de este error cuanto pueda entender con visión más clara lo que dijo Dios por un ángel al enviar a Moisés a los hijos de Israel: *Yo soy el que soy*. Siendo, pues, Dios esencia suma, esto es, siendo en grado sumo, y, por tanto, inmutable [7], pudo dar a las cosas que creó de la nada el ser; pero no el ser en grado sumo, como es El. A unas dió un ser superior, y a otras, uno inferior, ordenan-

naturam oculorum pertinet visus; et cum vitium aurium dicitur surditas, ad earum naturam pertinere demonstratur auditus: ita cum vitium creaturae angelicae dicitur, quod non adhaeret Deo, hinc apertissime declaratur, eius naturae, ut Deo adhaereat, convenire. Quam porro magna sit laus adhaerere Deo, ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat, tantoque bono sine morte, sine errore, sine molestia perfruatur, quis cogitare digne possit, aut eloqui? Quapropter etiam vitio malorum angelorum, quo non adhaerent Deo, quoniam omne vitium naturae nocet, satis manifestatur Deum tam bonam eorum creasse naturam, cui noxium sit non esse cum Deo.

CAPUT II

NULLAM ESSENTIAM DEO ESSE CONTRARIAM, QUIA AB EO QUI SUMME EST ET SEMPER EST, HOC TOTUM VIDETUR DIVERSUM ESSE QUOD NON EST

Haec dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostaticis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturae auctorem Deum. Cuius erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit, quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israel: *Ego sum, qui sum* [1]. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit,

[1] Ex. 3,14.

do así gradualmente las naturalezas de las esencias [8]. Del mismo modo que de *sapere* (saber) se formó *sapientia* (sabiduría), de ese mismo modo, de *esse* (ser) se formó *essentia* (esencia) [9]. Cierto que es una palabra nueva no usada por los autores clásicos de la lengua latina, pero sí corriente ya en nuestros días, para que no faltara en nuestro idioma lo que los griegos llaman οὐσία. Esta palabra, traducida a la letra, suena *esencia*. Por consiguiente, a la naturaleza que es en grado sumo, por la que es cuanto tiene ser, sólo se opone la naturaleza que no es, porque sólo el no ser se opone al ser. Por eso no existe esencia alguna contraria a Dios, o sea, a la esencia suma, autora de todas y de cualesquiera esencias [10].

CAPITULO III

LOS ENEMIGOS DE DIOS LO SON NO POR NATURALEZA, SINO POR VOLUNTAD

En las Escrituras se llaman enemigos de Dios los que se oponen a sus mandatos, no por naturaleza, sino por sus vicios. No pudiendo dañarle en nada a El, *sino a sí mismos, son enemigos* por su voluntad de resistencia, no por su poder lesivo, porque Dios es inmutable y absolutamente inconmutable. Este es el motivo de que el vicio con que resisten a Dios los llamados sus enemigos no sea un mal para Dios, sino para ellos

et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant οὐσίαν. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est.

CAPUT III

DE INIMICIS DEI, NON PER NATURAM, SED PER CONTRARIAM VOLUNTATEM, QUAE CUM IPSIS NOCET BONAE UTIQUE NATURAE NOCET: QUIA VITIUM SI NON NOCET NON EST

Dicuntur autem in Scripturis inimici Dei, qui non natura, sed vitiis adversantur eius imperio: nihil ei valentes nocere, sed sibi. Inimici enim sunt resistendi voluntate, non potestate laedendi. Deus namque immutabilis est, et omnimodo incorruptibilis. Idcirco vitium quo resistunt Deo, qui eius appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum. Neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturae bonum. Natura igitur non est con-

mismos. Y esto no por otra razón que porque corrompe en ellos el bien de su naturaleza. No es contraria a Dios la naturaleza, sino el vicio [11], porque el mal es contrario al bien, y ¿quién negará que Dios es el bien sumo? El vicio, por tanto, se opone a Dios, como el mal al bien. Sin embargo, la naturaleza, aun siendo viciada, es un bien. De donde se colige que el vicio es contrario también a este bien. Pero sólo a Dios se opone como el mal al bien, y a la naturaleza que vicia, no solamente como a algo malo, sino además como a algo nocivo. Porque no existe mal alguno nocivo para Dios, sino para las naturalezas mudables y corruptibles, buenas con todo, según lo prueban los mismos vicios. Y lo prueban, porque, si no fueran buenas, no podrían dañarlas [12], pues ¿qué hacen al dañarlas sino que pierdan su integridad, su belleza, su salud, su perfección y cuantos bienes suele el vicio substraer o robar a la naturaleza? Si falta en absoluto, no daña, porque no priva de bien alguno, y, por tanto, no es vicio, puesto que ser vicio y no dañar es contradictorio. De donde se sigue que, aunque el vicio es incapaz de dañar al bien inmutable, no puede dañar sino al bien, ya que toda su razón de ser radica en dañar. Esto puede decirse también del modo siguiente: el vicio no puede existir ni en el bien sumo ni en algo que no sea bien [13]. Luego los bienes pueden existir solos en alguna parte, pero los males en sí solos, nunca. En efecto, las naturalezas corrompidas por el vicio de una mala voluntad son malas, es cierto, en cuanto viciosas, pero en cuanto naturalezas son buenas. Y cuando una naturaleza es castigada, además de la naturaleza, es bueno también el no quedar impune. La razón es que ese castigo es justo, y todo lo justo es bueno. Nadie sufre penas por los defectos naturales,

traria Deo, sed vitium. Quia quod malum est, contrarium est bono. Quis autem neget Deum summe bonum? Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono. Porro autem bonum est et natura quam vitiat; unde et huic bono utique contrarium est: sed Deo tantummodo tanquam bono malum; naturae vero quam vitiat, non tantum malum, sed etiam noxium. Nulla quippe mala Deo noxia, sed mutabilibus corruptibilibusque naturis, bonis tamen ipsorum quoque testimonio vitiorum. Si enim bonae non essent, eis vitia nocere non possent. Nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem, pulchritudinem, salutem, virtutem, et quidquid boni naturae per vitium detrahi sive minui consuevit? Quod si omnino desit, nihil boni adimendo non nocet, ac per hoc nec vitium est. Nam esse vitium, et non nocere, non potest. Unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono: quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam: quoniam naturae etiam illae quae ex malae voluntatis vitio vitiatae sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt; in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. Et cum in poenis est natura vitiosa, excepto eo quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impunita non est. Hoc enim est iustum, et omne iustum procul dubio bonum. Non enim quisquam de vitiis naturalibus, sed de voluntariis poenas luit. Nam

sino por los voluntarios, ya que el vicio mismo que, robustecido por la costumbre y el excesivo avance, ha llegado a ser natural, tuvo también su origen en la voluntad [14]. Al presente tratamos de los vicios de la naturaleza racional, capaz de la luz inteligible, que la posibilita para discernir lo justo de lo injusto [15].

CAPITULO IV

LAS NATURALEZAS PRIVADAS DE RAZÓN Y DE VIDA, CONSIDERADAS EN SU GÉNERO Y ORDEN, NO DESDICEN DE LA BELLEZA DEL UNIVERSO

Por lo demás, es ridículo pensar que los defectos de las bestias, de los árboles y de otros seres mudables y mortales privados de entendimiento, de sentido o de vida, que hacen que su naturaleza disoluble esté sujeta a corrupción, son condenables. Y es ridículo, porque estas criaturas han recibido su modo de la voluntad del Creador, enderezado únicamente a obrar, por sus vicisitudes y sucesión, la belleza ínfima de los tiempos, que armoniza en su género con las demás partes de este universo [16]. No era justo que los seres terrenos se equipararan a los celestiales, ni la superioridad de éstos era razón suficiente para que faltaran aquéllos en el mundo. Cuando, pereciendo unos seres, nacen otros para ocupar los lugares que les correspondían a aquéllos, y los inferiores sucumben ante los superiores, y los vencidos se tornan en cualidades de los vencedores, entonces se da el orden de los seres transitorios. La her-

etiam quod vitium consuetudine nimiove progressu roboratum velut naturaliter inolevit, a voluntate sumpsit exordium. De vitiis quippe nunc loquimur eius naturae, cui mens inest capax intelligibilis lucis, qua discernitur iustum ab iniusto.

CAPUT IV

DE NATURA IRRATIONALIUM, AUT VITA CARENTIUM, QUAE IN SUO GENERE ATQUE ORDINE AB UNIVERSITATIS DECORE NON DISCREPAT

Caeterum vitia pecorum et arborum, aliarumque rerum mutabilium atque mortalium, vel intellectu, vel sensu, vel vita omnino carentium, quibus eorum dissolubilis natura corrumpitur, damnabilia putare, ridiculum est: cum istae creaturae eum modum nutu Creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulchritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim caelestibus fuerant terrena coaequanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora. Cum ergo in his locis, ubi talia esse competebat, alia aliis deficientibus oriuntur, et succumbunt minora maioribus, atque in qualitates superantium superata vertuntur, rerum est ordo transeuntium. Cuius ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti eius pro conditione nostrae mortalitatis intexti, universum, cui particulae quae nos of-

mosura de este orden no nos deleita precisamente porque, enmarcados por nuestra condición mortal en una zona de él, no podemos sentir el universo entero, al que se acoplan con conveniencia y armonía sumas las partecitas que nos ofenden [17]. De aquí que cuanto menos idóneos somos para contemplarla, más se nos impone la obligación de creer en la providencia del Creador, a fin de que no osemos, con la temeraria vanidad humana, poner reparos a obra de tan grande Artífice. Esto amén de que, si consideramos con cordura los vicios, no voluntarios ni penales, de los seres terrenos, nos encarecen grandemente sus naturalezas, de las cuales no hay ni una sola cuyo autor y creador no sea Dios. Y es que nos desagrada que el vicio prive a la naturaleza de lo que nos agrada en ella. Pero con frecuencia desagradan también a los hombres las naturalezas cuando se les tornan nocivas, porque no las consideran en sí, sino que consideran su utilidad, como aquellos animales cuya abundancia allanó la soberbia de los egipcios. Según esto, podrían censurar también al sol, porque algunos malhechores o quienes no pagaban sus deudas eran condenados por los jueces a ser puestos al sol [18]. Por tanto, la naturaleza, en sí considerada, no en relación con nuestra comodidad o incomodidad, da gloria a su Artífice. Así, la naturaleza del fuego eterno es ciertamente loable, aunque deba servir de suplicio a los impíos condenados. En efecto, ¿qué hay más hermoso que un fuego en llamas vivo y resplandeciente? ¿Qué más útil que él cuando calienta, cura y cuece? Y, sin embargo, nada hay más molesto que él cuando quema. Uno mismo es, pues, el fuego que, aplicado mal, resulta ser nocivo, y, aplicado convenientemente, es muy útil. Pues ¿quién hallará palabras suficientes para explicar las utilidades que reporta en todo el mundo? No deben, por consiguiente, prestarse oídos a quienes alaban en el fuego

---

fendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Unde nobis, in quibus eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda praecipitur providentia Conditoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate humanae temeritatis audeamus. Quanquam et vitia rerum terrenarum non voluntaria, neque poenalia, naturas ipsas, quarum nulla omnino est, cuius non sit auctor et conditor Deus, si prudenter attendamus, eadem ratione commendant: quia et in eis hoc nobis per vitium tolli displicet, quod in natura placet: nisi quia hominibus etiam ipsae naturae plerumque displicent, cum eis fiunt noxiae, non eas considerantibus, sed utilitatem suam; sicut illa animalia, quorum abundantia Aegyptiorum superbia vapulavit. Sed isto modo possunt et solem vituperare; quoniam quidam peccantes, vel debita non reddentes, poni a iudicibus iubentur ad solem. Non itaque ex commodo vel incommodo nostro, sed per seipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. Sic est et natura ignis aeterni sine ulla dubitatione laudabilis, quamvis damnatis impiis futura poenalis. Quid enim est igne flammante, vigente, lucente pulchrius? quid calefaciente, curante, coquente utilius? quamvis eo nihil sit urente molestius. Idem igitur ipse aliter appositus perniciosus, qui convenienter adhibitus commodissimus invenitur. Nam eius in universo mundo utilitates

la luz y vituperan el ardor, porque consideran no su naturaleza, sino su propia comodidad o incomodidad. Estos tales quieren ver y no quieren quemarse. Pero no reparan en que esa misma luz que les agrada a ellos, daña por inconveniencia a los ojos débiles, y que aquel ardor que les desplace, da vida y salud a algunos animales por conveniencia [19].

CAPITULO V

La naturaleza de toda especie y modo es un canto de alabanza al Creador

Todas las naturalezas, por ser, tienen su modo, su especie y cierta paz propia, y por eso son buenas. Y, cuando están emplazadas donde el orden de la naturaleza les exige, conservan el ser que han recibido. Las que no han recibido un ser permanente, mejoran o empeoran según la usanza y el movimiento de las cosas a que están sujetas por ley de creación, tendiendo siempre, por providencia divina, al fin que lleva en sí la razón del gobierno del universo. Y esto de tal modo, que el último grado de corrupción, que aboca las naturalezas mudables y mortales a su desaparición, no reduce al no ser lo que era hasta el punto de que no resulte de allí lógicamente lo que debía ser. Siendo ello así, Dios, que es en sumo grado, y, por consiguiente, Hacedor de toda esencia, que no es sumamente (pues que no es justo que fuera igual a El la hecha por El de la nada) y que

---

verbis explicare quis sufficit? Nec audiendi sunt, qui laudant in igne lucem, ardorem autem vituperant: videlicet non ex sui natura, sed ex suo commodo vel incommodo. Videre enim volunt, ardere nolunt. Sed parum attendunt eam ipsam lucem, quae certe et illis placet, oculis infirmis per inconvenientiam nocere; et in illo ardore, qui eis displicet, nonnulla animalia per convenientiam salubriter vivere.

CAPUT V

Quod in omni naturae specie ac modo laudabilis sit Creator

Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt. Et quae semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus Creatoris lege subduntur, in melius deteriusve mutantur, in eum divina providentia tendentes exitum, quem ratio gubernandae universitatis includit: ita ut nec tanta corruptio, quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic faciat non esse quod erat, ut non inde fiat consequenter quod esse debeat. Quae cum ita sint, Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est (quia neque illi aequalis esse deberet, quae de nihilo facta es-

no podría existir en modo alguno si no fuera hecha por El, no debe ser censurado por los defectos de las naturalezas, y sí loado considerándolas a todas ellas.

CAPITULO VI

Causa de la felicidad de los ángeles buenos y de la miseria de los malos

Así, la verdadera causa de la felicidad de los ángeles buenos radica en su adhesión al que es sumamente. En cambio, cuando se pregunta por la causa de la miseria de los ángeles malos, se topa con que se apartaron del ser sumo y se tornaron a *sí mismos, que no son en grado sumo. ¿Qué otro nombre* tiene este vicio que el de soberbia? Pues *el principio de todo pecado es la soberbia*. No quisieron poner su fortaleza al amparo de Dios, y ellos, cuyo ser se acreciera más adhiriéndose al que es en sumo grado, prefirieron ser menos anteponiéndose a El. Este es el primer defecto, y la primera indigencia, y el primer vicio de su naturaleza, que fué creada de tal suerte, que, no siendo en sumo grado, pudiera, sin embargo, para ser feliz, gozar del que es en grado sumo. Apartándose de El, no sería reducida a la nada, pero sí se haría menos y, en consecuencia, miserable. Si se busca la causa eficiente de esta mala voluntad, no se halla, porque ¿qué es lo que hace a la mala voluntad, siendo ella misma la autora de la obra mala? De aquí que la causa eficiente de la obra mala sea la mala voluntad, y de la mala voluntad no haya causa eficiente alguna [20]. Porque, si es algún ser, o tiene voluntad o no la tiene. Y si la tiene, o es buena o mala. Si es buena, ¿quién desatinará tanto que diga que la buena voluntad es causa de la mala voluntad? Si fuera así, la causa del pecado sería la buena voluntad. Y absurdo mayor no puede imaginarse. Y, si este ser que se piensa que es el autor de la mala voluntad tiene voluntad mala, es lógico preguntar cuál es su causa. Mas para que la búsqueda proceda con método, preguntemos por la causa de la primera voluntad mala [21]. Pero la primera voluntad mala, causa de la mala voluntad, no existe, pues la primera es la no hecha por ninguna otra, porque, si a ésta precedió su autora, es anterior a ella por ser su causa. Y, si se contesta que no la hizo ningún ser, y que, por tanto, ha existido siempre, pregunto: ¿En alguna naturaleza? Si no existió en alguna naturaleza, no ha existido. Y, si existió en alguna, la viciaba y la corrompía y le era nociva, y, por tanto, la privaba de bien. Por esta razón la mala voluntad no podía existir en la naturaleza mala y sí en la buena, pero mudable, susceptible de ser dañada por el vicio. Si el vicio no dañó, no fué vicio, y, por tanto, no debe llamarse mala la voluntad. Y, si dañó, es indudable que dañó, privando de bien o disminuyéndolo, pues no es posible que existiera una voluntad mala eterna en un ser, en que precediera el bien natural que la mala voluntad es capaz de substraer dañando [22]. Luego, si no era eterna, pregunto: ¿Quién la hizo? Sólo hay una respuesta: Que la mala voluntad es obra de un ser que no ha tenido voluntad alguna. Mas pregunto de nuevo: ¿Este ser es *superior, inferior o igual a ella?* Si es superior, realmente es mejor que ella. ¿Por qué, pues, no ha de tener voluntad, y no

---

set); neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset: nec ullorum vitiorum offensione vituperandus, et omnium naturarum consideratione laudandus est.

CAPUT VI

Quae causa sit beatitudinis Angelorum bonorum, et quae causa sit miseriae Angelorum malorum

Proinde causa beatitudinis Angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaerent qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non *summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam* superbia nuncupatur? *Initium* quippe *omnis peccati superbia* [2]. Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam [3]: et qui magis essent, si ei qui summe est adhaererent; se illi praeferendo, id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam, eo qui summe est frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret. Huius porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil. Quoniam si res aliqua est, aut habet aut non habet aliquam voluntatem: si habet, aut bonam profecto habet, aut malam: si bonam, quis ita desipiat, ut dicat quod bona voluntas faciat voluntatem malam? Erit enim, si ita est, bona voluntas causa peccati: quo absurdius putari nihil potest. Si autem res ista quae putatur facere voluntatem malam, ipsa quoque habet voluntatem malam; etiam eam quae fecerit res, consequenter interrogo: atque ut sit aliquis inquirendi modus, causam primae malae voluntatis inquiro. Non est enim prima voluntas mala, quam fecit voluntas mala: sed illa prima est, quam nulla fecit. Nam si praecessit a qua fieret, illa prior est, quae alteram fecit. Si respondetur quod eam nulla res fecerit, et ideo semper fuerit; quaero utrum in aliqua natura fuerit. Si enim in nulla fuit, omnino non fuit: si autem in aliqua, vitiabat eam et corrumpebat, eratque illi noxia, ac per hoc bono privabat. Et ideo in mala natura voluntas mala esse non poterat; sed in bona, mutabili tamen, cui vitium hoc posset nocere. Si enim non nocuit, non utique vitium fuit: ac per hoc nec mala voluntas fuisse dicenda est. Porro si nocuit, bonum auferendo vel minuendo utique nocuit. Non igitur esse potuit sempiterna voluntas mala in ea re, in qua bonum naturale praecesserat, quod mala voluntas nocendo posset adimere. Si ergo non erat sempiterna, quis eam

[2] Eccli. 10,15.
[3] Ps. 58,10.

ha de tener voluntad buena? Lo mismo podría decirse de ser igual, porque dos seres, mientras son simultáneamente de buena voluntad, no causan uno en el otro la voluntad mala [23]. Resta que un ser inferior, carente de voluntad, sea la causa de la mala voluntad de la naturaleza angélica, que pecó primero. Pero cualquiera que sea este ser inferior, aun la ínfima tierra, por ser naturaleza y esencia, es bueno y tiene modo y especie en su género y orden. ¿Cómo, pues, un ser bueno es causa eficiente de la voluntad mala? ¿Cómo, en una palabra, el bien es causa del mal? [24]. Cuando la voluntad, abandonando lo superior, se convierte a las cosas inferiores, se hace mala, no porque sea malo el objeto a que se convierte, sino porque es mala la misma conversión. Por tanto, no es causa de la voluntad mala el ser inferior, sino que ella es su propia causa, porque apeteció mal y desordenadamente el ser inferior. Si dos personas de iguales disposiciones corporales y anímicas ven la belleza de un cuerpo, y, vista ésta, una de ellas se mueve a disfrutarla ilícitamente y la otra persevera estable en su voluntad casta, ¿cuál es la causa, según nuestro modo de pensar, de que en aquél se haga la mala voluntad y en éste no? ¿Qué cosa la causó en el que fué causada? Es cierto que la belleza del cuerpo, no, puesto que no la causó en ambos, siendo así que a sus miradas no se presentó con diverso ropaje. ¿Es acaso causa la carne del que mira? ¿Es por ventura su ánimo? Y ¿por qué no el de ambos, si, por supuesto, las disposiciones corporales y anímicas eran idénticas en los dos? ¿O es que debe decirse que uno de ellos fué tentado por oculta sugestión de un espíritu maligno? Como si no fuera la propia voluntad la que da su consentimiento a esa sugestión y a cualquiera otra intimación.

---

fecerit, quaero. Restat ut dicatur, quod ea res fecerit malam voluntatem, in qua nulla voluntas fuit. Haec utrum superior sit, requiro; an inferior, an aequalis. Sed si superior, utique melior: quomodo ergo nullius, ac non potius bonae voluntatis? Hoc idem profecto et aequalis. Duo quippe quandiu sunt pariter voluntatis bonae, non facit alter in altero voluntatem malam. Relinquitur ut inferior res, cui nulla voluntas est, fecerit angelicae naturae, quae prima peccavit, voluntatem malam. Sed etiam res ipsa quaecumque est inferior usque ad infimam terram, quoniam natura et essentia est, procul dubio bona est, habens modum et speciem suam in genere atque ordine suo. Quomodo ergo res bona efficiens est voluntatis malae? quomodo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit; sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit; sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa quae facta est, appetivit. Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret; quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? Quae illam res fecit, in quo facta est? Neque enim pulchritudo illa corporis; nam eam non fecit in ambobus: quandoquidem amborum non dispariliter occurrit aspectibus. An caro intuentis in causa est? Cur non et

Precisamente buscamos la causa de este consentimiento, de esta mala voluntad que presentó el mal consejero. Para esquivar esta dificultad, supongamos que ambos son tentados de la misma tentación y que uno cede a ella y consiente en ella, y que otro, el mismo de antes, la resiste, ¿qué se descubre aquí sino que uno quiso renunciar a la castidad y el otro no? Y esto, ¿por qué sino por propia voluntad, siendo, por supuesto, en ambos una misma la disposición corporal y anímica? Sus ojos contemplaron simultáneamente la misma belleza, y, simultáneamente, la misma tentación les aguijoneó a ambos. Bien consideradas las cosas, nada ocurrió en uno de ellos que diera a conocer a los investigadores la causa de su mala voluntad. Si dijéremos que la hizo él mismo, ¿qué era antes de tener mala voluntad sino naturaleza buena, cuyo autor es Dios, bien inmutable? Y al que dijere que el que consintió al tentador y consejero, haciendo uso ilícito del cuerpo hermoso, presente a la vista de ambos, que antes de la visión y de la tentación eran semejantes de ánimo y de cuerpo, hizo su mala voluntad, admitiendo que antes de tener mala voluntad era bueno, pregunto: ¿Por qué la hizo, porque es naturaleza o porque fué hecha de la nada? Y se hallará que la mala voluntad no comenzó a existir por ser naturaleza, sino por haber sido hecha de la nada. Porque, si la naturaleza es causa de la mala voluntad, nos vemos obligados a decir que el mal es efecto del bien, y que el bien, por tanto, es causa del mal, ya que, por supuesto, la mala

---

illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambos enim et animo et corpore aequaliter affectos fuisse praediximus. An dicendum est, alterum eorum occulta maligni spiritus suggestione tentatum? quasi non eidem suggestioni et qualicumque suasioni propria voluntate consenserit. Hanc igitur consensionem, hanc malam quam male suadenti adhibuit voluntatem, quae in eo res fecerit, quaerimus. Nam ut hoc quoque impedimentum ab ista quaestione tollatur, si eadem tentatione ambo tententur, et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? Amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio: propriam igitur in uno eorum voluntatem malam quae res fecerit scire volentibus, si bene intueantur, nihil occurrit. Si enim dixerimus quod ipse eam fecerit, quid erat ipse ante voluntatem malam nisi natura bona, cuius auctor Deus, qui est incommutabile bonum? Qui ergo dicit eum qui consensit tentanti atque suadenti, cui non consensit alius, ad illicite utendum pulchro corpore, quod videndum ambobus pariter adfuit, cum ante illam visionem ac tentationem similes ambo animo et corpore fuerint, ipsum sibi fecisse voluntatem malam, quia utique bonus ante voluntatem malam fuerit; quaerat cur eam fecerit, utrum quia natura est, an quia ex nihilo facta est: et inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est. Nam si natura causa est voluntatis malae, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum, et bonum esse causam mali? siquidem a natura bona fit voluntas mala. Quod unde fieri potest, ut natura bona, quamvis muta-

voluntad es hecha por la naturaleza buena. Y ¿cómo es posible que la naturaleza buena, aunque sea mudable, cause algo malo, a saber, la mala voluntad, antes de tener voluntad mala? [25].

CAPITULO VII

No debe buscarse la causa eficiente de la mala voluntad

Nadie busque, pues, la causa eficiente de la mala voluntad. Tal causa no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es efección, sino defección [26]. Declinar de lo que es en sumo grado a lo que es menos, es comenzar a tener mala voluntad. Empeñarse, por tanto, en buscar las causas de estos defectos, no siendo eficientes, sino como he dicho, deficientes, es igual que pretender ver las tinieblas u oír el silencio. Y, sin embargo, estas dos cosas nos son conocidas, una, por los ojos, y otra, por los oídos, pero no en su especie, sino en la privación de la misma [27]. En consecuencia, que nadie se prometa aprender de mí lo que sé que no lo sé, sino que espere aprender a no saber lo que debe saberse que es imposible saberlo [28]. En efecto, las cosas que se conocen no en su especie, sino en la privación de la misma, si se puede hablar así, se conocen, en cierto modo, no conociéndolas, y no se conocen conociéndolas [29]. Cuando la penetración del ojo corporal se proyecta sobre las especies corporales, sólo ve las tinieblas cuando comienza a no ver. Igualmente, el sentir el silencio pertenece a los oídos y no a otro sentido, y solamente se siente no oyendo.

---

bilis, antequam habeat voluntatem malam, faciat aliquid mali, hoc est, ipsam voluntatem malam?

CAPUT VII

Causam efficientem malae voluntatis non esse quaerendam

Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione. Nemo ergo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quae non in specie, sed in eius privatione sciuntur, si dici aut intelligi potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras videt, nisi ubi coeperit non videre. Ita etiam non ad aliquem alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium: quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur. Sic species

Así, nuestra mente contempla con el entendimiento las especies inteligibles; pero, cuando faltan, las coaprehende no conociéndolas, porque *¿quién conoce los delitos?*

CAPITULO VIII

El amor perverso doblega la voluntad del bien inmutable al bien mutable

Lo que sí sé es que la naturaleza de Dios nunca jamás puede desfallecer, y que sí pueden los seres hechos de la nada. Estos seres, cuanto más ser tienen y más bien hacen (entonces hacen algo positivo), tienen causas eficientes; empero, en cuanto desfallecen, y, en consecuencia, obran mal (¿qué otra cosa hacen entonces que vanidades?), tienen causas deficientes [30]. Sé también que la mala voluntad radica en hacer aquello que sin su querer no se haría [31], y que, por eso, la pena justa sigue no a los defectos necesarios, sino a los voluntarios. Este desfallecer se encamina no a cosas malas, sino mal, o sea, no a naturalezas malas, sino desordenadamente, porque se hace contra el orden de la naturaleza, de lo que es en sumo grado a lo que es menos. Así, la avaricia no es vicio del oro, sino del hombre, que ama el oro desordenadamente, abandonando por él la justicia, que debe ser infinitamente preferida a ese metal. Y la lujuria no es vicio de la belleza y suavidad de los cuerpos, sino del alma, que ama perversamente los placeres corporales, dando de mano a la templanza, que nos coapta a cosas espiri-

---

intelligibiles mens quidem nostra intelligendo conspicit; sed ubi deficiunt, nesciendo condiscit. *Delicta* enim *quis intelligit?* [4]

CAPUT VIII

De amore perverso, quo voluntas ab incommutabili bono ad commutabile bonum deficit

Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes: in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt nisi vana?) causas habent deficientes [VIII.] Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus iusta poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male; id est, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi. Nec luxuria est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae

[4] Ps. 18,13.

tualmente más bellas e incorruptiblemente más suaves. Y la jactancia no es vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama desordenadamente ser alabada por los hombres, desdeñando el testimonio de la propia conciencia. Y la soberbia no es vicio del que da el poder, o del poder mismo, sino del alma, que ama desordenadamente su poder, despreciando el poder más justo y poderoso [32]. Por eso, quien ama desordenadamente el bien de cualquier naturaleza que sea, aun consiguiéndolo, se torna malo y miserable en el bien al privarse del mejor.

CAPITULO IX

¿Es uno mismo el Creador de la naturaleza y el Autor de la buena voluntad en los ángeles buenos?

1. No existe, pues, causa eficiente natural, o, si se nos permite la expresión, esencial de la voluntad mala, porque de ella se origina el mal de los espíritus mudables, que aminora y achica el bien de su naturaleza, y esa voluntad no es más que efecto de una defección, que consiste en abandonar a Dios. La causa de esta defección nos falta también. Por eso, si decimos que no existe tampoco causa eficiente de la buena voluntad, debemos guardarnos de creer que la buena voluntad de los ángeles buenos no ha sido hecha, sino que es coeterna a Dios. Pues, si ellos fueron creados, ¿cómo es posible que su voluntad no lo fuera? Supuesto que fué creada, pregunto: ¿Fué concreada con ellos o son anteriores a ella? [33]. Si fué concreada con ellos, no hay duda que lo fué por Aquel por quien lo fueron también ellos. Y desde el primer instante de su creación se adhirieron a su Creador por el amor con que fueron creados [34]. Estos están separados de la compañía de los otros ángeles precisamente porque se mantuvieron en la buena voluntad, mientras que los otros, desmontados de ella, se tornaron de mala voluntad, que consistió en declinar de la buena, cosa que no hicieran de no querer realmente [35]. Y, si los ángeles buenos son anteriores a la buena voluntad y autores en sí mismos de ella sin el concurso de Dios, se hicieron por sí mismos mejores que les hiciera Dios. ¡Imposible de todo punto!, decimos, porque, ¿qué eran sin buena voluntad sino malos? Y, si no eran malos cabalmente porque no tenían ni mala voluntad (pues no habían declinado de una voluntad que aún no tenían), al menos es cierto que no habían comenzado a ser tan buenos como lo son con la voluntad buena. Y, si no pudieron hacerse mejores que les había hecho Dios, porque nadie obra algo mejor que El, es indudable que la buena voluntad, causa de su mejoría, no podrían tenerla más que con el concurso operante del Creador. El haber hecho su buena voluntad para que se convirtieran no a sí mismos, que eran menos, sino al que es en grado sumo, y, adhiriéndose a El, acrecieran su ser y vivieran participándole sabia y felizmente, ¿qué otra cosa nos muestra sino que la voluntad, por buena que sea, se encerrará pobre en solos sus deseos, si Aquel que hizo de la nada la naturaleza buena capaz de sí, no la hiciera, llenándola de sí mismo, mejor, inspirándole antes una avidez inmensa de El? [36].

2. Debe, además, tenerse en cuenta este otro punto: Si los

---

perverse amantis corporeas voluptates, neglecta temperantia, qua rebus spiritualiter pulchrioribus, et incorruptibiliter suavioribus coaptamur. Nec iactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus, spreto testimonio conscientiae. Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus.

CAPUT IX

An sancti Angeli quem habent creatorem naturae, eumdem habeant bonae voluntatis auctorem per Spiritum sanctum in eis charitate diffusa

1. *Cum ergo malae voluntatis efficiens naturalis*, vel, si dici potest, essentialis nulla sit causa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cuius defectionis etiam causa utique deficit: si dixerimus nullam esse efficientem causam etiam voluntatis bonae, cavendum est, ne voluntas bona bonorum Angelorum, non facta, sed Deo coaeterna esse credatur. Cum ergo ipsi facti sint, quomodo illa non esse facta dicetur? Porro quia facta est, utrum cum ipsis facta est, an sine illa fuerunt prius? Sed si cum ipsis, non dubium quod ab illo facta sit, a quo et ipsi; simulque ut facti sunt, ei a quo facti sunt, amore cum quo facti sunt, adhaeserunt. Eoque sunt isti ab illorum societate discreti, quod hi in eadem voluntate bona manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt, mala scilicet voluntate, hoc ipso quod a bona defecerunt: a qua non defecissent, si utique noluissent. Si autem boni Angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsi Deo non operante fecerunt; ergo meliores a se ipsis, quam ab illo facti sunt. Absit. Quid enim erant sine bona voluntate, nisi mali? Aut si propterea non mali, quia nec mala voluntas eis inerat (neque enim ab ea, quam nondum coeperant habere, defecerant), certe nondum tales, nondum tam boni, quam esse cum voluntate bona coeperunt. Aut si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo melius quidquam facit; profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adiutorio Creatoris, habere non possent. Et cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent, eiusque participatione sapienter beateque viverent; quid aliud ostenditur, nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, *prius faciens* excitando avidiorem?

2. Nam et hoc discutiendum est, si boni Angeli ipsi in se fecerunt

ángeles son autores de su buena voluntad, ¿la hicieron con voluntad o sin ella? Si sin ella, es cierto que no la hicieron. Si con voluntad, ¿ésta era buena o mala? Si mala, ¿cómo es posible que la voluntad mala fuera causa de la voluntad buena? Si era buena, lógico es decir que ya la tenían. Y ¿quién era su autor sino Aquel que los había creado con voluntad buena, o sea, con el amor casto que los une a El, creando su naturaleza y confiriéndoles a la vez la gracia? [37]. De donde se sigue que es preciso creer que los ángeles santos no existieron nunca sin la buena voluntad, es decir, sin el amor de Dios. Y que los otros, concreados con los buenos, que se tornaron malos por su mala voluntad, obra no de la naturaleza buena, sino de su libre defección del bien, siendo la causa del mal no el bien, sino la defección del bien, o recibieron menor grado de amor divino que los que han perseverado, o, si unos y otros fueron creados igualmente buenos, éstos cayeron por su mala voluntad, y aquéllos, más agraciados, arribaron a la cumbre de la bienaventuranza con la certeza plena de que nunca habían de perderla, como ya hemos expuesto en el libro anterior [38]. Debe, pues, admitirse, en alabanza justa del Creador, que no es privativo sólo de los hombres santos aquello de que la caridad de Dios está difundida en sus corazones por el Espíritu Santo que les ha sido dado, sino que puede hacerse también extensivo a los santos ángeles. Además, que no es propio de solos los hombres, sino primera y primordialmente de los ángeles, aquel bien del que está escrito: *Mi bien es adherirme a Dios*. Los que participan de este bien forman una sociedad santa con Aquel a quien se adhieren y entre sí y son una misma ciudad de Dios, un sacrificio vivo y un templo vivo de El.

---

voluntatem bonam, utrum aliqua eam, an nulla voluntate fecerunt. Si nulla, utique nec fecerunt. Si aliqua, utrum mala, an bona. Si mala, quomodo esse potuit mala voluntas bonae voluntatis effectrix? Si bona, iam ergo habebant. Et istam quis fecerat, nisi ille qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam, et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse, credendum est. Isti autem, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono, aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illi qui in eadem perstiterunt; aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adiuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt: *sicut iam etiam in libro, quem sequitur iste, tractavimus* [5]. Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis [6]; nec tantum hominum, sed primitus praecipueque Angelorum bonum esse, quod scriptum est, *Mihi autem adhaerere Deo, bonum est* [7]. Hoc bonum quibus

[5] C.13.
[6] Rom. 5,5.
[7] Ps. 72,28.

Es hora ya, creo yo, de que hablemos del origen creacional de los miembros, que se reclutan de entre los hombres mortales para unirse a los ángeles inmortales [39]; de esa ciudad que ahora peregrina mortalmente en la tierra o que descansa en las secretas moradas de las almas de aquellos que rindieron ya tributo a la muerte, al igual que se hizo al tratar de los ángeles. El género humano trae su origen de un solo hombre, el primero que Dios creó, según el testimonio de la santa Escritura, que goza de una maravillosa autoridad, no inmerecida, en el orbe de la tierra y entre todas las naciones, y que predijo con inspiración divina, entre otras verdades, que habían de creer en ella [40].

CAPITULO X

ES FALSA LA HISTORIA QUE FIJA MUCHOS MILES DE AÑOS A LOS TIEMPOS PASADOS

1. Omitamos las conjeturas de los hombres que disparatan sobre la naturaleza y el origen del género humano. Unos, siguiendo su opinión sobre el mundo, sostienen que los hombres han existido siempre [41]. Esto motivó aquellas palabras de Apuleyo con que describe esta especie de animales: «Uno a uno son mortales, pero en su conjunto son perpetuos». A esto se les puede argüir: Si siempre existió el género humano, ¿cómo es verdadera la historia que narra quiénes fueron los

---

commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se societatem sanctam, et sunt una civitas Dei, eademque vivum sacrificium eius vivumque templum eius. Cuius pars quae coniungenda immortalibus Angelis ex mortalibus hominibus congregatur, et nunc mortaliter peregrinatur in terris, vel in eis qui morte obierunt, secretis animarum receptaculis sedibusque requiescit, eodem Deo creante, quemadmodum exorta sit, sicut de Angelis dictum est, iam video esse dicendum. Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem, quae mirabilem auctoritatem non immerito habet in orbe terrarum, atque in omnibus gentibus, quas sibi esse credituras inter caetera vera quae dixit, vera divinitate praedixit.

CAPUT X

DE FALSITATE EIUS HISTORIAE, QUAE MULTA MILLIA ANNORUM PRAETERITIS TEMPORIBUS ADSCRIBAT

1. Omittamus igitur coniecturas hominum nescientium quid loquantur de natura vel institutione generis humani. Alii namque, sicut de ipso mundo crediderunt, semper fuisse homines opinantur. Unde ait et Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: «Singillatim mortales, cunctim tamen universo genere perpetui» [8]. Et cum illis dictum fuerit, si sem-

[8] In libro *De deo Socratis*.

inventores de las cosas, quiénes los iniciadores de las disciplinas liberales y de las demás artes, o quiénes fueron los primeros habitantes de esta o de aquella región, de tal o cual isla? Responden que de cuando en cuando [42] hubo diluvios e incendios que despoblaron no toda la tierra, pero sí muchas regiones de ella de forma tal, que los hombres quedaban reducidos a un puñado, y de su descendencia se tornaba a reparar la anterior multitud. Y así, según ellos, se rehace y constituye la humanidad, cuando en realidad no se hace más que renovar lo que había sido interrumpido y extinguido con tales devastaciones. Por lo demás, el hombre no puede proceder más que de otro hombre. Dicen lo que piensan, no lo que saben [43].

2. Les inducen a error también ciertos escritos plagados de mentiras, que mencionan en la historia de la humanidad muchos miles de años [44], siendo así que, según nuestras sagradas Letras, desde la creación del hombre se calculan seis mil años no completos [45]. Por eso, para ensayar en pocas palabras una refutación de esa clase de escritos, que admiten muchos más miles de años, destituídos, por otra parte, de toda autoridad sobre este punto, baste citar la carta de Alejandro Magno a su madre Olimpíada [46]. En ella da la relación de un cierto sacerdote egipcio, que él extracta de sus escritos sagrados, y que habla de las monarquías mencionadas también por la historia griega. El reinado de los asirios, según esta carta de Alejandro, duró más de cinco mil años, y, según la historia griega, dura, poco más o menos, mil trescientos desde el reinado de Belo [47], rey nombrado también por el egipcio al principio de esa monarquía. Fija más de ocho mil años al imperio de los persas y de los macedonios hasta Alejandro, a quien se dirigía, mientras que los griegos calculan la duración del imperio de los macedonios hasta la muerte de Alejandro en cuatrocientos ochenta y cinco años, y el de los persas hasta la victoria de Alejandro, en doscientos treinta y tres [48]. Como se ve, estos números son muy inferiores a los egipcios y no los igualarían aunque se multiplicaran por tres, pues cuentan los egipcios que hubo tiempo en que sus años eran tan cortos, que sólo duraban cuatro meses [49]. Por tanto, el año íntegro y verdadero, común ahora a nosotros y a ellos, consta de tres años antiguos de aquéllos. Pero ni aun así, como he dicho, concuerda la cronología egipcia con la historia griega. Por consiguiente, se debe dar fe a esta última, porque no excede el número de años que anotan nuestras Letras, verdaderamente sagradas. En consecuencia, si en la tan celebrada carta de Alejandro se ve frustrada nuestra esperanza probable sobre los tiempos, ¡cuánta menos fe debe darse a aquellos escritos que, saturados de antiguallas y fábulas, pretenden enfrentarlos a la autoridad de los Libros más celebrados y divinos, que predijeron que todo el orbe había de creer en ellos, y en realidad sucedió conforme a su predicción! Ello es el testimonio viviente de que las cosas narradas, preludiadas como futuras, son verdaderas, pues que se cumplen con tanta exactitud.

---

per humanum genus fuit, quonam modo verum eorum loquatur historia, narrans qui fuerint quarumque rerum inventores, qui primi liberalium disciplinarum aliarumque artium institutores, vel a quibus primum illa vel illa regio parsque terrarum, illa atque illa insula incoli coeperit: respondent, diluviis et conflagrationibus per certa intervalla temporum non quidem omnia, sed plurima terrarum ita vastari, ut redigantur homines ad exiguam paucitatem, ex quorum progenie rursus multitudo pristina reparetur, ac sic identidem reparari et institui quasi prima, cum restituantur potius quae fuerant illis nimiis vastationibus interrupta et exstincta; caeterum hominem nisi ex homine existere omnino non posse. Dicunt autem quod putant, non quod sciunt.

2. Fallunt eos etiam quaedam mendacissimae litterae, quas perhibent in historia temporum multa annorum millia continere: cum ex Litteris sacris ab institutione hominis nondum completa annorum sex millia computemus. Unde, ne multa disputem quemadmodum illarum litterarum, in quibus longe plura annorum millia referuntur, vanitas refellatur, et nulla in illis rei huius idonea reperiatur auctoritas; illa epistola Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam, quam scripsit narrationem cuiusdam Aegyptii sacerdotis insinuans, quam protulit ex litteris quae sacrae apud illos haberentur, continentem regna quae Graeca quoque novit historia: in quibus regnum Assyriorum in eadem epistola Alexandri quinque millia excedit annorum; in Graeca vero historia mille ferme et trecentos habet ab ipsius Beli principatu, quem regem et ille Aegyptius in eiusdem regni ponit exordio. Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo et annorum millium ille constituit: cum apud Graecos Macedonum usque ad mortem Alexandri quadringenti octoginta quinque reperiantur; Persarum vero, donec ipsius Alexandri victoria finiretur, ducenti et triginta tres computentur. Longe itaque hi numeri annorum illis Aegyptiis sunt minores, nec eis, etiamsi ter tantum computarentur, aequarentur. Perhibentur enim Aegyptii quondam tam breves annos habuisse, ut quaternis mensibus finirentur. Unde annus plenior et verior, qualis nunc et nobis et illis est, tres eorum annos complectebatur antiquos. Sed ne sic quidem, ut dixi, Graeca Aegyptiae numero temporum concordat historia. Et ideo Graecae potius fides habenda est: quia veritatem non excedit annorum, qui Litteris nostris, quae vere sacrae sunt continentur. Porro si haec epistola Alexandri, quae maxime innotuit, multum abhorret in spatiis temporum a probabili fide rerum, quanto minus credendum est illis litteris, quas plenas fabulosis velut antiquitatibus proferre voluerint contra auctoritatem notissimorum divinorumque librorum, quae totum orbem sibi crediturum esse praedixit, et cui totus orbis, sicut ab ea praedictum est, credidit; quae vera se narrasse praeterita, ex his quae futura praenuntiavit, cum tanta veritate implentur, ostendit?

CAPITULO XI

Opinión de aquellos que, sin admitir la eternidad del mundo, defienden que son innumerables, o que, siendo único, nace y termina incesantemente según el rodar de los siglos

Con todo, otros, no creyendo en la eternidad de este mundo, opinan que o no es único, sino que son innumerables, o que es único, pero que nace y termina infinidad de veces según el incesante rodar de los siglos [50]. Estos tales necesariamente han de admitir que, en un principio, el género humano existió sin hombres que engendraran. Porque, como no pretenden que los diluvios e incendios asolaron todo el orbe, y por eso sostienen que sobreviven siempre unos cuantos hombres para rehacer la multitud antigua, así están en su derecho al pensar que, pereciendo el mundo, quedarán algunos hombres en él. Pero, como estiman que el mundo renace de su propia materia, se ven obligados a sostener que el género humano surge de sus elementos, y que luego de los padres pululan, por vía de generación, los mortales, como los demás animales [51].

CAPUT XI

De his qui hunc quidem mundum non sempiternum putant, sed aut innumerabiles, aut eumdem unum certa conclusione saeculorum semper nasci et resolvi opinantur

Alii vero qui mundum istum non existimant sempiternum, sive non eum solum, sed innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere; necesse est fateantur hominum genus prius sine hominibus gignentibus extitisse. Neque enim ut alluvionibus incendiisque terrarum, quas illi non putant toto *prorsus orbe contingere, et ideo paucos homines* ex quibus multitudo pristina reparetur, semper remanere contendunt, ita et hi possunt putare, quod aliqui hominum pereunte mundo relinquantur in mundo: sed sicut ipsum mundum ex materia sua renasci existimant, ita in illo ex elementis eius genus humanum, ac deinde a parentibus progeniem pullulare mortalium, sicut aliorum animalium.

CAPITULO XII

¿Qué responder a los que pretextan que fué tarde la creación del hombre?

La misma respuesta que dimos al tratar del origen del mundo a los reacios en creer que no es eterno, sino que tuvo principio, como reconoce claramente el mismo Platón [52], aunque algunos pretenden que ha dicho esto contra su propio sentir, esta misma daríamos a los que suscitan la dificultad en torno a la creación del hombre. Preguntan por qué el hombre no fué creado durante los tiempos infinitos que precedieron a su creación, y fué creado tan tarde, que, según las sagradas Letras, cuenta de existencia desde su principio menos de seis mil años [53]. Si les da en rostro la brevedad del tiempo, y les parecen pocos los años transcurridos desde la creación del hombre, conforme se lee en nuestras Escrituras, consideren que lo que tiene fin no es duradero, y que todos los siglos terminables, en comparación con la eternidad interminable, son, no diré pequeños, pero sí nada. Y por eso, si se dijeran, no cinco o seis mil años, sino sesenta o seiscientos mil, o se multiplicaran seis mil, sesenta o seiscientas mil veces más, y esta suma se tornara a multiplicar por ese número otras tantas veces, y ya no tuviéramos nombre para esa cantidad año en que hizo Dios al hombre—, podría formularse la misma pregunta: ¿Por qué no lo hizo antes? [54]. La inactividad eterna de Dios, sin principio anterior

CAPUT XII

Quid respondendum sit his, qui primam conditionem hominis tardam esse causantur

Quod autem respondimus, cum de mundi origine quaestio verteretur, eis qui nolunt credere non eum semper fuisse, sed esse coepisse, sicut etiam Plato apertissime confitetur [9], quamvis a nonnullis contra quam loquitur, sensisse credatur: hoc etiam de prima hominis conditione responderim, propter eos qui similiter moventur, cur homo per innumerabilia atque infinita retro tempora creatus non sit, tamque sero sit conditus, ut minus quam *sex millia sint annorum*, ex *quo esse coepisse in sacris* Litteris invenitur. Si enim brevitas eos offendit temporis, quod tam pauci eis videntur anni ex quo institutus homo in nostris auctoritatibus legitur; considerent nihil esse diuturnum, in quo est aliquid extremum, et omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminatae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla. Ac per hoc, si non quinque vel sex, verum etiam sexaginta millia, sive sexcenta, aut sexagies, aut sexcenties, aut sexcenties millies dicerentur annorum; aut itidem per totidem toties multiplicaretur haec summa, ubi iam nullum numeri nomen haberemus,

[9] In *Timaeo*

a la creación del hombre, es tanta, que cualquier número de años que se adjudique, por grande e inefable que sea, si tiene límite en cierto espacio, no debe parecer siquiera tanta cuanta resulta de parangonar una pequeñísima gota de agua a todo el mar, a toda el agua del océano. La razón es que estas dos cosas, aunque una es muy pequeña y otra incomparablemente grande, ambas son finitas; mas el espacio de tiempo, que avanza desde un principio y está limitado por un término, sea cualquiera su magnitud extensiva, comparado con el que carece de principio, no sé si debe tenerse por mínimo o, más bien, por nulo. De aquí que, si colocados al final, se van substrayendo los momentos uno a uno, por brevísimos que sean, el número irá decreciendo al retroceder en la cuenta, aunque sea tan incontable, que no se halle vocablo para nombrarlo y la substracción llegará alguna vez al principio, como, si se van substrayendo días a la vida actual del hombre, se llegará al día en que nació. Y, si esto se traslada al espacio que no tuvo principio y se van substrayendo, no digo momentos pequeños uno a uno, u horas, días, meses o años, sino espacios tan enormes como los comprendidos en la suma de años imposible ya de contar por los calculadores, y que, sin embargo, se agota minuto a minuto por la substracción de momentos, y se estén substrayendo, no una, dos y muchas veces, sino siempre, ¿cuál es su efecto, qué operación es ésta, que nunca llega al principio, pues que no existe? Por eso, lo que ahora preguntamos nosotros después de cinco mil años y pico, podrán preguntarlo también nuestros descendientes con idéntica curiosidad después de seiscientos mil, si es que esta mortalidad humana y esta debilidad ignorante se mantiene

---

ex quo Deus hominem fecit; similiter quaeri posset, cur ante non fecerit. Dei quippe ab hominis creatione cessatio retrorsus aeterna sine initio tanta est, ut si ei conferatur quamlibet magna et ineffabilis numerositas temporum, quae tamen fine conclusa certi spatii terminetur, nec saltem tanta videri debeat, quanta si humoris brevissimam guttam universo mari, etiam quantum Oceanus circumfluit, comparemus: quoniam istorum duorum unum quidem perexiguum est, alterum incomparabiliter magnum, sed utrumque finitum; illud vero temporis spatium, quod ab initio aliquo progreditur et aliquo termino coercetur, magnitudine quantacumque tendatur, comparatum illi quod initium non habet, nescio utrum pro minimo, an potius pro nullo deputandum est. Hinc enim si a fine vel brevissima singillatim momenta detrahantur, decrescente numero, licet tam ingenti, ut vocabulum non inveniat retrorsum redeundo; tanquam si hominis dies ab illo in quo nunc vivit, usque ad illum in quo natus est, detrahas: quandoque ad initium illa detractio perducetur. Si autem detrahantur retrorsus in spatio, quod a nullo coepit exordio, non dico singillatim minuta momenta, vel horarum aut dierum aut mensium aut annorum etiam quantitates: sed tam magna spatia, quanta illa summa comprehendit annorum, quae iam dici a quibuslibet computatoribus non potest, quae tamen momentorum minutatim detractione consumitur; et detrahantur haec tanta spatia, non semel atque iterum saepiusque, sed semper: quid fit, quid agitur, quando nunquam ad initium, quod omnino nullum est, pervenitur?

en sucesión continuada por tanto tiempo. Esta misma cuestión pudieran también haberla suscitado nuestros predecesores, los que existieron en los tiempos mismos de la creación del hombre. En fin, el primer hombre, al día siguiente o el mismo día de su creación, pudo preguntar por qué no fué creado antes. Y por más antes que fuera creado, esta dificultad sobre el principio de los seres temporales tendría el mismo valor entonces que ahora y que tendrá después [55].

CAPITULO XIII

Algunos filósofos han creído en la revuelta de los siglos, es decir, que, terminados por un fin cierto, todos tornan incesantemente al mismo orden y a la misma especie

1. Algunos filósofos de este mundo, para resolver esta dificultad—no puede o no debe resolverse de otra manera, según ellos—, han pensado en admitir un circuito de tiempos. En ellos se renovarían y se repetirían siempre las mismas cosas en la naturaleza, y así, afirman ellos, se formaría la textura íntima de los volúmenes de los siglos, que vienen y pasan. Y esto sea que se hagan los circuitos en un mundo estable, sea que en una alternativa entre nacer y morir presente siempre el mundo las mismas cosas como nuevas, las pasadas y las venideras. De este ludibrio no pueden librar al alma inmortal, que, cuando se ha posesionado de la sabiduría, camina incesantemente a una feli-

---

Quapropter, quod nos modo quaerimus post quinque millia et quod excurrit annorum, possent et posteri etiam post annorum sexcenties millies eadem curiositate requirere, si in tantum haec mortalitas hominum exoriendo et occumbendo, et imperita perseveraret infirmitas. Potuerunt et qui fuerunt ante nos, ipsis recentibus hominis creati temporibus, istam movere quaestionem. Ipse denique primus homo, vel postridie, vel eodem die posteaquam factus est, potuit inquirere, cur non ante sit factus. Et quandocumque antea factus esset, non vires tunc alias et alias nunc, vel etiam postea, ista de initio rerum temporalium controversia reperiret.

CAPUT XIII

De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eumdem ordinem eamdemque speciem reditura quidam philosophi crediderunt

1. Hanc autem se philosophi mundi huius non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura, atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum: sive in mundo permanente isti circuitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet. A quo ludibrio prorsus immor-

cidad falsa y torna sin cesar a una verdadera miseria. ¿Cómo va a ser verdadera felicidad aquella en cuya eternidad no se confía, sea porque el alma desconoce en verdad la miseria venidera, sea porque tema desdichadamente en la felicidad? Y, si no ha de tornar jamás en lo sucesivo a las miserias, de éstas camina a la felicidad, y, por tanto, causa algo nuevo en el tiempo que no tendrá fin temporal. ¿Por qué, pues, no ha de decirse lo mismo del mundo y del hombre creado en él? El fin de esto sería esquivar, con el atajo del camino recto de la sana doctrina, no sé qué falsos circuitos inventados por falsos y falaces sabios [56].

2. Algunos [57] hay que pretenden que este pasaje del libro de Salomón intitulado Eclesiastés debe entenderse a favor de esos circuitos que traen y llevan todas las cosas a lo mismo. El pasaje es éste: *¿Qué es lo que ha sido? Lo mismo que será. ¿Y qué es lo que se ha hecho? Lo mismo que se ha de hacer, y nada hay nuevo bajo el sol. ¿Quién hablará y dirá: He aquí una cosa nueva? Ya existió en los siglos anteriores a nosotros.* Esto lo dijo o de las cosas que antes mencionaba, a saber, de la sucesión de las generaciones, del curso del sol, del deslizarse de los torrentes, o también de todo género de cosas, que nacen y mueren. En efecto, existieron hombres antes que nosotros, coexisten con nosotros actualmente y existirán después de nosotros, y lo mismo los animales y las plantas [58]. Los monstruos, abortos poco comunes, aunque diferentes entre sí, tanto que de algunos de ellos no hay más que un ejemplar, con todo, en lo que tienen de milagroso y monstruoso, han existido y existirán siempre, ni es reciente ni nuevo que nazca un monstruo bajo el sol.

Otros han explicado de modo distinto estas palabras, y entienden que todas las cosas fueron ya hechas en la predestinación de Dios, y que ésta era la intención del Sabio, y por eso nada hay nuevo bajo el sol. Muy lejos está de nuestra recta fe el creer que estas palabras de Salomón significan esos circuitos imaginarios, de forma que la volubilidad del tiempo y de los seres temporales torne siempre a lo mismo. Como Platón el filósofo, por ejemplo, tuvo en este siglo discípulos en la ciudad de Atenas y en la Academia, durante infinitos siglos atrás, a grandes intervalos, es verdad, pero ciertos, existieron el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos, y se repetirán durante infinitos siglos después [59]. Lejos, digo, de nosotros creer esto. Cristo murió una sola vez por nuestros pecados, y, resucitado de entre los muertos, ya no muere, y la muerte no tendrá ya dominio sobre él. Nosotros, después de la resurrección, estaremos eternamente con el Señor, al cual decimos con el salmo sagrado: *Tú, Señor, nos conservarás y nos custodiarás desde esta generación para siempre* [60]. Tengo para mí que reza con éstos lo que sigue: *En su derredor andan los impíos;* no porque su vida haya de seguir el curso de esos circuitos imaginarios, sino porque, en realidad, tal es el laberinto de su error, o sea, su falsa doctrina.

---

talem animam, etiam cum sapientiam perceperit, liberare non possunt, euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem, et ad veram miseriam sine cessatione redeuntem. Quomodo enim vera beatitudo est, de cuius nunquam aeternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut imperitissime in veritate nescit, aut infelicissime in beatitudine pertimescit? Aut si ad miserias nunquam ulterius reditura, ex his ad beatitudinem pergit; fit ergo aliquid novi in tempore, quod finem non habet temporis. Cur non ergo et mundus? cur non et homo factus in mundo? ut illi nescio qui falsi circuitus a falsis sapientibus fallacibusque comperti, in doctrina sana tramite recti itineris evitentur.

2. Nam quidam et illud quod legitur in libro Salomonis, qui vocatur Ecclesiastes, *Quid est quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est? Ipsum quod fiet: et non est omne recens sub sole. Quis loquatur, et dicat, Ecce hoc novum est? Iam fuit in saeculis quae fuerunt ante nos* [10]; propter hos circuitus in eadem redeuntes et in eadem cuncta revocantes, dictum intelligi volunt: quod ille aut de his rebus dixit, de quibus superius loquebatur, hoc est de generationibus aliis euntibus, aliis venientibus, de solis anfractibus, de torrentium lapsibus; aut certe de omnium rerum generibus, quae oriuntur, atque occidunt. Fuerunt enim homines ante nos, sunt et nobiscum, et erunt post nos; ita quaeque animantia, vel arbusta. Monstra quoque ipsa, quae insitata nascuntur, quamvis inter se diversa sint, et quaedam eorum semel facta narrentur, tamen secundum id quod generaliter miracula et monstra sunt, utique et fuerunt, et erunt; nec recens et novum est, ut monstrum sub sole nascatur. Quamvis haec verba quidam sic intellexerint, tanquam in praedestinatione Dei iam facta fuisse omnia, sapiens ille voluisset intelligi, et ideo nihil recens esse sub sole. Absit autem a recta fide, ut his Salomonis verbis illos circuitus significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, ut, verbi gratia, sicut isto saeculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in ea schola quae Academia dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multum prolixis quidem intervallis, sed tamen certis, et idem Plato et eadem civitas et eadem schola iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia deinde saecula repetendi sint: absit, inquam, ut nos ista credamus. Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris; resurgens autem a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur [11]: et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus [12], cui modo dicimus, quod sacer admonet Psalmus, *Tu, Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in aeternum.* Satis autem istis existimo convenire quod sequitur, *In circuitu impii ambulant* [13]: non quia per circulos quos opinantur, eorum vita est recursura; sed quia modo talis est erroris eorum via, id est, falsa doctrina.

[10] Eccl. 1,9.10.

[11] Rom. 6,9.
[12] 1 Thess. 4,16.
[13] Ps. 11,8,9.

CAPITULO XIV

La creación en el tiempo del género humano no la obró Dios ni con nuevo consejo ni con voluntad mudable

¿Qué tiene de particular que, errantes en este laberinto, no hallen ni entrada ni salida? Ignoran el origen del género humano y desconocen el destino final de esta nuestra mortalidad, porque son incapaces de penetrar las profundidades de Dios y cómo, siendo El eterno y sin principio, dió comienzo a los tiempos y creó en el tiempo al hombre, sin que a ése le precediera otro. Pero lo creó no con nuevo y repentino consejo, sino con consejo inmutable y eterno. ¿Quién podrá sondear este abismo insondable y penetrar este misterio impenetrable, basados en que Dios creó en el tiempo, sin cambiar de voluntad, al hombre temporal, anterior al cual no existió alguno, y que de ese primer hombre multiplicó el género humano? El salmo, después de haber adelantado y dicho: *Tú, Señor, nos conservarás y custodiarás desde esta generación para siempre*, de rechazo se vuelve contra la doctrina necia e impía que defiende que la liberación y la felicidad del alma no son eternas, al añadir: *En su derredor andan los impíos*, como si dijera: ¿Qué crees, qué sientes, qué piensas? ¿Es preciso acaso creer que Dios concibió de buenas a primeras el plan de crear al hombre, después de haber pasado una eternidad infinita sin crearlo; Dios, a quien nada nuevo puede sobrevenir, cuyo ser no admite mutabilidad alguna? A esta supuesta pregunta contestó de seguida, hablando así a Dios: *Según tus profundos consejos, multiplicaste los hijos de los hombres*. Piensen, dice, los hombres lo que piensen y opinen y discutan lo que gusten: *Según tus profundos consejos*, impenetrables para el hombre, *multiplicaste los hijos de los hombres*. En efecto, es un misterio profundo el que Dios, habiendo existido siempre, quisiera crear en el tiempo al primer hombre, que antes no había creado, y que, sin embargo, su consejo y voluntad permanecieran inmutables [61].

CAPUT XIV

De temporali conditione generis humani, quam Deus nec novo consilio constituerit, nec mutabili voluntate

Quid autem mirum est, si in his circuitibus errantes, nec aditum, nec exitum inveniunt? Quia genus humanum atque ista nostra mortalitas, nec quo initio coepta sit sciunt, nec quo fine claudatur; quandoquidem altitudinem Dei penetrare non possunt: quia cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora, et hominem quem nunquam ante fecerat, fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio. Quis hanc valeat altitudinem investigabilem vestigare, et inscrutabilem perscrutari, secundum quam Deus hominem temporalem, ante quem nemo unquam hominum fuit, non mutabili voluntate in tempore condidit, et genus humanum ex uno multiplicavit? Quandoquidem Psalmus ipse cum praemisisset atque dixisset, *Tu, Domine, servabis nos, et custodies nos a generatione hac in aeternum:* ac deinde repercussisset eos, in quorum stulta impiaque doctrina nulla liberationis et beatitudinis animae servatur aeternitas, continuo subiiciens, *In circuitu impii ambulant:* tanquam ei diceretur, Quid ergo tu credis, sentis, intelligis? numquidnam existimandum est subito Deo placuisse hominem facere, quem nunquam antea infinita retro aeternitate fecisset, cui nihil novi accidere potest, in quo mutabile aliquid non est? continuo respondit ad ipsum Deum loquens, *Secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum* [14]. Sentiant, inquit, homines quod putant, et quod eis placet opinentur et disputent: *Secundum altitudinem tuam*, quam nullus potest nosse hominum, *multiplicasti filios hominum.* Valde quippe altum est, et semper Deum fuisse, et hominem quem nunquam fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse.

CAPITULO XV

El ser Dios Señor siempre, supone que hayan existido siempre criaturas que señorear. ¿Cómo ha de entenderse que las criaturas han existido siempre, sin ser coeternas al Creador?

1. Como no me atrevo a afirmar que haya habido tiempo en que el Señor Dios no haya sido señor [62], así debo decir sin vacilar que el hombre no ha existido antes del tiempo y que el primer hombre fué creado en el tiempo [63]. Sin embargo, cuando pienso en el objeto de ese señorío eterno, si es cierto que no han existido siempre las criaturas, temo afirmar algo, porque reconsidero y recuerdo que está escrito: *¿Quién de los hombres puede saber el consejo de Dios? ¿O quién podrá imaginar qué quiere el Señor? Las imaginaciones de los mortales*

CAPUT XV

An ut Deus semper, etiam dominus fuisse semper intelligatur, credendum sit creaturam quoque nunquam defuisse cui dominaretur: et quomodo dicatur semper creatum, quod dici non potest coaeternum

1. Ego quidem sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo, ita hominem nunquam antea fuisse, et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco: quia et me ipsum intueor, et scriptum esse recolo, *Quis hominum potest scire consilium Dei? aut quis poterit cogitare quid velit Dominus? Cogitationes enim mortalium timidae, et incertae adin-*

[14] Ibid.

son tímidas, y nuestras invenciones, inciertas. El cuerpo corruptible apesga al alma, y la morada terrena deprime el sentido que imagina muchas cosas. Tal vez por eso imagino muchas cosas en esta estancia terrena (precisamente muchas, porque no puedo hallar lo único que en ellas o fuera de ellas, y que quizá no imagino, es verdadero). Si digo que existieron siempre las criaturas para señorearlas el que es siempre señor y nunca dejó de serlo, pero que han existido ahora unas y después otras a intervalos, con el fin de no admitir criatura alguna coeterna al Creador—sentir condenado por la fe y por la sana razón—, deben bordearse estos dos escollos: primero, el absurdo, ajeno a la luz de la verdad, de que las criaturas, en sucesión continua, hayan existido siempre según las vicisitudes de los tiempos, y segundo, que las inmortales hayan comenzado a existir al llegar nuestro siglo, en el que fueron creados también los ángeles. Lo fueron, si es cierto que la primera luz creada los significa a ellos, o más bien el cielo, del que se dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra.* Mas es cierto que no existían antes de ser creados, a fin de que no se piense que, por decir que fueron siempre inmortales, son coeternos a Dios [64]. Y, si digo que los ángeles no fueron creados en el tiempo, sino antes de todos los tiempos, y que así Dios, que siempre fué Señor, sería señor de ellos, se me objetará: Si fueron creados antes de todos los tiempos, ¿cómo es posible que hayan existido siempre los que han sido creados? La respuesta pudiera ser la siguiente: ¿Por qué no han existido siempre, si lo que existe en todo tiempo, se dice, y no impropiamente, que existe siempre? Que existieron en todo tiempo, es innegable, si fueron creados antes

---

ventiones nostrae. Corruptibile enim corpus aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem [15]. Ex his igitur quae in hac terrena inhabitatione multa cogito (ideo utique multa, quia unum quod ex illis vel praeter illa, quod forte non cogito, verum est, invenire non possum), si dixero, semper fuisse creaturam, cuius dominus esset, qui semper est dominus, nec dominus unquam non fuit; sed nunc illam, nunc aliam, per alia atque alia temporum spatia, ne aliquam Creatori coaeternam esse dicamus, quod fides ratioque sana condemnat: cavendum est, ne sit absurdum et a luce veritatis alienum, mortalem quidem per vices temporum semper fuisse creaturam decedentem aliam, aliam succedentem; immortalem vero non esse coepisse, nisi cum ad nostrum saeculum ventum est, quando et Angeli creati sunt, si eos recte lux illa primum facta significat, aut illud potius caelum de quo dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram* [16]: cum tamen non fuerint, antequam fierent, ne, immortales si semper fuisse dicantur, Deo coaeterni esse credantur. Si autem dixero, non in tempore creatos Angelos, sed ante omnia tempora et ipsos fuisse, quorum Deus dominus esset, qui nunquam nisi dominus fuit: quaeretur a me etiam, si ante omnia tempora facti sunt, utrum semper potuerint esse qui facti sunt. Hic respondendum forte videatur, Quomodo non semper, cum id quod est omni tempore, non inconvenienter semper

[15] Sap. 9,13-15.
[16] Gen. 1,1.

de todos los tiempos. Y, si los tiempos comenzaron por el cielo, existían ya antes del cielo. Mas, si el tiempo es anterior al cielo, no en el sentido de horas, días, meses y años (medidas estas llamadas corriente y propiamente tiempos), sino en el sentido de la mutabilidad cósmica, de su antes y su después, porque no podían existir a la vez, es evidente que comenzaron a existir con el movimiento de los astros, por lo cual Dios al crearlos dijo: *Y sean en señales, y en tiempos, y en días, y en años.* Si se admite, digo, que antes del cielo existió algo semejante en los movimientos de los ángeles [65], y, por tanto, el tiempo, y que los ángeles han estado sujetos al movimiento temporal desde el primer instante de su creación, aun en este caso, existieron en todo tiempo, puesto que los tiempos fueron concreados con ellos. ¿Quién dirá que no existió siempre lo que existió en todo tiempo? [66].

2. Pero, si respondiere así, se me replicará: ¿Cómo no son coeternos a Dios, si El existió siempre y ellos siempre existieron? Y, si se dice que existieron siempre, ¿cómo decir que fueron creados? ¿Qué responder a esto? ¿Debe acaso aducirse que existieron siempre, porque existieron en todo tiempo, pues fueron creados con el tiempo, o el tiempo con ellos, pero que, con todo, fueron creados? Es indudable que, aunque nadie duda que en todo tiempo hubo tiempo, los tiempos fueron creados. La razón es que, si en todo tiempo no existió el tiempo, existía el tiempo cuando no existía el tiempo. ¿Quién será tan necio que diga esto? Muy bien podemos decir: Hubo un tiempo en que Roma no existía; hubo un tiempo en que no existía Jeru-

---

esse dicatur? Usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint, si tamen a caelo coepta sunt tempora, et illi iam erant ante caelum. At si tempus non a caelo, verum et ante caelum fuit; non quidem in horis, et diebus, et mensibus, et annis (nam istae dimensiones temporalium spatiorum, quae usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint; unde et Deus, cum haec institueret, dixit, *Et sint in signa, et in tempora, et in dies, et in annos* [17]): sed in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius praeterierit, eo quod simul esse non possunt: si ergo ante caelum in angelicis motibus tale aliquid fuit, et ideo tempus iam fuit, atque Angeli ex quo facti sunt, temporaliter movebantur; etiam sic omni tempore fuerunt, quandoquidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat, Non semper fuit, quod omni tempore fuit?

2. Sed si hoc respondero, dicetur mihi, Quomodo ergo non sunt coaeterni Creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur? Ad hoc quid respondebitur? An dicendum est, et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore facti sunt, aut cum quibus tempora facta sunt, et tamen creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus? Quis hoc stultissimus dixerit? Possumus enim recte dicere: Erat tempus, quando non erat Roma;

[17] Ibid., 14.

salén; hubo un tiempo en que no existía Abrahán; hubo un tiempo en que no existía hombre alguno, y cosas por el estilo. En fin, si el mundo no ha sido creado en el principio del tiempo, sino después de algún tiempo, podemos decir: Hubo un tiempo en que no existía el mundo. Pero decir: Hubo tiempo en que no existía el tiempo, es tan impropio como decir: Existía un hombre cuando no existía hombre alguno, o: Existió este mundo cuando no existía este mundo. Si se entiende disyuntivamente, puede de algún modo hablarse así: Cuando no existía este hombre, existió otro hombre, y también: Hubo otro tiempo en que no existía este tiempo. Pero: Hubo un tiempo en que no existía tiempo alguno, ¿quién, por más necio que sea, lo dirá? [67]. Si es verdad decir que el tiempo ha sido creado, a pesar de que existió siempre, porque hubo tiempo en todo tiempo, no hay lógica en decir que, si los ángeles existieron siempre, no han sido creados. Se dice que han existido siempre porque existieron en todo tiempo, y existieron en todo tiempo porque los tiempos no podrían existir sin ellos. En efecto, no puede darse el tiempo donde no existe criatura alguna, cuyos movimientos originen los tiempos, y, en consecuencia, por el hecho de existir siempre no deja de haber sido creada y de no ser coeterna al Creador [68]. Dios existió siempre con una eternidad inmutable; éstos, sin embargo, fueron creados; pero se dice de ellos que existieron siempre porque existieron en todo tiempo, y sin ellos los tiempos no podrían existir. Mas, como el tiempo pasa, porque es mudable, no puede ser coeterno a la eternidad inmutable. Por eso, aunque la inmortalidad de los ángeles no es moneda del tiempo, y no es pasada, como si ya no

erat tempus, quando non erat Ierusalem; erat tempus, quando non erat Abraham; erat tempus, quando non erat homo; et si quid huiusmodi: postremo si non cum initio temporis, sed post aliquod tempus factus est mundus; possumus dicere, Erat tempus, quando non erat mundus. At vero, Erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat, Erat homo, quando nullus erat homo; aut, Erat iste mundus, quando iste non erat mundus. Si enim de alio atque alio intelligatur, potest dici aliquo modo, hoc est, Erat alius homo, quando non erat iste homo. Sic ergo, Erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus, recte possumus dicere: at vero, Erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit? Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut si semper fuerunt Angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi

existiera, ni futura, como si aún no existiera, sus movimientos, que originan los tiempos, cruzan del futuro al pasado. En conclusión: no pueden ser coeternos al Creador, en cuyo movimiento no puede decirse que fué lo que ya no es o que será lo que aún no es [69].

3. En consecuencia, si Dios ha sido siempre Señor, ha tenido siempre criaturas sujetas a su señorío; pero no engendradas de El, sino sacadas por El de la nada, y no coeternas a El. El existía antes que ellas, aunque jamás ha estado sin ellas, y las precede no en espacio temporal, sino en eternidad estable [70]. Mas, si diere esta respuesta a los que preguntan cómo El, siempre Creador, ha sido siempre Señor, si las criaturas a El sujetas no han existido siempre, o cómo, si existieron siempre, han sido creadas y no son coeternas al Creador, me temo que piensen con más facilidad que afirmo lo que no sé que se imaginen que enseño lo que sé [71]. Vuelvo de nuevo a lo que nuestro Creador quiso que supiéramos, y, en cuanto a las cosas que permitió conocer a los más sabios en esta vida o cuyo conocimiento reservó a los perfectos para la otra, confieso que son superiores a mis facultades [72]. Pero me he creído en la obligación de apuntarlas con el fin preciso de que los lectores de estas páginas reparen en las cuestiones escabrosas que es necesario esquivar y no se crean capacitados para todo, sino más bien presten la obediencia debida a este precepto saludable del Apóstol: *Por lo que os exhorto a todos vosotros, en virtud del ministerio que se me ha dado, a que en vuestro saber no os levantéis más alto de lo que debéis, sino que os contengáis dentro de los límites de la moderación, según la medida de la fe que Dios ha repartido a cada cual.* Cuando al niño se da el

immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt: et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt.

3. Quapropter, si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam; nec ei coaeternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens. Sed hoc si respondero eis qui requirunt quomodo semper creator, semper dominus fuit, si creatura serviens non semper fuit; aut quomodo creata est, et non potius creatori coaeterna est, si semper fuit: vereor ne facilius iudicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id quod Creator noster scire nos voluit: illa vero quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui haec legunt, videant a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter, ubi ait: *Dico autem per gratiam quae data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere; sed sapere ad tempe-*

alimento en conformidad con sus posibilidades, a medida que crece, se hace más capaz; pero, cuando se le da más de lo que puede recibir, en lugar de crecer, mengua [73].

CAPITULO XVI

¿Cómo debe entenderse la promesa de una vida eterna, hecha por Dios al hombre antes de los tiempos eternos?

Confieso mi ignorancia respecto al número de siglos transcurridos antes de la creación del género humano, pero no me cabe la menor duda de que no hay ninguna criatura coeterna al Creador. El Apóstol mismo habla de tiempos eternos, y no de venideros, sino, lo que es más de maravillar, de pasados. Dice así: *En espera de la vida eterna, que ha prometido antes de tiempos eternos* [74]. *Dios, que no miente, manifestando a su tiempo a su Verbo.* He aquí que dijo que ha habido en el pasado tiempos eternos, los cuales, sin embargo, no han sido coeternos a Dios. Si es cierto que Dios antes de estos tiempos eternos no solamente existía, sino que además prometió la vida eterna, que ha manifestado a su debido tiempo, ¿qué prometió sino su Verbo? El es la vida eterna. Y ¿cómo fué esa promesa hecha a hombres que antes de los tiempos eternos no existían? Es que lo que había de suceder en el tiempo estaba prefijado en la eternidad de Dios y en el Verbo, coeterno a El.

---

rantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei [18]. Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet ut crescendo plus capiat: si autem vires suae capacitatis excedat, deficiet antequam crescat.

CAPUT XVI

Quomodo intelligenda sit promissa homini a Deo vita aeterna ante tempora aeterna

Quae saecula praeterierint antequam genus institueretur humanum, me fateor ignorare: non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum. Dicit etiam Apostolus tempora aeterna, nec ea futura, sed, quod magis est mirandum, praeterita. Sic enim ait: *In spem vitae aeternae, quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna: manifestavit autem temporibus suis Verbum suum* [19]. Ecce dixit retro quod fuerint tempora aeterna, quae tamen non fuerint Deo coaeterna. Si quidem ille ante tempora aeterna non solum erat, verum etiam promisit vitam aeternam, quam manifestavit temporibus suis, id est congruis, quid aliud quam Verbum suum? Hoc est enim vita aeterna. Quomodo autem promisit, cum hominibus utique promiserit, qui nondum erant ante tempora aeterna; nisi quia in ipsius aeternitate, atque in ipso eius Verbo eidem coaeterno, iam praedestinatione fixum erat, quod suo tempore futurum erat?

[18] Rom. 12,3.
[19] Tit. 1,2 et 3.

CAPITULO XVII

Sentir de la sana fe sobre el consejo o voluntad inmutable de Dios. Contra aquellos que defienden el eterno retorno de las obras divinas

1. Tampoco dudo que antes de la creación del primer hombre no existió jamás hombre alguno y que ni el mismo ni otro semejante se ha reproducido no sé cuántas veces en virtud de esos circuitos. Ni me apean de esa creencia los argumentos de los filósofos. El más sutil de ellos, al parecer, consiste en decir que la ciencia no puede comprender cosas infinitas. Por eso, según ellos, Dios tiene en sí las razones finitas de todos los seres finitos que ha creado. Es preciso, pues, creer—dicen ellos—que su bondad no estuvo nunca ociosa, no sea que venga a ser temporal la operación de Aquel cuya inacción fué antes eterna, como si se hubiera arrepentido del tiempo de su primera ociosidad sin principio y hubiese comenzado entonces a obrar. Es necesario, por consiguiente—prosiguen—que se repitan siempre las mismas cosas y que pasen para repetirse siempre, ya sea permaneciendo mudable el mundo, el cual, aunque haya existido siempre sin principio de tiempo, ha sido creado, ya sea repitiéndose y debiéndose siempre repetir en esos circuitos su nacimiento y su ocaso. Porque temo que si decimos que las obras de Dios comenzaron en algún tiempo, se va a creer que condeno en cierto modo su primera ociosidad sin principio, como inactiva y sin sentido, y desagradable a El, y que cambió

CAPUT XVII

Quid de incommutabili consilio aut voluntate Dei fides sana defendat, contra ratiocinationes eorum qui opera Dei ex aeternitate repetita per eosdem semper volunt saeculorum redire circuitus

1. Illud quoque non dubito, antequam primus homo creatus esset, nunquam quemquam hominem fuisse: nec eumdem ipsum, nescio quibus circuitibus, nescio quoties revolutum, nec alium aliquem natura similem. Neque ab hac fide me philosophorum argumenta deterrent, quorum acutissimum illud putatur, quod dicunt, nulla infinita ulla scientia posse comprehendi: ac per hoc Deus, inquiunt, rerum quas facit, omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet. Bonitas autem eius nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis eius operatio, cuius retro fuerit aeterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium. Et ideo necesse est, inquiunt, eadem semper repeti, eademque semper repetenda transcurrere: vel manente mundo mutabiliter, qui licet nunquam non fuerit et sine initio temporis tamen factus est; vel eius quoque ortu et occasu semper illis circuitibus repetito, semperque repetendo: ne videlicet, si aliquando primum Dei opera coepta dicantur, priorem suam sine initio vacationem tanquam

por eso su consejo. Con todo, si se pretende que ha estado obrando siempre cosas temporales, pero unas después de otras, y que llegó así, en un determinado tiempo, a la creación del hombre, que no había hecho antes, parecerá que obró no con ciencia, que, según ellos, no puede comprender cosas infinitas, sino como a la hora, como a la ventura, con cierta indecisión fortuita. Por tanto, si se admiten los círculos—añaden—, en los que se repitan siempre las mismas cosas temporales, sea permaneciendo el mundo, sea enredando él en esos circuitos sus *nacimientos revolubles y sus ocasos, no se atribuye a Dios ni* un ocio apocado, máxime de tan larga duración, sin principio, ni una imprevista temeridad en sus obras. Porque, si no se repiten siempre las mismas cosas, no pueden ser comprendidas esas cosas infinitas de diversidad varia por su ciencia o presciencia [75].

2. Si la razón no es capaz de refutar estos argumentos con que los impíos se afanan por desviar nuestra piedad sencilla del camino recto para que caminemos al retortero con ellos, al menos la fe debe desdeñarlos [76]. Una prueba manifiesta que viene como a reforzar la fe del Señor Dios nuestro da al traste con esos círculos fingidos por la imaginación de ellos [77]. Su error radica en que prefieren andar en circuitos falsos a seguir el camino recto, porque miden la mente divina, absolutamente inmutable e infinita y capaz de numerar todas las cosas innumerables sin cambiar de pensamiento, por la suya humana, mudable y limitada. Y, claro está, les sucede lo que dice el Apóstol: *Comparándose a sí mismos consigo mismos, no entienden* [78]. Porque ellos cualquier cosa que les viene a la

---

inertem ac desidiosam, et ideo sibi displicentem damnasse quodammodo, atque ob hoc mutasse credatur. Si autem semper quidem temporalia, sed alia atque alia perhibetur operatus, ac sic aliquando etiam ad hominem faciendum, quem nunquam antea fecerat, pervenisse: non scientia, qua putant non posse quaecumque infinita comprehendi, sed quasi ad horam, sicut veniebat in mentem, fortuita quadam inconstantia videatur fecisse quae fecit. Porro si illi circuitus admittantur, inquiunt, quibus vel manente mundo, vel ipso quoque revolubiles ortus suos et occasus eisdem circuitibus inserente, eadem temporalia repetuntur, nec ignavum otium, praesertim tam longae sine initio diuturnitatis, Deo tribuitur, nec improvida temeritas operum suorum. Quoniam si non eadem repetantur, non *possunt infinita diversitate variata* ulla eius *scientia* vel *praescientia* comprehendi.

2. Has argumentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus, de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare, quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem cuiuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili, angustaque metiuntur. Et fit illis quod ait Apostolus: *comparantes* enim *semetipsos*

mente la hacen con nuevo consejo (son portadores de mentes mudables); sin duda, pensando no en Dios, en quien no pueden pensar, sino a sí mismos en su lugar, se comparan no a El, sino a sí mismos, y no con El, sino consigo mismos. A nosotros, sin embargo, no nos permite nuestra fe creer que Dios sea afectado de una manera cuando no obra y de otra cuando obra, *porque de El no debe decirse que sea afectado, en el sentido de que en su naturaleza se produzca algo que antes no había existido.* En efecto, ser afectado es padecer, y padecer es ser mudable. *Por consiguiente, no se imagine en el* reposo de Dios pereza, desidia o inercia; ni en sus obras, trabajo, esfuerzo o industria. Sabe obrar en reposo y reposar en obras [79]. Puede hacer una nueva obra sin nuevo consejo, sólo con el eterno, y cuando pone manos a la obra, no es porque se arrepienta de su primer reposo. Mas, si primero estuvo en reposo y luego obró (no sé cómo podrá entender el hombre esto), dicho así, primero y luego, es indudable que dice relación a las cosas primero inexistentes y luego existentes [80]. Pero en Dios la voluntad subsiguiente no cambia o destruye la voluntad precedente, sino que su misma voluntad, eterna e inmutable, hizo que las cosas creadas primero, en tanto que no fueron, no fueran, y que luego, cuando comenzaron a ser, fueran. Quizá con eso mostraba admirablemente a los capacitados para entender tales lecciones que no tenía necesidad de las criaturas, sino que las creó por *pura bondad, puesto que sin ellas,* desde una eternidad sin principio, gozó de una felicidad sin mengua.

---

sibimetipsis, non intelligunt[20]. Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt); profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter Deum affici cum vacat, aliter cum operatur: *quia nec affici dicendus est, tanquam in eius natura* fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in eius vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in eius opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium; nec poenitendo quia prius cessaverat, coepit facere quod non fecerat. Sed et si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio quod dicitur, prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt: hinc eis qui talia videre possunt mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit.

[20] 2 Cor. 10,12.

CAPITULO XVIII

Contra los que sostienen que ni la ciencia de Dios es capaz de comprender cosas infinitas

El decir que ni la ciencia de Dios es capaz de comprender las cosas infinitas, es el único asidero que resta a su atrevimiento para zambullirse en la vorágine de su profunda impiedad, que afirma que Dios no conoce todos los números. Que son infinitos, es certísimo, porque en cualquier número que pretendas poner fin te encuentras con que es susceptible de aumento añadiéndole uno más, y, por más grande y numerosa que sea la cantidad que encierra en sí la razón y ciencia de los números, puede no sólo duplicarse, sino multiplicarse [81]. El número está limitado por sus propiedades, de suerte que ninguno de ellos puede ser idéntico a otro. Luego entre sí son dispares y diversos, y en particular, finitos, y todos juntos, infinitos. ¿Es esta infinitud conjunta de todos los números la que escapa a la ciencia de Dios, que abarca cierta cantidad de números e ignora los demás? ¿Quién, por muy fuera que esté de sus casillas, dirá esto? No creo que se atrevan a despreciar los números y a decir que no son de incumbencia de la ciencia divina, pues Platón, que es de los suyos, introduce con gran aplomo a Dios fabricando el mundo con los números [82]. Y nosotros leemos que está dicho a Dios: *Todo lo dispusiste*

CAPUT XVIII

Contra eos qui dicunt, ea quae infinita sunt nec Dei posse scientia comprehendi

Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi; restat eis ut dicere audeant, atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est: quoniam in quocumque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens in ipsa ratione atque scientia numerorum, non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus; et usque ad quamdam summam numerorum scientia Dei pervenit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? Nec audebunt isti contemnere numeros, et eos dicere ad Dei scientiam non pertinere, apud quos Plato Deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem [21]: et apud nos Deo dictum legitur, *Omnia in mensura, et numero, et pondere*

[21] In *Timaeo*.

con medida, número y peso. De El dice también el profeta: *Forma el mundo con número,* y el Salvador en el Evangelio: *Todos vuestros cabellos están numerados.* Así, pues, lejos de nosotros dudar de que le es conocido todo número a Aquel *cuya inteligencia,* como canta el Salmo, *no tiene número.* La infinitud del número, aunque los números sean infinitos y sin número, no es incomprensible para Aquel cuya inteligencia no tiene número. Si, pues, cuanto es comprendido por la ciencia, se limita por la comprensión del esciente, no hay duda que toda infinitud, en cierto modo inefable, es finita para Dios, porque no es incomprensible para su ciencia [83]. Si la infinitud de los números no puede ser infinita para la ciencia de Dios, que los comprende, ¿qué somos nosotros, hombrecillos, para atrevernos a poner límites a su ciencia, diciendo que, si no se repiten las mismas cosas temporales por los mismos circuitos, no puede Dios o presaber las cosas para hacerlas, o conocerlas una vez hechas? Su sabiduría, simplemente múltiple y uniformemente multiforme, comprende todas las cosas incomprensibles con una comprensión tan incomprensible [84], que, si siempre quisiera producir cosas nuevas y seres diferentes, no pudiera ni producirlas sin orden y sin previsión, ni preverlas de tiempo próximo si no las envolviera su eterna presciencia.

disposuisti?[22] De quo dicit et propheta, *Qui profert numerose saeculum*[23]. Et Salvator in Evangelio, *Capilli,* inquit, *vestri omnes numerati sunt*[24]. Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, *cuius intelligentiae,* sicut in Psalmo canitur, *non est numerus*[25]. Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Quare si infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae fecit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit? cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset; nec ea praevideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret.

[22] Sap. 11,21.
[23] Is. 40,26, sec. LXX.
[24] Mt. 10,30.
[25] Ps. 146,5.

CAPITULO XIX

Los siglos de los siglos

No me atrevo a decidir si los llamados siglos de los siglos son los que se suceden en sucesión continua y corren en ordenado desorden, permaneciendo sin fin en su inmortalidad bienaventurada las almas libres ya de la miseria, o si por siglos de los siglos deben entenderse los siglos que se mantienen estables y fijos en la sabiduría de Dios, y son como causas eficientes de estos siglos que el tiempo roe con su diente [85]. Quizá decir siglo equivalga a decir siglos, en cuyo caso siglo del siglo significaría igual que siglos de los siglos, como cielo del cielo equivale a cielos de los cielos en este lenguaje [86]. Al cielo, Dios lo llamó firmamento sobre el que están las aguas, y, sin embargo, el Salmo dice: *Y las aguas que están sobre los cielos alaben el nombre del Señor*. Cuál sea la verdadera interpretación, o si, además de estas dos y al margen de ellas cabe alguna otra, sobre los siglos de los siglos, es cuestión muy intrincada. Suspender su estudio de momento no traba nada el punto ahora en cuestión, sea que podamos definir algo sobre él, sea que un análisis más detenido nos haga más cautos, para no osar afirmar temerariamente en materia tan obscura [87]. Aquí hacemos frente a la opinión que defiende los circuitos, en que, según sus seguidores, es necesario que se repitan siempre las mismas cosas a intervalos de tiempo. Sea cualquiera la sentencia verdadera sobre los siglos de los siglos, no roza para nada el problema de los circuitos. Y no la roza porque, bien se entienda por siglos de los siglos no la repetición de los mismos, sino su sucesión en la más ordenada serie, quedando en certeza la beatitud de los libertados, sin un nuevo retorno a las miserias; bien se consideren los siglos de los siglos como eternos reguladores de las cosas temporales que les están sujetas, esos circuitos que repiten siempre las mismas cosas no tienen lugar, y su refutación más palmaria es la vida eterna de los santos.

CAPUT XIX

De saeculis saeculorum

Quod utrum ita faciat, et continuata sibi connexione copulentur quae appellantur saecula saeculorum, alia tamen atque alia, ordinata dissimilitudine procurrentia, eis duntaxat qui ex miseria liberantur in sua beata immortalitate sine fine manentibus; an ita dicantur saecula saeculorum, ut intelligantur saecula in sapientia Dei inconcusa stabilitate manentia, istorum quae cum tempore transeunt tanquam efficientia saeculorum, definire non audeo. Fortassis enim possit dici saeculum, quae sunt saecula; ut nihil aliud perhibeatur saeculum saeculi, quam saecula saeculorum: sicut nihil aliud dicitur caelum caeli, quam caeli caelorum. Nam caelum Deus vocavit firmamentum super quod sunt aquae [26], et tamen Psalmus, *Et aquae*, inquit, *quae super caelos sunt, laudent nomen Domini* [27]. Quid ergo istorum duorum sit, an praeter haec duo aliquid aliud de saeculis saeculorum possit intelligi, profundissima quaestio est: neque hoc quod nunc agimus impedit, si indiscussa interim differatur; sive aliquid in ea definire valeamus, sive nos faciat cautiores diligentior ipsa tractatio, ne in tanta obscuritate rerum affirmare aliquid temere audeamus. Nunc enim contra opinionem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur. Quaelibet autem illarum sententiarum de saeculis saeculorum vera sit, ad hos circuitus nihil pertinet: quoniam sive saecula saeculorum sint, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexione ordinatissima procurrentia, liberatorum beatitudine sine ullo recursu miseriarum certissima permanente, sive saecula saeculorum aeterna sint temporalium tanquam dominantia subditorum, circuitus illi eadem revolventes locum non habent, quos maxime refellit aeterna vita sanctorum [28].

[26] Gen. 1,8.
[27] Ps. 148,4.

CAPITULO XX

Impiedad de los que pretenden que las almas, particioneras de la beatitud auténtica y suprema, han de retornar en círculo eterno a las miserias y a los trabajos

1. ¿Qué oídos piadosos podrán oír sin ofenderse que después de una vida tan llena de miserias (si es que en realidad merece el nombre de vida ésta, que es más bien muerte, y tan dura, que el amor de la misma nos hace temer la muerte, que nos libra de ella) [88]; después, digo, de tantos males, tan enormes y horrendos, expiados y finalizados algún día merced a la verdadera religión y a la sabiduría, llegarán a la presencia de Dios, y se harán felices por la contemplación de su luz in-

CAPUT XX

De impietate eorum qui asserunt animas summae veraeque beatitudinis participes, iterum atque iterum per circuitus temporum ad easdem miserias laboresqueredituras

1. Quorum enim aures piorum ferant, post emensam tot tantisque calamitatibus vitam (si tamen ista vita dicenda est, quae potius mors est, ita gravis, ut mors quae ab hac liberat, mortis huius amore timeatur), post tam magna mala tamque multa et horrenda, tandem aliquando per veram religionem atque sapientiam expiata atque finita, ita pervenire ad conspectum Dei, atque ita fieri beatum contemplatione incorporeae lucis per participationem immutabilis immortalitatis eius, cuius adipiscendae amore

[28] Mt. 25,46.

corpórea, participando de su inmutable inmortalidad, por cuya consecución nos desvivimos, de tal forma que han de abandonarla algún día? Y lo que es más: que quienes la abandonan, arrojados de esa eternidad, de esa verdad y de esa felicidad, serán implicados en una mortalidad infernal, en una torpe estulticia y en execrables miserias; en un estado en que se ha perdido a Dios, en que se posee con odio la verdad y en que se busca la felicidad por medio de impuras maldades. Y esto, una y otra vez, sin antes ni después, sin pasado ni futuro, de cuando en cuando. Y esos circuitos estarán en un ir y venir constante a través de nuestra falsa felicidad y de nuestra verdadera miseria para que Dios pueda conocer sus obras, porque ni podrá cesar de obrar ni de ensayar conocer las cosas infinitas. ¿Quién prestará oídos a esto? ¿Quién lo creerá? ¿Quién lo tolerará? Aunque fuera verdadero, sería más prudente callarlo, mas aun su desconocimiento (para expresar bien que mal mi sentir) entrañaría mayor conocimiento. Porque, si en la otra orilla no recordaremos esto, y seremos por eso felices, ¿por qué en ésta, por conocerlo, se agrava más nuestra miseria? Y, si en la otra lo habremos de saber necesariamente, al menos desconozcámoslo en ésta, a fin de que sea más feliz aquí la expectación que allí la consecución del bien sumo, porque se espera aquí la consecución de una vida eterna y se conoce allí que hemos de perder algún día esa vida feliz que no es eterna [89].

2. Y, si insisten en que nadie puede arribar a la felicidad sin haber sido iniciado en esta vida en el conocimiento de esos circuitos en que alternan la felicidad y la miseria, ¿cómo reconocen que cuanto más fuere el amor a Dios, tanto más fácil-

---

flagramus, ut eam quandoque necesse sit deseri, et eos qui deserunt, ab illa aeternitate, veritate, felicitate deiectos, tartareae mortalitati, turpi stultitiae, miseriis exsecrabilibus implicari, ubi Deus amittatur, ubi odio veritas habeatur, ubi per immundas nequitias beatitudo quaeratur; et hoc itidem atque itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus saeculorum factum et futurum; et hoc propterea, ut possint Deo, circuitibus definitis euntibus semper atque redeuntibus per nostras falsas beatitudines et veras miserias, alternatim quidem, sed revolutione incessabili sempiternas, nota esse opera sua; quoniam neque a faciendo quiescere, neque sciendo possit ea quae infinita sunt, indagare? quis haec audiat? quis credat? quis ferat? Quae si vera essent, non solum tacerentur prudentius, verum etiam (ut quomodo valeo dicam quod volo) doctius nescirentur. Nam si haec illic in memoria non habebimus, et ideo beati erimus, cur hic per eorum scientiam gravatur amplius nostra miseria? Si autem ibi ea necessario sciturì sumus, hic saltem nesciamus, ut hic felicior sit exspectatio, quam illic adeptio summi boni: quando hic aeterna vita consequenda exspectatur; ibi autem beata, sed non aeterna, quandoque amittenda cognoscitur.

2. Si autem dicunt, neminem posse ad illam beatitudinem pervenire, nisi hos circuitus, ubi beatitudo et miseria vicissim alternant, in huius vitae eruditione cognoverit; quomodo ergo fatentur, quanto plus quisque ama-

mente se llegará a la felicidad, ellos que enseñan cosas capaces de enfriar el amor? Porque ¿quién no amará más remisa y fríamente al que sabe que necesariamente ha de perder, y contra cuya verdad y sabiduría ha de pensar, aun después de haber poseído según su capacidad, con la perfección de la beatitud, su pleno conocimiento, cuando no puede amar uno fielmente a un amigo, conociendo que ha de ser su enemigo? [90]. ¡Lejos de nosotros creer que sea verdad que nos amenaza una miseria real que no ha de tener fin, y que, entreverada con una falsa felicidad, ha de ir alternando frecuentemente y siempre! ¿Qué más falso y engañoso que una felicidad en la que desconoceremos nuestra miseria a la luz tan potente de la verdad, o temeremos, situados ya en la cumbre suprema de la misma, ser miserables en lo futuro? Si hemos de ignorar la miseria que nos acecha, es más sabia aquí nuestra miseria, donde conocemos la felicidad venidera. Y, si allí no se nos ocultará la miseria que nos amenaza, el alma miserable será más feliz en el tiempo, porque, pasado éste, se alzará a la felicidad, que el alma feliz, pues, pasado el tiempo, tornará a la miseria. Y así, la esperanza de nuestra infelicidad es feliz, y la esperanza de nuestra felicidad, infeliz [91]. De donde resulta que, si sufrimos aquí los males presentes y tememos allí los futuros, es más verdad decir que podemos ser siempre miserables que creer que algún día seremos felices.

3. Mas el clamor de la piedad y la voz de la verdad nos intiman que eso es falso (pues se nos promete la verdadera felicidad, de cuya estabilidad cierta no debe nunca dudarse, y a la que no hace mella infelicidad alguna). Siguiendo, pues, el camino recto, que para nosotros es Cristo, y siendo El nuestro

---

verit Deum, tanto eum facilius ad beatitudinem perventurum, qui ea docent quibus amor ipse torpescat? Nam quis non remissius et tepidius amet eum, quem se cogitat necessario deserturum, et contra eius veritatem sapientiamque sensurum, et hoc cum ad eius plenam pro sua capacitate notitiam beatitudinis perfectione pervenerit; quando nec hominem amicum possit quisque amare fideliter, cui se futurum noverit inimicum? Sed absit ut vera sint, quae nobis minantur veram miseriam nunquam finiendam, sed interpositionibus falsae beatitudinis saepe ac sine fine rumpendam. Quid enim illa beatitudine falsius atque fallacius, ubi nos futuros miseros, aut in tanta veritatis luce nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus? Si enim venturam calamitatem ignoraturi sumus, peritior est hic nostra miseria, ubi venturam beatitudinem novimus. Si autem nos illic clades imminens non latebit, beatius tempora transigit anima misera quibus transactis ad beatitudinem sublevetur, quam beata quibus transactis in miseriam revolvatur. Atque ita spes nostrae infelicitatis est felix et felicitatis infelix. Unde fit, ut quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus imminentia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus.

3. Sed quoniam haec falsa sunt clamante pietate, convincente veritate (illa enim nobis veraciter promittitur vera felicitas, cuius erit semper retinenda, et nulla infelicitate rumpenda certa securitas); viam rectam sequentes, quae nobis est Christus, eo duce ac salvatore a vano et inepto

Guía y Salvador, viremos la senda de la fe y de la mente en dirección contraria a ese circuito vano y necio de los impíos. Si el platónico Porfirio no quiso admitir esta opinión de los suyos sobre los circuitos y sobre las idas y venidas incesantes de las almas, sea movido por la vanidad del tema, sea por respeto ya a los tiempos cristianos; y si, como he mencionado en el libro X [92], prefirió pensar que el alma fué lanzada al mundo para conocer los males, con el fin de que, libre y purificada de ellos, cuando retornare al Padre, no padezca más, ¡cuánto más debemos nosotros detestar y evitar esta falsedad contraria a la fe cristiana! Desvanecido y frustrado el efecto de estos circuitos, nada nos obliga a creer que el género humano no haya tenido un principio de tiempo, desde el cual comenzó su existencia, bajo pretexto de conocer por no sé qué círculos que no hay nada en los seres que no hubiera existido antes y luego se haya realizado. Si, pues, el alma que no ha de tornar a las miserias se ve libre, como nunca antes se había visto, se produce en ella algo nuevo y grandioso, a saber, que su felicidad eterna no tendrá fin. Y si la naturaleza inmortal es sujeto de novedad tan estupenda, no repetida ni repetible en circuito alguno, ¿por qué se sostiene que las cosas mortales no pueden ser sujeto de ella?

Si replican que no es nueva la felicidad en el alma, porque retorna a lo que siempre había sido, al menos es cierto que la liberación es nueva, al verse libre de la miseria en que nunca estuvo, y es nueva también la miseria, porque nunca la tuvo [93]. Empero, si esta novedad no cae bajo el orden de las cosas, regidas por la Providencia divina, sino más bien es pura casualidad, pregunto: ¿Dónde se hallan esos circuitos determinados y medidos que excluyen toda novedad, porque repiten siempre cosas que ya existieron? [94]. Y, si esta novedad cae dentro del orden de la Providencia, sea que el alma haya sido enviada, sea que haya caído por sí misma, pueden suceder cosas nuevas que ni antes existieran ni sean ajenas al orden del universo. Si el alma pudo por su imprevisión allegarse una nueva miseria, no imprevista por la divina Providencia, pues también ella estaría incluída en el orden de las cosas, y la librara no impróvidamente de la misma, ¿por qué vana temeridad humana osaremos negar que Dios puede hacer cosas nuevas, no para sí, sino para el mundo, cosas que ni antes había hecho ni nunca dejó de prever?

Si asumen de nuevo diciendo que las almas libertadas no han de tornar a la miseria, pero que esto no es nada nuevo en los seres, porque siempre unos y otros han sido libertados, y lo son, y lo serán, concedan siempre que, si es así, se hacen nuevas almas y que para ellas hay una nueva miseria y una nueva liberación. Si afirman que las almas, de las que diariamente surgen nuevos hombres, son las antiguas que han existido siempre, susceptibles de verse libres de los cuerpos si hubieran vivido sabiamente de forma que no tornarían más a las miserias, han de admitir que son infinitas. La razón es que, por más grande que sea el número, sería insuficiente para hacer siempre hombres en infinitos siglos atrás, máxime que sus almas debían ser siempre libertadas de esta mortalidad y nunca en adelante habían de tornar a ella. No explicarán tampoco cómo es posible un número infinito de almas, si los seres, para que Dios pueda conocerlos, son finitos, según ellos.

---

impiorum circuitu iter fidei mentemque avertamus. Si enim de istis circuitibus et sine cessatione alternantibus itionibus et reditionibus animarum Porphyrius Platonicus suorum opinionem sequi noluit, sive ipsius rei vanitate permotus, sive iam tempora christiana reveritus; et quod in libro decimo commemoravi [29], dicere maluit, animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur: quanto magis nos istam inimicam christianae fidei falsitatem detestari ac devitare debemus? His autem circuitibus evacuatis atque frustratis, nulla necessitas nos compellit, ideo putare non habere initium temporis ex quo esse coeperit genus humanum, quia per nescio quos circuitus nihil sit in rebus novi, quod non et antea certis intervallis temporum fuerit, et postea sit futurum. Si enim liberatur anima non reditura ad miserias, sicut nunquam antea liberata est, fit in illa aliquid quod antea nunquam factum est, et hoc quidem valde magnum, id est, quae nunquam desinat aeterna felicitas. Si autem in natura immortali fit tanta novitas, nullo repetita, nullo repetenda circuitu, cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur? Si dicunt non fieri in anima beatitudinis novitatem, quoniam ad eam revertitur in qua semper fuit, ipsa certe liberatio nova fit, cum de miseria liberatur in qua nunquam fuit, et ipsa miseriae novitas in ea facta est quae nunquam fuit. Haec autem novitas si non in rerum, quae divina providentia gubernantur, ordinem venit, sed casu potius evenit, ubi sunt illi determinati dimensique circuitus, in quibus nulla nova fiunt, sed repetuntur eadem quae fuerunt? Si autem et haec novitas ab ordinatione providentiae non excluditur, sive data sit anima, sive lapsa sit, possunt fieri nova, quae neque antea facta sint, nec tamen a rerum ordine aliena sint. Et si potuit anima facere per imprudentiam sibi novam miseriam, quae non esset improvisa divinae providentiae, ut hanc quoque in rerum ordine includeret, et ab hac eam non improvide liberaret; qua tandem temeritate humanae vanitatis audemus negare divinitatem facere posse res, non sibi, sed mundo novas, quas neque antea fecerit, nec unquam habuerit improvisas? Si autem dicunt liberatas quidem animas ad miseriam non reversuras, sed cum hoc fit, in rebus nihil novi fieri, quoniam semper aliae atque aliae liberatae sunt, et liberantur, et liberabuntur: hoc certe concedant, si ita est, novas animas fieri, quibus sit et nova miseria et nova liberatio. Nam si antiquas eas dicunt esse, et retrorsum sempiternas, ex quibus quotidie novi fiant homines, de quorum corporibus, si sapienter vixerint, ita liberentur, ut nunquam ad miserias revolvantur, consequenter dicturi sunt infinitas. Quantuslibet namque finitus numerus fuisset animarum, infinitis retro saeculis sufficere non valeret, ut ex illo semper fierent homines, quorum essent animae ab ista semper mortalitate liberandae, nunquam ad eam deinceps rediturae. Nec ullo modo explicabunt, quomodo in rebus, quas, ut Deo notae esse possint, finitas volunt, infinitus sit numerus animarum.

4. Por eso, después de estudiados los circuitos que llevan al alma a tornar necesariamente a las mismas miserias, ¿qué hay más conforme con la piedad que creer que no es imposible a Dios hacer cosas nuevas, nunca antes hechas, y a su presciencia inefable poner a salvo de todo cambio su voluntad? [95]. En cuanto a saber si el número de las almas libertadas y que nunca han de tornar a sus miserias pueda aumentarse siempre, decidan quienes discurren con tanta sutileza para fijar límites a las cosas. Nuestro raciocinio queda así cerrado por ambos flancos. Si puede, ¿por qué negar que haya podido ser creado lo que nunca antes lo había sido, siendo así que el número de almas libertadas, que nunca antes existió, no sólo es hecho una vez, sino que no deja jamás de hacerse? Y si es necesario que haya cierto número determinado de almas libertadas, que nunca más tornarán a la miseria, y que este número no se acreciente más, tampoco éste, cualquiera que sea, existió nunca antes. Además es indudable que no puede crecer ni llegar al término de su cantidad sin tener un principio. Y este principio, al igual que él, no existió nunca antes. Con el fin de que éste existiera fué creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno.

CAPITULO XXI

Creación del primer hombre y del género humano en él

Solucionado, según nuestras posibilidades, este problema tan difícil sobre la eternidad de un Dios que crea cosas nuevas sin novedad alguna en su voluntad, no es costoso comprender que fué mucho mejor lo hecho, es decir, multiplicar de un solo hombre el género humano, que haberlo iniciado por muchos [96]. Al constituir los animales unos solitarios y solívagos en cierto sentido, esto es, buscadores de la soledad, como son las águilas, los milanos, los leones, los lobos y demás por el estilo; y otros comunitarios, que gustan más de vivir en clanes y en rebaños, como son las palomas, los estorninos, los ciervos, los gamitos y demás de esta especie, no los hizo propagarse de uno solo de cada especie, sino que mandó existir muchos a la vez [97]. Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno y solo. Pero lo creó de tal forma, que si, sujeto a su Creador, como a Señor verdadero, cumplía piadosa y obedientemente sus preceptos, pasaría sin morir [98], en compañía de los ángeles, a gozar de una inmortalidad feliz y eterna, y, en cambio, si, usando soberbia y desobedientemente de su libre albedrío, ofendía al Señor su Dios, sometido a la muerte, viviría bestialmente, esclavizado por la libido y destinado luego a un suplicio eterno. Y lo creó solo además, no para privarle de la sociedad humana [99], sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia [100]. Esta crecería si los hombres se unieran entre sí no sólo por la semejanza de naturaleza, sino también por los lazos de parentesco [101]. Y es tan verdad esto, que no quiso crear a la mujer que había de unirse al hombre como al varón, sino que la formó de él, para que todo el género humano se propagara de un solo hombre.

---

4. Quapropter quoniam circuitus illi iam explosi sunt, quibus ad easdem miserias necessario putabatur anima reditura; quid restat convenientius pietati, quam credere non esse impossibile Deo, et ea quae nunquam fecerit nova facere, et ineffabili praescientia voluntatem mutabilem non habere? Porro autem utrum animarum liberatarum nec ulterius ad miserias rediturarum numerus possit semper augeri, ipsi viderint, qui de rerum infinitate cohibenda tam subtiliter disputant: nos vero ratiocinationem nostram ex utroque latere terminamus. Si enim potest, quid causae est ut negetur creari potuisse quod nunquam antea creatum esset, si liberatarum animarum numerus, qui nunquam antea fuit, non solum factus est semel, sed nunquam fieri desinet? Si autem oportet ut certus sit liberatarum aliquis numerus animarum, quae ad miseriam nunquam redeant, neque iste numerus ulterius augeatur; etiam ipse sine dubio quicumque erit, ante utique nunquam fuit: qui profecto crescere, et ad suae quantitatis terminum pervenire sine aliquo non possit initio; quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.

CAPUT XXI

De conditione unius primi hominis, atque in eo generis humani

Hac igitur quaestione difficillima propter aeternitatem Dei nova creantis sine novitate aliqua voluntatis, quantum potuimus, explicata, non est

arduum videre multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset a pluribus. Nam cum animantes alias solitarias, et quodammodo solivagas, id est, quae solitudinem magis appetant, sicuti sunt aquilae, milvi, leones, lupi, et quaecumque ita sunt; alias congreges instituerit, quae congregatae atque in gregibus malint vivere, ut sunt columbi, sturni, cervi, damulae, et caetera huiusmodi: utrumque tamen genus non ex singulis propagavit, sed plura simul iussit existere. Hominem vero, cuius naturam quodammodo mediam inter Angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tanquam vero Domino subditus praeceptum eius pia obedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inobedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus; unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum.

CAPITULO XXII

Dios previó el pecado futuro del hombre y a la vez el número de hombres que su gracia había de salvar

No ignoraba Dios que el hombre había de pecar, y que, sometido a la muerte, la había de propagar a los mortales, y que los mortales irían tan allá en su desvergüenza pecadora, que las bestias privadas de querer racional, procedentes de las aguas y de las tierras, vivirían entre sí más tranquila y pacíficamente que los hombres, propagados de uno solo para encarecer la concordia. Nunca los leones entre sí, o entre sí los dragones, libraron guerras, como las libraron los hombres [102]. Pero preveía también la multitud de los fieles que habían de ser llamados por su gracia a la adopción, y que, después de justificados por la remisión de los pecados, obrada por el Espíritu Santo [103], serían asociados a los santos ángeles destruída la muerte, su último enemigo. A esta multitud piadosa había de ser útil la consideración de este punto, o sea, de que Dios hizo proceder a todos los hombres de uno solo para ponderar cuán grata le era la unión entre muchos.

CAPUT XXII

Quod praescierit Deus hominem, quem primum condidit, peccaturum; simulque praeviderit quantum piorum populum ex eius genere in angelicum consortium sua esset gratia translaturus

Nec ignorabat Deus hominem peccaturum, et morti iam obnoxium morituros propagaturum, eoque progressuros peccandi immanitate mortales, ut tutius atque pacatius inter se rationalis voluntatis expertes bestiae sui generis viverent, quarum ex aquis et terris plurium pullulavit exordium, quam homines, quorum genus ex uno est ad commendandam concordiam propagatum. Neque enim unquam inter se leones, aut inter se dracones, qualia homines, bella gesserunt. Sed praevidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum, remissisque peccatis iustificatum Spiritu sancto sanctis Angelis in aeterna pace sociandum, novissima inimica morte destructa: cui populo esset huius rei consideratio profutura, quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum.

CAPITULO XXIII

Naturaleza del alma humana, creada a imagen de Dios

Dios hizo al hombre a su imagen y le dió un alma, dotada de razón y de inteligencia, que lo hacía superior a todos los demás animales terrenos, natátiles y volátiles, que carecen de mente. Y, después de haber formado al varón del polvo de la tierra y de haberle inyectado, soplando, un alma, sea que la hubiera hecho antes, sea que la hiciera entonces al soplar, como he dicho, y quisiera que el soplo que hizo soplando (¿qué es soplar sino hacer un soplo?) fuera el alma del hombre, le dió una compañera como ayuda para la generación, formándola, como Dios, de una costilla de Adán. Esto no debe imaginarse según la usanza carnal, como solemos ver en los artistas, que fabrican de una materia terrena con sus propias manos cuanto su ingenio y arte les presenta [104]. La mano de Dios es su potencia, artista invisible de las cosas visibles. Pero los que toman como rasero del poder y sabiduría de Dios, por la que conoce y es capaz de producir sin gérmenes los gérmenes mismos, estas obras corrientes y cuotidianas, consideran que todo es fabuloso y no verdadero. Sin embargo, las naturalezas primeramente creadas las imaginan infielmente, porque no las conocieron, como si las que conocieron, cuales son la concepción y el nacimiento de los hombres, si se narraran a los que no tienen experiencia de ellas, no les

---

CAPUT XXIII

De natura humanae animae creatae ad imaginem Dei

Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et volatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent. Et cum virum terreno formasset ex pulvere, eique animam qualem dixi, sive quam iam fecerat sufflando indidisset, sive potius sufflando fecisset, eumque flatum quem sufflando fecit (nam quid est aliud sufflare, quam flatum facere?) animam hominis esse voluisset, etiam coniugem illi in adiutorium generandi ex eius latere osse detracto fecit, ut Deus. Neque enim haec carnali consuetudine cogitanda sunt, ut videre solemus opifices ex materia quacumque terrena corporalibus membris, quod artis industria potuerint, fabricantes. Manus Dei potentia Dei est, qui etiam visibilia invisibiliter operatur. Sed haec fabulosa potius quam vera esse arbitrantur, qui virtutem ac sapientiam Dei, qua novit et potest etiam sine seminibus ipsa certe facere semina, ex his usitatis et quotidianis metiuntur operibus; ea vero quae primitus instituta sunt, quoniam non noverunt, infideliter cogitant: quasi non haec ipsa quae noverunt de humanis conceptibus atque partubus, si inexpertis narrarentur,

parecerían más increíbles, aunque la mayor parte de ellos las atribuyan más a causas naturales que a la operación de la mente divina [105].

CAPITULO XXIV

¿Pueden ser los ángeles creadores de alguna naturaleza, por mínima que sea?

En estos libros no presentamos cuestión contra los que no creen que la mente divina ha hecho este mundo y se cura de él. En cuanto a aquellos que, a la sombra de Platón, sostienen que todos los animales mortales, entre los cuales tiene un lugar preeminente y cercano a los dioses el hombre, son obra no del Dios sumo, autor del mundo, sino de los dioses inferiores, creados por El, y que los hacen con su permisión y mandato [106], si carecen de esa superstición que les lleva a buscar una justificación aparente del culto y de los sacrificios que les ofrecen como a creadores suyos, se librarán también del error de esa opinión. Es un sacrilegio creer o decir, aun antes de entenderlo, que hay otro creador de algún ser, por mínimo y mortal que sea, fuera de Dios [107]. Los ángeles, nombre que ellos dan de mejor gana a los dioses, aunque concurran al desarrollo de los seres en el mundo según la orden o permisión que hayan recibido, les llamamos creadores de los animales, sin más extensión que lo son los labradores de las mieses o de los árboles.

---

incredibiliora viderentur; quamvis et ea ipsa plerique magis naturae corporalibus causis, quam operibus divinae mentis assignent.

CAPUT XXIV

An ullius vel minimae creaturae possint dici Angeli creatores

Sed cum his nullum nobis est in his libris negotium, qui divinam mentem facere vel curare ista non credunt. Illi autem qui Platoni suo credunt, non ab illo summo Deo qui fabricatus est mundum, sed ab aliis minoribus, quos quidem ipse creaverit, permissu sive iussu eius animalia facta esse cuncta mortalia, in quibus homo praecipuum diisque ipsis cognatum teneret locum [30]; si superstitione careant, qua quaerunt unde iuste videantur sacra et sacrificia facere quasi conditoribus suis, facile carebunt etiam huius opinionis errore. Neque enim fas est ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere, et antequam possit intelligi. Angeli autem, quos illi deos libentius appellant, etiamsi adhibent vel iussi vel permissi operationem suam rebus quae gignuntur in mundo, tamen tam non eos dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum.

[30] In *Timaeo*.

CAPITULO XXV

Toda naturaleza y toda especie creatural es obra de Dios

Una es la especie exterior, comunicada a la materia corporal, cual es la que obran los alfareros, artesanos y artistas por el estilo, que forjan e imitan formas semejantes a los cuerpos de los animales; y otra la interior, encerrada en las causas eficientes de la fuente misteriosa y oculta de la inteligencia y de la vida, que no sólo constituye las especies corporales de las naturalezas, sino que obra las almas de los seres animados. La especie exterior, mientras no está realizada, puede atribuirse a cualquier artista; en cambio, la interior sólo puede atribuirse a un único artista, a Dios, Creador y Autor, que hizo el mundo y los ángeles sin necesidad del mundo ni de los ángeles. La virtud divina y, por decirlo así, efectiva, que no sabe ser hecha, sino hacer; que dió especie redonda, al crear el mundo, al cielo y al sol, esa misma dió especie redonda al ojo y a la manzana y las demás formas naturales, configuradas no externamente, sino por la potencia íntima del Creador, que dijo: *Yo lleno el cielo y la tierra,* y cuya sabiduría *alcanza del uno al otro confín fuertemente y lo dispone todo con suavidad.* Ignoro, a la verdad, cuál sea el servicio que prestan los ángeles al Creador de los demás seres, y, como no me atrevo a atribuirles un poder que quizá no tienen, no debo tampoco privarles del que tienen [108]. Con todo, la creación

---

CAPUT XXV

Omnem naturam et omnem speciem universae creaturae nonnisi opere Dei formari

Cum enim alia sit species quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia vero quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intelligentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera nonnisi uni artifici creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et Angelos sine ullo mundo et sine ullis Angelis fecit. Qua enim vi divina, et, ut ita dicam, effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem, cum mundus fieret, rotunditas caeli et rotunditas solis; eadem vi divina et effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem rotunditas oculi et rotunditas pomi, et caeterae figurae naturales quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima Creatoris potentia, qui dixit, *Caelum et terram ego impleo* [31]: et cuius

[31] Ier. 23,24.

y la constitución de las naturalezas que las hace ser tales, sea cual sea su concurso, la atribuyo a Dios, a quien también ellos reconocieron, con acción de gracias, que debían el ser [109].

En efecto, no decimos que los labradores son creadores de cualesquiera frutos, porque leemos: *Ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el incremento;* ni damos tampoco ese nombre a la tierra, madre fecunda, al parecer, de todas las cosas, que vigoriza a las que brotan de sus gérmenes y las retiene fijas por sus raíces, porque leemos asimismo: *Dios le da el cuerpo según quiere, y a cada una de las semillas, el cuerpo que es propio de ella.* Del mismo modo, no debemos llamar a la mujer creadora de sus hijos, sino más bien a Aquel que dijo a un siervo suyo: *Antes de formarte en el vientre, te conocí.* Y, aunque es verdad que el alma de la que está encinta, afectada de esta o de la otra manera, puede como vestir al feto de ciertas cualidades [110], como hizo Jacob con los barrotes de varios colores para que engendraran animales de colores diferentes, con todo, no hizo ella la naturaleza engendrada, como no se hizo a sí misma. Sean cualesquiera las causas corporales o seminales en la generación, mediatizadas por los ángeles o por los hombres, o por cualesquiera otros animales, o por la unión carnal del macho y de la hembra, y sea cualquiera el poder de los deseos y de los movimientos del alma de la madre para imprimir ciertos rasgos o matices en sus fetos tiernos y blandos, las naturalezas, afectadas de esta o de la otra manera, no las hace sino el Dios

---

sapientia est quae *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* [32]. Proinde, facti primitus Angeli cuiusmodi ministerium praebuerint Creatori caetera facienti, nescio; nec tribuere illis audeo quod forte non possunt, nec debeo derogare quod possunt. Creationem tamen conditionemque omnium naturarum, qua fit ut omnino naturae sint, eis quoque faventibus illi Deo tribuo, cui se etiam ipsi debere quod sunt cum gratiarum actione noverunt. Non solum igitur agricolas non dicimus fructuum quorumque creatores, cum legamus, *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus* [33]: sed ne ipsam quidem terram, quamvis mater omnium fecunda videatur, quae germinibus erumpentia promovet, et fixa radicibus continet, cum itidem legamus, *Deus illi dat corpus quomodo voluerit, et unicuique seminum proprium corpus* [34]. Ita nec feminam sui puerperii creatricem appellare debemus, sed potius illum qui cuidam suo famulo dixit, *Priusquam te formarem in utero, novi te* [35]. Et quamvis anima sic vel sic affecta praegnantis valeat aliquibus velut induere qualitatibus fetum, sicut de virgis variatis fecit Iacob, ut pecora colore varia gignerentur [36]; naturam tamen illam quae gignitur, tam ipsa non fecit, quam nec ipsa se fecit. Quaelibet igitur corporales vel seminales causae gignendis rebus adhibeantur, sive operationibus Angelorum aut hominum, aut quorumque animalium, sive marium feminarumque mixtionibus; quaelibet etiam desideria motusve animae matris valeant aliquid lineamentorum aut colorum aspergere teneris mollibusque concepti-

[32] Sap. 8,1.
[33] 1 Cor. 3,7.
[34] Ibid., 15,38.
[35] Ier. 1,5.
[36] Gen. 30,37.

soberano [111]. Su oculta potencia, presente en todos los seres con presencia incontaminable, da el ser a cuanto de algún modo es y en cuanto es, pues que, si no se lo diese, no solamente no sería tal o cual ser, sino que carecería en absoluto de ser [112]. Por eso, si en el orden de la especie exterior que los artistas comunican a los cuerpos, no decimos que Roma y Alejandría tuvieron por fundadores a sus obreros y arquitectos, sino a los reyes por cuya voluntad, consejo y mandato se edificaron, aquélla a Rómulo y ésta a Alejandro, ¡cuánto más debemos decir que únicamente Dios es el Creador de las naturalezas, porque ni hace algo de materia que no haya hecho El, ni tiene otros obreros que los creados por El, y que, si retira de las cosas su poder, por decirlo así, fabricatorio, se hundirán en el no ser en que yacían antes de serles dado! Digo antes—nótese bien—en eternidad, no en tiempo. Pues ¿es otro el Creador de los tiempos que el que hizo las cosas, cuyos movimientos forman los tiempos?

CAPITULO XXVI

UNA OPINIÓN DE LOS PLATÓNICOS. DIOS, SEGÚN ELLOS, ES EL CREADOR DE LOS ÁNGELES; PERO ÉSTOS, A SU VEZ, SON CREADORES DE LOS CUERPOS HUMANOS

Platón fué de parecer que los dioses inferiores, creados por el Dios soberano, son autores de los animales, en el sentido de que de ellos recibieron el perfeccionamiento de la parte

---

bus, ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus: cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset. Quapropter, si in illa specie quam forinsecus corporalibus opifices rebus imponunt, urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges, quorum voluntate, consilio, imperio fabricatae sunt, illam Romulum, illam Alexandrum habuisse dicimus conditores: quanto potius nonnisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex ea materia facit aliquid quam ipse non fecerit, nec operarios habet nisi quos ipse creaverit; et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerunt? Sed ante dico, aeternitate, non tempore. Quis enim alius creator est temporum, nisi qui fecit ea, quorum motibus currerent tempora?

CAPUT XXVI

DE PLATONICORUM OPINIONE, QUA PUTAVERUNT ANGELOS QUIDEM A DEO CONDITOS, SED IPSOS ESSE HUMANORUM CORPORUM CONDITORES

Ita sane Plato minores et a summo Deo factos deos effectores esse voluit animalium caeterorum, ut immortalem partem ab ipso sumerent, ipsi vero mortalem attexerent [37]. Proinde animarum nostrarum eos creatores

[37] In *Timaeo*.

mortal, y del Dios supremo, su parte inmortal [113]. Según esto, quiso que fueran creadores, no de las almas, sino de los cuerpos. De donde se sigue que, puesto que Porfirio afirma que para la purificación del alma debe huirse todo cuerpo, y a la vez piensa, con Platón y otros platónicos, que aquellos que han vivido sin control moral y sin frenos tornarán, en castigo de sus faltas, a cuerpos mortales, de bestias, según Platón, y de hombres, según Porfirio [114], estos pretendidos dioses, a los cuales quieren que rindamos culto como a creadores y autores de nuestro ser, no son más que autores de nuestras cadenas y de nuestros grillos; no creadores, sino inclusores y gente que nos amarra a ergástulos penosos y a prisiones muy duras. Luego, o dejen los platónicos de conminar penas a las almas con los cuerpos, o no nos prediquen los dioses dignos de culto, cuya operación en nosotros nos exhortan a que huyamos y esquivemos con todas nuestras fuerzas. En el fondo, ambas opiniones son falsísimas, pues ni las almas expían sus penas tornando de nuevo a esta vida, ni es otro el Creador de los vivientes del cielo y de la tierra que el Hacedor del cielo y de la tierra. Si, pues, no hay otro motivo para vivir en este cuerpo que el que los suplicios nos cubran de vergüenza, ¿cómo dice Platón que el mundo, de no llenarlo de toda suerte de animales, mortales e inmortales, no habría manera de hacerlo más bello y más perfecto? [115]. Si nuestra creación, que nos ha constituído siquiera en mortales, es un don de Dios, ¿cómo será pena regresar a estos cuerpos, es decir, a estos dones de Dios? [116]. Y si Dios—tema muy trillado por Platón—contenía en su inteligencia eterna todas las especies,

---

esse noluit, sed corporum. Unde quoniam Porphyrius propter animae purgationem dicit omne corpus fugiendum, simulque cum suo Platone aliisque Platonicis sentit eos, qui immoderate ac inhoneste vixerint, propter luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam ad bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum; sequitur eos, ut dicant deos istos, quos a nobis volunt quasi parentes et conditores nostros coli, nihil esse aliud quam fabros compedum carcerumve nostrorum; nec institutores, sed inclusores alligatoresque nostros ergastulis aerumnosis et gravissimis vinculis. Aut ergo desinant Platonici poenas animarum ex istis corporibus comminari; aut eos nobis deos colendos non praedicent, quorum in nobis operationem ut, quantum possumus, fugiamus et evadamus, hortantur; cum tamen sit utrumque falsissimum. Nam neque ita luunt poenas animae, cum ad istam vitam denuo revolvuntur; et omnium viventium sive in caelo, sive in terra, nullus est conditor, nisi a quo facta sunt caelum et terra. Nam si nulla causa est vivendi in hoc corpore, nisi propter pudenda supplicia; quomodo dicit idem Plato aliter mundum fieri non potuisse pulcherrimum atque optimum, nisi omnium animalium, id est immortalium et mortalium, generibus impleretur? [38] Si autem nostra institutio, qua vel mortales conditi sumus, divinum munus est; quomodo poena est ad ista corpora, id est ad divina beneficia, remeare? Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut universi mundi, ita omnium animalium species

[38] In *Timaeo*.

tanto del mundo como de los animales, ¿por qué no había de crear El todas las cosas? ¿O es que no quería ser autor de algunas de ellas, teniendo su mente inefable e inefablemente loable el arte para crearlas?

CAPITULO XXVII

EN EL PRIMER HOMBRE ESTUVO ENCARNADA TODA LA PLENITUD DEL GÉNERO HUMANO. EN ÉL PREVIÓ DIOS A LOS ELEGIDOS Y A LOS CONDENADOS

1. Con razón, pues, la verdadera religión le reconoce y le proclama Creador de todo el mundo y de todos los animales, es decir, de las almas y de los cuerpos. Entre los animales terrenos ocupa el primer puesto el hombre, hecho por Dios a *su imagen*, y hecho uno, pero no solo, por la razón antes apuntada, o por alguna otra razón oculta de más peso que ésta. No hay animal alguno tan discordioso por vicio y tan social por naturaleza como éste [117]. La naturaleza humana no hablaría con más expresividad contra el vicio de la discordia, bien para precaver la inexistente, bien para sanar la existente, *que trayendo a recuerdo aquel primer padre*, creado uno por Dios y del cual proceden los demás hombres. Este recuerdo conservaría concorde entre muchos la unidad. El que la mujer fuera hecha de la costilla del varón, da bastante a entender la estima grande en que debe tenerse la unión entre el

---

aeterna intelligentia continebat, quomodo non ipse cuncta condebat? An aliquorum esse artifex nollet, quorum efficiendorum artem ineffabilis eius et ineffabiliter laudabilis mens haberet?

CAPUT XXVII

IN PRIMO HOMINE EXORTAM FUISSE OMNEM PLENITUDINEM GENERIS HUMANI, IN QUA PRAEVIDIT DEUS QUAE PARS HONORANDA ESSET PRAEMIO, QUAE DAMNANDA SUPPLICIO

1. Merito igitur vera religio, quae mundi universi eum, animalium quoque universorum, hoc est et animarum et corporum, conditorem agnoscit et praedicat. In quibus terrenis praecipuus ab illo ad eius imaginem homo propter eam causam, quam dixi, et si qua forte alia maior latet, factus est unus, sed non relictus est solus. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura. Neque commodius contra vitium discordiae vel cavendum ne existeret, vel sanandum cum exstitisset, natura loqueretur humana, quam recordationem illius parentis, quem propterea Deus creare voluit unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Quod vero femina illi ex eius latere facta est, etiam hinc satis significatum est quam

marido y la mujer [118]. Estas obras de Dios parecen raras, porque son las primeras. Los que no las creen, no deben creer prodigio alguno, porque, si ocurrieran según el curso ordinario de la naturaleza, no se llamarían prodigios. ¿Se produce acaso algo en vano bajo el gobierno providencial de Dios, aunque su causa nos sea oculta? Uno de los salmos sagrados dice: *Venid y observad las obras del Señor y los prodigios que ha hecho sobre la tierra.* En otro lugar diré por qué fué hecha la mujer de la costilla del varón y de qué era figura este primer prodigio.

2. Ahora, como colofón a este libro que pide ya fin, consideremos que en este primer hombre, el primero creado, tuvieron su origen, no según evidencia, es cierto, pero sí, según la presciencia de Dios, dos sociedades entre los hombres, dos especies de ciudades. De él habían de proceder los hombres, unos que serían, por oculto, pero justo juicio de Dios [119], compañeros de los ángeles malos en sus suplicios, y otros, de los buenos en su gloria, porque como está escrito que *todos los caminos del Señor son misericordia y justicia,* ni su gracia puede ser injusta ni su justicia cruel.

---

chara mariti et uxoris debeat esse coniunctio. Haec opera Dei propterea sunt utique inusitata, quia prima. Qui autem ista non credunt, nulla facta prodigia debent credere: neque enim et ipsa, si usitato naturae curriculo gignerentur, prodigia dicerentur. Quid autem sub tanta gubernatione divinae providentiae, quamvis eius causa lateat, frustra gignitur? Ait quidam psalmus sacer: *Venite, et videte opera Domini, quae posuit prodigia super terram* [39]. Cur ergo ex latere viri femina facta sit, et hoc primum quodammodo prodigium quid praefiguraverit, alio loco, quantum me Deus adiuverit, dicam.

2. [XXVII.] Nunc quoniam liber iste claudendus est, in hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tanquam civitates duas. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio sociandi, quamvis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto. Cum enim scriptum sit, *Universae viae Domini, misericordia et veritas* [40]: nec iniusta eius gratia, nec crudelis potest esse iustitia.

[39] Ps. 45,9.
[40] Ps. 24,10.

NOTAS AL LIBRO XII

[1] La limitación de la criatura es absoluta. La creación para ella lo es todo; de tal forma que, de no ser creada, no existiría. «Dios—dice Agustín en la oración de sus *Soliloquios* (I 1,2)—, por quien todas las cosas, que de su cosecha nada serían, tienden al ser. Dios, que no permites que se aniquilen los seres, que de suyo buscan la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos».

[2] Si Dios es la fuente de la felicidad, no puede ser infeliz, precisamente porque no puede dejar de ser Dios, que es decir dejar de ser la fuente de la felicidad. El principio parece una perogrullada, pero es un principio valiente, como de la pluma de Agustín. El hombre se torna feliz una vez que logre el sumo bien, que es Dios, y no pueda perderlo; y Dios es feliz justamente porque es el sumo bien, y no puede perderse.

[3] Las cosas son, pero con un ser prestado. Son buenas y son un bien, porque han sido creadas por Dios, que es el sumo bien, y son mudables, porque han sido creadas de la nada. Los lugares paralelos son abundantes. Cf. *De mor. Manich.* II 9,14; *De lib. arb.* II 20,54; III 7,21; 13,36; *De ver. relig.* 11,21; 18,35-36; 19,37; *De div. quaest. 83* q.10; q.21; q.51; *Contra Epist. Manich.* 33,36; *De Trin.* VIII 3,5; XI 5,8; *De nat. bon.* 1,1; 2,2; 6; 8; 12; 13; 17, etc.

[4] Toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena. Ahora bien: todo aquello que prive a la naturaleza de parte de su bien, es contrario a la naturaleza. El mal y el vicio dañan a la naturaleza, privándola de su bien. Luego es contrario a su naturaleza. He aquí el argumento de Agustín. Cf., por ejemplo, *De mor. Manich.* II 2,2; 3,5; 4,6; 8,11; 9,15; *De ver. relig.* 20,39; *De div. quaest. 83* q.21; q.6; *Contra Epist. Manich.* 27,29; 35,39; *De Gen. ad litt.* VIII 14,31; *De nat. bon.* 4; *De civ. Dei* XI 9.

[5] Los ángeles eran dichosos por naturaleza. El estar separados algunos de Dios es contrario a su naturaleza, porque les era natural estar unidos a El. La conclusión de esto es lógica: que su naturaleza fué creada buena, para poder ser privada de ese bien; de lo contrario, no podría serlo.

[6] Una vez más, la alusión a los maniqueos. ¡Qué razón tenía el P. Lope al hablarnos de «la oculta presencia del maniqueísmo en la *Ciudad de Dios*»!

[7] Sólo es verdaderamente el que es inmutablemente *(Confess.* VII 11,17). *Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi qui non mutatur. Ille habet esse cui dicitur:* Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es *(Serm.* 7,7). El Ser es el nombre propio de Dios *(Serm.* 119,1: *Serm.* 2,5; *Serm.* 6,4; *In Ioann. Evang.* tr.99,5; tr. 39,8; tr.38,11; tr.38,10; *En. in Ps.* 121,4; 101,2,10, etc.).

[8] El fundamento ontológico de la axiología radica precisamente en esto: Dios creó todas las cosas y ordenó gradualmente las esencias de las

cosas según su ser propio; a unas les dió un ser superior, y a otras, un ser inferior. Pero es Dios el que crea y ordena la gradación axiológica.

[9] Compárese este pasaje con este otro: *Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse, dicta est essentia (De Trin.* V 2,3).

[10] El argumento es irrebatible. Al ser sólo se opone el no ser. Y toda naturaleza es en cuanto tal, y, si es, o es sumamente o no. Si es sumamente, es Dios, y, si no, en cuanto es, procede del que es en grado sumo. Si no es, se opone al ser, y, por consiguiente, no existe ni es existente.

[11] A primera vista, esto parece contradecir la conclusión del capítulo precedente. Pero de hecho no lo contradice. El vicio ha probado ya en otra parte que es contrario a la naturaleza, en cuanto que la naturaleza es un bien, y el vicio se opone al bien. Mas, como el bien se identifica con el ser, el vicio se identifica con el no ser. Y, por consiguiente, la naturaleza, que es ser, no se opone a Dios, sino el vicio, que es no ser, o, mejor, que no es. Y la conclusión es idéntica a la anterior.

[12] Este argumento es muy explotado por Agustín contra los maniqueos. El vicio prueba la bondad de las naturalezas, porque el vicio es privación de bien, y, si existe en una naturaleza, es preciso que esa naturaleza sea buena para poder ser viciada. Cf. *Contra Epist. Manich.* 27,29; 35,39; *De nat. boni* 4; *Contra Adv. Leg. et Proph.* I 5,7; *Contra Iulian. Pelag.* I 8,37; 9,45; *Op. imp. contra Iulian.* V 44.

[13] La conclusión es de una lógica contundente. Si el vicio es la corrupción, es la privación de bien, sólo puede hallarse en lo que es bueno, pero no en grado sumo. Porque lo que es bueno en grado sumo, no puede perder su bondad, y lo que no es bueno, no puede perderla tampoco.

[14] La génesis de la costumbre y de la necesidad proveniente de ella la expresa en estos términos en *Confessiones* (VIII 5,10): *Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi annulis sibimet innexis—unde catenam appellavi—tenebat me obstrictum dura servitus.* Cf. también *Op. imp. contra Iulian.* IV 103.

[15] Es indudable que, en sana filosofía agustiniana, esta luz es la de la *memoria Dei.*

[16] Está ya insensiblemente aludiendo a los maniqueos. El pasaje parece una repercusión de Plotino *(Ennéada* III 1.1 c.11).

[17] ¡Qué gran sabiduría encierra esta sentencia! El hombre es limitado, y el conocimiento de su limitación debe ser el primer paso para volar a la infinitud. Somos limitados y nuestra visión es muy reducida. Por eso con frecuencia criticamos las obras del Creador, pero es porque desconocemos la concatenación y las causas de las mismas.

[18] Esta pena en la antigüedad se imponía más por razón de la infamia que suponía para el sujeto así ajusticiado que por razón de tormento y suplicio, aunque en realidad no carece tampoco de cierto dolor y de cierta molestia, sobre todo si es de gran duración.

[19] En el libro XXI, capítulo 4, habla de esos animales. En realidad, tenemos que decir que, tanto allí como aquí, habla por desconocimiento de tales animales y por un error en la apreciación de la vida de los mismos.

[20] El raciocinio, en sí considerado, corre y es decisivo, pero es quizá difícil de entender. La causa eficiente de la obra mala es la mala voluntad, dice él. Y lo es porque la voluntad es libre, y puede elegir obrar contra la ley de Dios, produciendo así la obra mala. Se pregunta luego: ¿Cuál es la causa de la mala voluntad? Y Agustín contesta: No tiene causa eficiente, porque ella misma es causa eficiente de la obra mala; no tiene causa eficiente y sí causa deficiente, como luego ha dicho.

[21] Ahora estrecha el silogismo y coge al enemigo entre los cuernos del dilema. Hemos llegado ya a la primera mala voluntad. ¿Cuál es la causa de ésta? Y prosigue el argumento con una lucidez encantadora.

[22] Lleva el argumento hasta las últimas consecuencias con un rigor y una entereza no igualados hasta hoy. Es admirable el análisis detallado y profundo que hace del problema del mal moral, como procedente de una voluntad. Y prueba clarísimamente que no es Dios el autor de la mala voluntad, y además que la mala voluntad no es subsistente, es decir, que no hay un principio eterno del mal.

[23] También esto es evidente. Dos seres buenos, por obrar uno en el otro como buenos, no causan en él la voluntad mala, porque la voluntad va unida a la persona, que, si es buena, no puede ser mala.

[24] Estas mismas son las preguntas tantas veces hechas a sí mismo antes de la conversión, cuando trataba de salir de las garras del maniqueísmo. El dualismo maniqueo ha sido el gran caballo de batalla a través de todos los tiempos, pero quedó ya desbaratado por Agustín.

[25] Difícilmente se hallará en toda la literatura filosófico-teológica un capítulo más profundo, más metafísico y más lógico. Aquí se agotan todos los recursos. El siguiente no es más que una conclusión de éste.

[26] Queremos traducir con neologismos para no ser infieles al pensamiento del Santo. No hay inconveniente ninguno en admitir estas dos palabras de *efección* y *defección*, como la acción de obrar y la acción de ir decayendo. Esto es el resultado de las disquisiciones precedentes. Este, ni más ni menos, es el origen de la famosa máxima de Leibnitz, citada y aprobada en sus *Ensayos de Teodicea: Malum causam habet, non efficientem, sed deficientem.*

[27] La imagen es perfectísima y muy a propósito. En el punto siguiente explica esta comparación. En la antigüedad, la mayor parte de los psicólogos admitían entre el espíritu que percibe y los objetos percibidos un intermediario que los representa, y que en latín llamaban *species.*

[28] Sin embargo, al final de todas estas largas disquisiciones, Agustín confiesa su ignorancia. Nunca he sentido tan sublime el alma del gran Obispo como en estas confesiones, tan de su gusto y tan instructivas para muchos espíritus engreídos y soberbios. Reconoce que no es una ignorancia absurda, porque es una cosa que es imposible saber. ¡Qué lección para muchos amantes de conocer lo imposible!

[29] Estos retruécanos elegantes son un índice del gran genio de Agustín: Es un juego de palabras difícilmente traducible al castellano, en el cual pierde mucha de su elegancia.

[30] Va a explicar su terminología para evitar falsas interpretaciones. Su pensamiento no es aristotélico, medievalista o escolástico: es agustiniano. Y así lo explica él mismo.

[31] Pasaje de difícil traducción según la puntuación de Migne. No obstante, tenemos por más acertado este sentido que el expresado por Roys y Rozas, que traduce así: «Asimismo, sé que, cuando se hace la mala voluntad, se hace y sucede en uno. De manera que, si él no quisiera, no se hiciera, y por eso sigue justamente la pena a los defectos no necesarios, sino voluntarios». El sentido es el mismo, aunque la puntuación sea diversa.

[32] El pecado, en consecuencia, proviene del amor desordenado, del amor perverso. Esto quiere decir que el pecado, como mal moral, procede

de la voluntad mala, que en este caso radica siempre en un amor desarreglado y desorbitado.

[33] Inicia en este capítulo una nueva disertación sobre el origen de la voluntad buena. Y supone por lo menos que no es coeterna a Dios. La eternidad del mundo, o, mejor, de la creación del mismo, la rechaza abiertamente en todos los pasajes relativos a este punto concreto y determinado.

[34] Es lógico. Dios, al crearlos, los creó con todo lo que son. Ahora bien: la voluntad forma parte de su ser, luego los creó con voluntad buena. Esto prueba, a su vez, que los ángeles malos fueron creados también buenos y que desfallecieron del bien sumo por propia voluntad.

[35] La prueba de la libertad—de la que ya ha hablado largamente en el libro anterior—permitió que los ángeles buenos merecieran la felicidad eterna y los malos no se mantuvieran en ella.

[36] Este ser capaz la naturaleza de Dios es el fundamento de su primacía. Dios dió además este privilegio a la naturaleza humana. El principio de la imagen es la explicación de esta verdad en el hombre. Por eso, el hombre, menos capaz que los ángeles, ha de buscar siempre para encontrar, y encontrar para seguir buscando. *Quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius (De Trin.* XV 2,2).

[37] Por fin queda decidida la cuestión. Dios es el autor único. Este aforismo *condiens naturam et largiens gratiam* ha pasado a ser aforismo de la Escuela.

[38] Véase el capítulo 13.

[39] Los hombres están llamados a ocupar las moradas que los ángeles malos dejaron vacías. «Y como la criatura racional—dice Agustín—, constituída por los hombres, toda ella había perecido por los pecados, tanto original como personales, Dios la reparó en aquella parte en que la sociedad angélica había quedado disminuída por la ruina diabólica para suplir a los ángeles caídos» *(Ench.* 29,9). Este es el futuro destino de los hombres, el tornarse inmortales para unirse a los ángeles buenos.

[40] Como se ve, la Escritura ha gozado siempre de la máxima autoridad entre los hombres, como palabra de Dios. San Agustín cree esto ya como un hecho en su tiempo.

[41] San Basilio consignaba ya esta opinión en su 1.ª *Homilia in Hexameron* con estas palabras: *Profanorum hominum alii naturam humanam aeternam asseruerunt, alii primum in Attica natos fuisse homines, alii in Arcadia, alii in Aegypto.* El tema es ya conocido en toda la literatura patrística.

[42] Así parece expresarse Séneca en *Quaestiones naturales* (l.3 c.27 ss.) y Cicerón en *De natura deorum* (l.2).

[43] Considera esta hipótesis como falsa; es pura imaginación, no realidad, porque «el hombre sólo puede proceder del hombre».

[44] Pueden verse a este propósito Cicerón y Lactancio. Este último dice así: *Chaldaei quadraginta septuaginta millia annorum monimentis comprehensa se habere delirant; in quo qui se posse argui non putabant, liberum sibi esse crediderunt mentiri. Plato enim et multi alii philosophi cum ignorarent originem rerum, supremumque illud tempus, quo mundus esset effectus, multa millia saeculorum fluxisse dixerunt ex quo hic pulcherrimus mundi huius exstiterit ornatus.* Lactancio alude aquí, sin duda, a aquel pasaje del *Timeo* en que Platón introduce a un sacerdote egipcio conversando con Solón sobre el tiempo de la fundación de Atenas y de Sain y sobre su autor.

[45] Eusebio, a quien sigue Agustín en la cronología, cuenta desde la creación del mundo hasta su época cinco mil seiscientos once años. Y esto basado en el cómputo de los Setenta.

[46] De esta misma carta hace mención en el libro VIII, capítulo 5.

[47] Belo fué hijo de Júpiter, y sus descendientes reinaron con Nino en Asia, con Egipto en Africa y con Danao en Europa. Otros creen que hubo dos Belos: uno mayor, que fué el Asirio, y otro menor, nieto de éste y padre de Pigmalión y Dido.

[48] De esta misma fecha y sus accesorios hace mención en el libro IV, capítulo 7.

[49] En el libro XV, capítulo 12,1-2, alude también a esta opinión y a otra de un cómputo un poco superior. Este, no obstante, es un punto muy obscuro y muy controvertido. San Agustín sigue aquí a Lactancio, que se apoya, a su vez, en el testimonio de Varrón. Pero tanto uno como otros son discutibles. Y quizá no pueda probarse esta aserción.

[50] El sistema de la infinidad de mundos es propugnado por la escuela epicúrea. Los estoicos admitían otro sistema, el de un mundo único sujeto a destrucción y a renacimientos periódicos. En el libro XVIII, capítulo 42,2, de esta obra habla Agustín de este mismo punto.

[51] Agustín extiende el argumento, y les prueba, para reducirles al absurdo, que a *parte post* sería también eterno.

[52] Es cierto que Platón en el *Timeo* afirma con palabras claras que el mundo ha tenido principio, y el mismo Aristóteles dice que ése es el sentir de Platón. Y Aristóteles refuta esta opinión de que el mundo tuvo principio, pero no tendrá fin, que es lo que se desprende del *Timeo.*

[53] Cf. también libro XI, capítulo 5.

[54] La objeción es ya conocida en las obras del Santo. Los maniqueos, basados en las doctrinas epicúreas, solían hacer esta pregunta como insoluble. Agustín contesta que Dios es eterno y que en su eternidad no cabe numeración de tiempos ni de espacios. Por parte de la criatura, prueba además que no tenía exigencia ninguna a ser creada. Así, por ejemplo, en *Confess.* (XIII 2,3): «¿Qué pudo merecer de ti la materia corporal para ser siquiera *invisible* e *incompuesta*, cuando no sería esto si no la hubieras hecho? Ciertamente que, no siendo, no podía merecer de ti el que fuese». La creación ha sido realizada con el tiempo, no en el tiempo, nos ha dicho ya y nos repite sin cesar.

[55] Soslaya la cuestión. Siente la dificultad, cree imposible solucionarla, y luego recurrirá sólo a un argumento. La voluntad de Dios es la causa de la creación: Dios creó porque quiso, por su infinita bondad. Si se le pregunta por qué no creó antes, hay que responder que porque no quiso, y no nos toca a nosotros, los hombres, buscar la causa de la voluntad de Dios. (Cf. *De Gen. contra Manich.* I 2,4; *Confess.* XI 10,12).

[56] Estos sabios son indudablemente los estoicos, que recurren a la renovación continua para explicar la eternidad del mundo.

[57] Alude a Orígenes en περὶ Ἀρχῶν l.3 c.5; l.2 c.3.

[58] Desde el principio del mundo, los hombres se han ido perpetuando por generación. Eso que llamará en las *Enarrationes profluvium nostrae mortalitatis,* es el sentido marcial de la vida. Los hombres nacen para dejar paso a otros y viven para preparar el terreno. Y lo mismo puede decirse de los demás seres, con la gran diferencia de que los demás seres carecen de razón, y eso lo hacen por necesidad, mientras que el hombre se da cuenta de ello, y lo racionaliza.

[59] Agustín recurre con mucha frecuencia al argumento *ad absurdum.* Como es manifiesto, en estos casos de teorías peregrinas y sin fundamento, es el más propio y el más decisivo.

[60] No le bastan ya los argumentos de razón. Traslada el tema al

campo teológico, al campo de la fe. Y ahora va a argüir con la Escritura en la mano, con ese libro que tiene ya gran autoridad en todos los pueblos, como nos ha dicho en otra ocasión.

[61] El misterio permanece a pesar de las grandes inquisiones y disquisiones. El salmo muestra la imposibilidad de dar solución a esa pregunta. Es mucha la profundidad de los secretos de Dios—viene a decir—, y no es dado al hombre escudriñarlos y descubrirlos.

[62] En *De Trinitate* (V 16,17) afirma categóricamente que el título de Señor no lo tiene Dios desde toda la eternidad, para no verse en la necesidad de decir que la criatura es también eterna. He aquí sus mismas palabras: *Ecce Dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam sempiternam creaturam dicere, quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur.* Y da la razón: *Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum.*

[63] Agustín distingue perfectamente entre la verdad de fe y la explicación de estas verdades. El hombre no es eterno y ha sido creado en el tiempo; esto es una verdad de fe. Ahora se trata sencillamente de dar inteligencia, en cuanto sea posible, a la fe. Y es lo que va a hacer en este capítulo y en los siguientes.

[64] Ante todo, anhela salvar la fe, que para él era ya cosa hecha; la no eternidad de los ángeles y de los hombres. Y, para acomodarse a esto, seguirá esa regla de interpretación exegética, por él canonizada, de no apartarse de la *regula fidei.* Quizá pueda discutirse sobre la posibilidad de la creación *ab aeterno,* pero el hecho de la creación en el tiempo no puede ponerse en duda.

[65] El espíritu se mueve *per tempus* solamente *et non per locum;* y el cuerpo, *per tempus simul et per locum.* Los ángeles, como espíritus, se mueven también *per tempus,* y de aquí sus movimientos angélicos. *Ac per hoc sicut per tempus et locum movet corpus ipse tantum per tempus motus conditus spiritus; ita per tempus movet conditum spiritum ipse nec per tempus nec per locum motus conditor Spiritus (De Gen. ad litt.* VIII 20,39; 21,40-42).

[66] La dificultad queda aún en pie. En nuestro sentido humano de hablar, esta *proposición: Existió siempre lo que existió en todo tiempo,* es muy cierta. Parece una perogrullada, pero en eso se encierra su profundidad. Mas es preciso caer en la cuenta de que ese siempre de que *aquí se trata es el siempre del tiempo, no el siempre de la eternidad.*

[67] Todo este solazado juego de palabras a que nos hace asistir, nos recuerda los profundos y brillantes análisis que hace del tiempo en sus *Confessiones* (XI 14,17; 15,18-20) *y en todo el libro XI en general.*

[68] Ha solucionado el problema con el concepto aristotélico del tiempo. El tiempo es *motus rerum,* de donde se sigue que no puede haber *tiempo donde no hay criaturas. Luego, antes de que hubiera criatura alguna,* el tiempo no existía, porque el tiempo es también una criatura. Luego el tiempo fué concreado con las cosas, y las cosas, con el tiempo; y el tiempo comenzó a existir con las cosas. Esta es, en definitiva, la prueba que da también en las *Confessiones.*

[69] La prueba, sin embargo, es aparentemente manca. Primero está jugando con los términos *siempre* y *eternidad.* Y segundo supone que los movimientos de los ángeles han dado origen al tiempo.

[70] «Ni precedes temporalmente a los tiempos; de otro modo, no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente; y superas todos los futuros,

porque son futuros, y cuando vengan serán pretéritos». Así en *Confess.* XI 13,16.

[71] Siente la debilidad de sus razones para convencer a los incrédulos, y torna otra vez a asentar su pie en la fe.

[72] ¡Qué confesión más sincera y atrayente! Esto es lo que hace sabios a los hombres: la confesión de la propia ignorancia. Ha sido éste un rasgo que siempre he admirado en el gran Obispo de Hipona. ¡Con qué fuerza y con qué fundamento pudo escribir esta bella frase, a la vez que mística: *Melior est enim fidelis ignorantia, quam temeraria scientia! (Serm.* 27,4). A todos está permitido dudar de las cosas dudosas, y más, todos tienen el deber de dudar de esas cosas, nos dice él mismo en *Epist.* 202,7,15. Y Agustín cumple a raja tabla sus enseñanzas, porque *melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis (De Gen. ad litt.* VIII 5,9).

[73] La templanza y la buena crianza exigen esto y mucho más. Este es un dato curioso, que nos deja entrever en Agustín al gran amador de la observación y al gran psicólogo de la experiencia al detalle. La cosa es clara y no necesita más aplicación en la práctica. De esta observación nacieron aquellos preceptos tan comprensivos de su *Regula ad servos Dei.*

[74] Esta traducción concuerda con la versión de San Jerónimo, que dice: *Ante tempora aeterna;* en cambio, la Vulgata antigua decía: *Ante tempora saecularia.* Los dos términos responden al griego αἰώνιον pues, como el mismo San Agustín dice, αἰών en griego equivale a *saeculum,* y a *aeternum* en latín.

[75] Hasta aquí los argumentos que proponían a Agustín eran de una gran fuerza probatoria y muy difíciles de desenmascarar. Más tarde, Santo Tomás los recogerá y los repetirá casi todos, y, si no íntegros, al menos su meollo.

[76] Quizá estuviera desde un punto de vista distinto. Tal vez la falta de comprensión de Agustín o su amor a esa filosofía le cegaran un poco. Lo cierto es que la eternidad de la materia en toda la filosofía griega era ya dogma. Y Santo Tomás se verá también casi precisado a admitir que es posible la creación *ab aeterno,* o al menos que no repugna. Pero la fe se impone en cuanto al hecho, que es a lo que recurre aquí Agustín.

[77] He aquí a la razón llamada en ayuda de la fe. *Philosophia ancilla theologiae,* reza el adagio, y he aquí su expresión.

[78] La Vulgata sigue otra versión. Agustín aquí, en la *Enarratio in psalmum 34* y en *Contra Faustum* (XXII 47), sigue la lección griega, que dice: καὶ συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐ συνιοῦσιν.

[79] Plácenos conservar en la traducción la frase latina tan bella y tan significativa, que encierra todo el pensamiento en cuestión.

[80] Esta manera de hablar de Dios dice relación con sus operaciones *ad extra,* con las criaturas. Y así han de entenderse estas expresiones.

[81] Infinitos, sí, pero en el sentido de indefinidos. Este sería el término propio de ese número. Porque en la misma razón de número va implícito un principio, la unidad, y un fin, sea cual fuere, pero fin. Así lo reconoce Santo Tomás.

[82] Aquí se alude a un pasaje del *Timeo,* en que se dice que, cuando trató de organizar el mundo, el fuego, el agua, la tierra y el aire, lo hizo de tal manera, que, aunque estuviera ausente, les dotó de caracteres propios para tales circunstancias. Lo halló Dios en ese estado natural, y lo primero que hizo fué distinguirlos por sus números e ideas.

[83] Con esto zanja, al parecer, la imposibilidad del número infinito. Para nosotros, ese número parece tal, porque es débil nuestra compren-

sión; pero Dios, que lo comprende todo, lo abarca, y al comprenderlo, ve que es finito.

[84] Agustín era proclive a la poesía y tenía cualidades de poeta. Busca siempre en todas sus obras el asonantado o el consonantado, y le sale con una perfección maravillosa. Sobre todo descubrimos esta cualidad en los *Sermones*, donde la palabra le fluía más espontánea y más fácil. Con esos juegos de palabras nos muestra su gran intuición y su gran comprensión de los problemas, que le permite explicarlos haciendo de ellos síntesis sorprendentes.

[85] San Jerónimo, en su exposición a la *Epístola a los Gálatas* (c.1,5), usa el mismo lenguaje y expresa el mismo pensamiento.

[86] La exegesis de la expresión creemos que está plenamente conforme con la crítica. En realidad, no quiere significar otra cosa que grandeza, alteza, *cielo del cielo;* y *siglos de los siglos*, eternidad. Estos modismos del lenguaje son muy corrientes entre los hebreos y, en general, en las lenguas semitas.

[87] La ignorancia es la maestra de la vida. Debe enseñar la prudencia y la humildad, como ya hemos advertido en notas anteriores. ¡El genio de Agustín es más brillante en la confesión que en la cumbre!

[88] Es característico en Agustín este pesimismo sobre la vida. En el libro XXII 22,1-4 nos pinta una vida llena de miserias y de males, de pesares y de penas. Es cierto que en el capítulo 24 adorna el cuadro con una imagen atractiva y gigantesca, pero su sabor rancio es propio. Quizá no estaría fuera de lugar atribuir este sentido a la muerte del amigo amado, que tantas lágrimas le costó y que tan seco le dejó el corazón. No es cierto que Agustín fuera un pesimista, aunque a veces se muestre tal.

[89] Este sistema es contrario al sentido común y, sobre todo, al sentimiento, al que recurre con tanta frecuencia y con tanto acierto. La ignorancia en la vida nos la torna más miserable, y la ignorancia de la felicidad, ¿nos la ha de tornar más feliz? Es un imposible muy arduo y duro para el sentido humano y que contradice al instinto de la naturaleza.

[90] ¿Quién amará fielmente a un amigo si supiera que dentro de breve espacio se tornará su enemigo? Este es el argumento de experiencia presentado por San Agustín. Su observación y su experiencia personal le habían enseñado mucho en este terreno, y ahora podía hablar con conocimiento de causa. No en vano ha merecido el título de «primer psicólogo del cristianismo».

[91] Según esto, parece decir, la esperanza de nuestra infelicidad será feliz, y la espera de nuestra felicidad, infeliz. ¿No es verdad esto? Nuestra felicidad se aumenta, conscientes de que ha de ser eterna, y nuestra miseria se acrece al saber que no ha de trocarse en felicidad, sino que ha de ser eterna. Este es el pensamiento, aunque la traducción literal no pueda ser todo lo perfecta que deseáramos.

[92] Cf. libro X, capítulo 30, de esta obra, donde habla largamente del sentir de Porfirio sobre la purificación del alma y demás temas relacionados con su filosofía y el cristianismo.

[93] El dilema es el argumento favorito de Agustín. Siempre que puede, enseña la oreja de su agudeza dialéctica y procura poner al enemigo entre las astas del toro. Así hace en este *a pari* que establece entre las cosas inmortales y las mortales. La apologética, desde el punto de vista en que se presenta Agustín, tiene por atleta y defensor al Genio de Tagaste. Su perspicacia ya nos la ha manifestado en los diez primeros libros de esta obra colosal e imponente, apología sincera y recia del cristianismo.

[94] Si son casuales, pudieron no haber sucedido. Luego los circuitos determinados estaban de más y no han surtido efecto. De este mismo punto habla en la epístola 118, a Dióscoro, en la que trata diversos problemas referentes a los filósofos; entre otros, a los platónicos, estoicos y epicúreos.

[95] Este es el recto sentir para el católico fiel y sumiso a la palabra de Dios. Para Dios no hay más imposibles que lo imposible, es decir, que Dios puede hacer todo aquello que no repugna y que es omnipotente justamente porque no puede hacer algunas cosas. Así lo ha expresado en *De civ. Dei* XXI 7; *Ench.* 95,24; 96,24; *Serm.* 213,1; 214,2-3-4; *Contra Faust.* XXVI 5, etc.

[96] San Agustín, basado en su metafísica de la unidad, cree más perfecta la incoación del género humano por un solo hombre que por varios. Los escolásticos hubieran dicho: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* De esa doctrina, Agustín saca en la práctica conclusiones muy valiosas para su ascética espiritualista. Si los hombres estamos unidos no sólo por naturaleza, sino también por participar de un algo divino que todos llevamos en nuestro interior, debemos preocuparnos de ser conscientes de ese «algo divino» y hacer que los demás sean también conscientes de ello, y así desarrollaremos la imagen de Dios en nosotros.

[97] En todo este detallado análisis va buscando la superioridad del hombre sobre la bestia.

[98] Leonardo Coquaeus hace notar a este pasaje, y creemos que con mucho acierto, que se alude a la herejía pelagiana. De ella trata Agustín en diversos escritos, y sobre todo en *De haeresibus* (haer.88). Pelagio pretendía que Adán había de morir aunque no pecase, y que el morir se debía en él no a la culpa, sino a su misma naturaleza. Cf. *De peccat. merit. et remis.* I 2ss.

[99] Este mismo pensamiento lo expresa en estos términos en *De mor. Eccl. cath.* (I 30,63): *Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis.* Más tarde ha venido Rousseau a decirnos que el estado natural del hombre es el de solívago y solitario y salvaje. No; Dios no le creó solo para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad.

[100] Y éste es—diremos nosotros—el fundamento de la convivencia social. Siempre es más fuerte un lazo doble que uno sencillo.

[101] La caridad sólo es racional así entendida. Agustín gustaba mucho de hacer humanas las leyes y los preceptos. Solamente cuando el hombre ve en el prójimo a un pariente, a un ser que está unido a sí con vínculos no solamente de orden sobrenatural, por participar ambos de ese «algo divino», sino también de orden puramente natural y humano, le ama como a sí mismo, como a parte de sí mismo, como se aman los familiares entre sí. Este es el fundamento de las sociedades humanas. A este fin han de aspirar todos los pueblos y todas las naciones. Y éste —cree Agustín—era el fin que Dios perseguía al crear al hombre solo.

[102] La guerra es, por tanto, libre, algo que procede de la voluntad, pero de la voluntad caída. En el libro XV, capítulo 4, de esta obra nos da la causa motiva de estas disensiones, y, por tanto, de las guerras entre los hombres. Dice él que los hombres buscan un bien al obrar de esa manera, pero resulta que el bien que anhelan no puede saciar a todos. Y, al no poder saciarlos a todos y querer todos conseguirlo y saciarse con él, luchan y pelean entre sí para obtenerlo. Y éste es el origen de las guerras. Estas, en cuanto van contra la concordia y unidad en que fué

creado el hombre, son malas y son un mal. Pero no se oculta a Agustín que, aunque las guerras procedan del pecado, sin embargo, puede haber guerras justas, y a veces por este motivo puede verse libre de pecado quien las hace.

[103] En tiempo de San Agustín, ya se hablaba claro de la penitencia, no sólo de la pública, como en siglos precedentes, sino también de la privada. Esto parece aludir claramente a ese sacramento.

[104] En *De Genesi ad litteram* (VII 24,35) dice sobre la creación del alma que bien pudo ser creada antes que el cuerpo. He aquí sus palabras: *Credatur ergo si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur, sicut primitus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpore insereret.*

[105] Excluye, pues, en la interpretación todo antropomorfismo. Dios no vino a soplar, como haría cualquier ser humano. Esa expresión significa sencillamente la acción propia de Dios.

[106] Platón en el *Timeo*, aunque no habló explícitamente de creación, al menos sí pensó que el mundo es obra de Dios. Pero que los ángeles, los dioses menores, son los formadores de las cosas inferiores, y esto lo hacen por mandato de Dios. No han faltado, además, herejes que, siguiendo este sentir, han creído que la creación es obra de los ángeles. Así tenemos a casi todos los gnósticos, entre los cuales podemos destacar a Simón Mago, Menandro, Saturnino y otros.

[107] Dios es el único creador de las cosas, y admitir otro creador fuera de Dios es herejía. Cf. *De div. quaest. 83* q.16; q.21; q 28; *De Trin.* III 4,9; III 9,18; *De Gen. ad litt.* III 24,37; IV 12,22; V 18,36.

[108] Agustín no vió nunca, con la tradición cristiana, el poder exacto de los santos. Mide y remide las palabras, temeroso de apartarse de la regla de fe. Pero una cosa tiene por cierta: que, por más grande que sea su poder, no pueden crear naturaleza alguna.

[109] La creación es obra de toda la Trinidad, no del Logos o Verbo exclusivamente, como querían algunos platónicos, en especial los discípulos de Filón y la escuela alejandrina. Cf. *De ver. relig.* 7,13; *De Gen. ad litt. imp. lib.* 1,2; *De Gen. ad litt.* IX 15,26; *De anim. et eius orig.* II 3,5; *Ench.* 10,3.

[110] Las leyes de la herencia, ya reconocida por Agustín, aspiran a tener una explicación en el símil de la Escritura. Agustín ha recurrido más de una vez a él, pero en vano. Lo único que tiene de acertado es que, en realidad, la madre puede comunicar a sus hijos ciertas cualidades; pero cómo, ésa es la cuestión que la ciencia trata de resolver aun hoy día.

[111] El que Dios cree las naturalezas no se opone a las leyes de la herencia, tanto psicológica como fisiológica, a que he aludido antes. Una cosa es la esencia, que es inmutable, y otra los accidentes o cualidades accidentales de los seres.

[112] Sólo Dios es el autor del ser en los seres. Las operaciones conjuntas de Dios y de los agentes instrumentales, las criaturas, no se excluyen en este modo de hablar. Agustín distingue perfectamente estas dos suertes de operaciones o, mejor, de efectos: *Aliud et enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus, aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur* (*De Trin.* III 9,16).

[113] Platón en el *Timeo* introduce a Dios hablando con los dioses inferiores después de haber creado el ánimo del hombre y diciéndoles que, imitando su obra, hagan los animales inferiores. Filón recoge luego este mismo pensamiento y lo expone al detalle.

[114] Véase libro X, capítulo 30, donde habla extensamente del sentir de Porfirio sobre este punto.

[115] Este es el pensamiento de Platón en todo el *Timeo*.

[116] El argumento es válido en todo caso. Si vivir actualmente en este cuerpo es don de Dios, ya que fué Dios el que creó el cuerpo y el alma y el que incluyó el alma en el cuerpo para animarlo, ¿por qué tornar al cuerpo ha de ser pena y no don de Dios también? La lógica se impone, y es preciso llevar las premisas hasta las últimas consecuencias.

[117] ¡Qué visión más exquisita de la humanidad enraizada en esta tendencia! La discordia en los hombres es un vicio; en cambio, es un estado natural la socialidad o la sociabilidad. Y esto por las varias razones que ha dado ya en capítulos anteriores, porque están unidos no sólo por naturaleza, sino también por parentesco, ya que proceden todos de un mismo tronco.

[118] El matrimonio liga más fuertemente los lazos de unión entre los hombres. Considerado bajo este aspecto, el matrimonio es una sociedad más perfecta que cualquiera otra. En él los cónyuges se convierten en uno; *serán dos en una sola carne*, dijo ya la Escritura. La metafísica de la unidad agustiniana es extensiva a todos los valores de la vida.

[119] El sentido es claro, y la explicación, palmaria. Las dos ciudades pendieron de Adán. Adán, al principio, en evidencia, es decir, en lo que aparecía, era padre y principio de la Ciudad de Dios, de la Ciudad santa; pero en presciencia, para Dios, era principio de las dos ciudades: de la Ciudad de Dios, por creación, fué creado bueno y recto; y de la segunda, por voluntad propia, pecó por propia voluntad. Luego se desgajaron ya las dos ciudades en sus dos hijos, Caín y Abel. Abel sería el principio de la Ciudad santa, y Caín, de la ciudad perversa; uno, amando a Dios, y el otro, amándose a sí mismo.